

المدخل إلى

الفلسفة

١٩٤٥

دكتور

فتح الله حليف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة قطر

الناشر

دار الجامعات المصرية
نيلسون ٧٤٤٤٦٩ لا سكندرية

المدخل إلى

الفلسفة

من وجهة نظر الاسلاميين

نصوص جمعها ورتبها

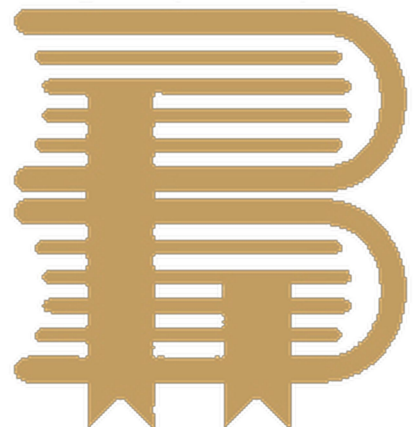
دكتور

فتح الله خليف
استاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة طنطا

١٩٨٢

دار البحوث المصرية
تأسست ١٩٦٩ م

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس محتويات الكتاب

الصفحة

تصدير ١

الفصل الأول

معنى الفلسفة والغاية منها وأقسامها ١ - ٣٨

١ - الفارابي ٧

أصل كلمة فلسفة ٧

حد الفلسفة وأقسامها ٧

منهج الفلسفة وراثستها لسائر العلوم . ٨

أقسام الفلسفة بحسب الغاية منها . . ٩

المنطق والفلسفة ١٠

الغاية من تعلم الفلسفة ١١

٢ - ابن سينا ١٢

ماهية الحكمة ١٢

أقسام الحكمة بحسب المذهب المشهور . ١٢

أقسام الحكمة النظرية ١٣

أقسام الحكمة العملية ١٤

أقسام الحكمة الطبيعية ١٥

أقسام الحكمة الفرعية الطبيعية . . ١٦

(ب)

الصفحة

- ١٧ . . الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية
١٨ . . الأقسام الفرعية للعلوم الرياضية
١٨ . . . الأقسام الأصلية للعلم الالهي
٢٠ فروع العلم الالهي
٢٢ . . . أقسام الحكمة التي هي المنطق
قسمة أخرى للعلوم الفلسفية بحسب
٢٤ المذهب المشهور
٢٩ . أقسام الحكمة بحسب المذهب المستور
٣٤ ٣ - الشهرستاني
٣٤ الفلسفة وأقسامها
٣٥ نشأة الفلسفة عند اليونان
٣٦ . . ٤ - القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد
٣٦ حظ العرب من الفلسفة
٣٦ ٥ - ابن خلدون
٣٦ . . تصنيف العلوم واشتغال العجم بها
انصراف العرب عن صناعة العلم والفلسفة
٣٧ الى السياسة والرئاسة

الفصل الثاني

- ٧٤ - ٣٩ الصلة بين الدين والفلسفة
٤١ ١ - الفارابي
الاتفاق بين الدين والفلسفة في
٤١ الموضوعات والغاية

الصفحة

- ٢ - اخوان الصفاء ٤١
- الفلسفة أشرف صناعة بعد النبوة . . . ٤١
- ٣ - أبو حيان التوحيدى ٤٢
- الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء ٤٢
- ٤ - ابن حزم ٤٣
- الاتفاق بين الفلسفة والشريعة فى المقصد
والغاية ٤٣
- ٥ - الشهرستانى ٤٣
- السعادة هى الغاية القصوى من الفلسفة ٤٣
- ٦ - الغزالى ٤٤
- الغرض من تأليف كتاب تهافت الفلاسفة ٤٤
- اختلاف الفلاسفة ٤٧
- أوجه الخلاف ٤٨
- منهج الغزالى فى الرد على الفلاسفة . . ٥١
- ٧ - ابن رشد ٥١
- النظر فى الفلسفة والمنطق مباح بالشرع . ٥١
- الشرع يحث على تعلم الفلسفة ٥٢
- الفلسفة بريئة ممن يزيخون عن منهجها ٥٢
- الشرع ٥٧

الصفحة	
٥٨	تفاوت الناس في التصديق . . .
٥٩	الفلسفة حق والشريعة حق . . .
٥٩	درجة اليقين في الشريعة والفلسفة . . .
٦٢	نقض دعاوى الغزالي
	أخطأ الغزالي فهم دعوى الفلاسفة في العلم
٦٣	الالهى
٦٤	وأخطأ فهم دعوى قدم العالم
٧١	وأخطأ فهم دعوى المعاد
	الاتفاق بين الشرع والفلسفة في القصد
٧٤	والغاية

الفصل الثالث

المعرفة

٢٠٦ - ٧٥	حقيقة المعرفة وامكانها والسبل المؤدية اليها
٧٧	١ - القاضي عبد الجبار
٧٧	بيان حقيقة العلم والمعرفة
	بيان صحة العلم والأمانة التي تبنيء عن
٨٨	صحته
٩٣	ابطال قول من ينفي الحقائق
	ابطال القول بأن حقيقة كل شيء ما يعتقده
١٠٠	المعتقد

الصفحة	
١٠٧	الحس والعقل
١١٣	قدرة الانسان على النظر والمعرفة . . .
١٢٤	لا مانع يمنع المكلف من فعل المعرفة . .
١٣١	المكلف قد تدعوه الدواعى الى فعل المعرفة النظر والمعرفة بالله تعالى يصح وقوعهما من المكلف على الوجه الذى وجبا عليه ، وانه لا شرط يصح معه تكليفيهما الا وهو
١٣٥	حاصل للمكلف
١٧١	٢ - عبد القاهر بن طاهر البغدادي
١٧١	حد العلم وحقيقته
١٧٢	اثبات العلم والحقائق
١٧٣	العلوم معان قائمة بالعلماء
١٧٣	أقسام العلوم وأسمائها
١٧٤	أقسام الحواس وفوائدها
١٧٦	اثبات العلوم النظرية
١٧٦	اثبات الخبر المتواتر طريقا الى العلم . .
١٧٧	أقسام الأخبار
١٧٨	أقسام العلوم النظرية
١٨١	مآخذ العلوم الشرعية
١٨٤	شروط الأخبار الموجبة للعلم والعمل . .
١٨٧	ما يلزم بالعقل واما لا يعلم الا بالشرع .

الصفحة

١٩١	• • • •	شروط العلم والادراكات
١٩٣	• • • •	ما يصح تعلق العلم به
١٩٤	• • • •	التكليف بالمعارف
١٩٦	• • • •	٣ - امام الحرمين الجوينى
١٩٦	• • • •	أحكام النظر
١٩٨	• •	النظر يضاد العلم والجهل والشك
١٩٨	• • • •	حصول العلم عقب النظر
١٩٩	• • •	النظر الصحيح والنظر الفاسد
١٩٩	• •	الدليل العقلى والدليل السمعى
٢٠٠	• • • •	وجوب النظر شرعا
٢٠٢	• • • •	حقيقة العلم
٢٠٣	• • • •	أقسام العلم
٢٠٤	• • • •	العلوم وأضدادها
٢٠٤	• • • •	العقل والعلم الضرورى

الفصل الرابع

٣٢٨ - ٢٠٧	الوجود
٢٠٩	١ - ابن سينا • • • •
	موضوع الفلسفة الأولى أو العلم الالهى أو
٢٠٩	علم الوجود بما هو وجود • • • •
٢١٦	تحصيل موضوع هذا العلم • • • •
٢٢٤	منفعة هذا العلم ومرتبته وأسمه • • • •
	الدلالة على الوجود والشيء وأقسامهما
٢٣٢	الأول • • • •

الصفحة

- ٢٤٠ واجب الوجود وممكن الوجود وخواصهما
- ٢٤٥ واجب الوجود واحد
- ٢٥٠ . الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود
- ٢٥٧ توحيد واجب الوجود
- واجب الوجود تام وخير وحق
- ٢٦٣ وعقل
- ٢٧٢ صفات واجب الوجود الايجابية والسلبية
- ٢٨١ ٢ - أبو البركات البغدادي
- ٢٨١ الوجود في الأعيان والوجود في الأذهان
- ٢٨٤ المقولات أو الأجناس القصوى للموجوات
- ٢٨٦ أجناس الجواهر والأعراض
- الوجود والموجود وانقسامهما الى الواجب
- ٢٩١ والممكن
- ٢٩٩ معرفة العلل والمعلولات من الأعيان الوجودية
- ٣٠٢ وحدانية المبدأ الأول للوجود
- ٣٠٨ التوحيد بالمعنى الفلسفي
- ٣١٢ الوجود على الحقيقة هو الله
- ٣١٤ اثبات الصفات الذاتية لله تعالى
- ٣٢٦ اثبات الغاية والعلة الغائية للموجوات
- ٣٢٩ مصار التصوص

تصدير

الف الشركاء في الصناعة التماس « المدخل الى الفلسفة » عند فلاسفة الغرب ، ولم يلتفت أحد الى آن للاسلاميين مشاركة في « المدخل » •

ويأتى هذا الكتاب ليشهد على أن موضوعات « المدخل » أثارت اهتمام مفكرى الاسلام من فلاسفة ومتكلمين على السواء •

أما المتكلمون فقد بلغت عنايتهم « بنظرية المعرفة » حدا جعلهم يعتبرون المعرفة اول الواجبات على المكلف ، وأول المباحث التى يفتتحون بها مصنفاتهم فى علم أصول الدين • بل أن من المتكلمين من يخص المعرفة ببحث مستفيض كالقاضى عبد الجبار المعتزلى الذى يفردها جزءا بعنوان « النظر والمعارف » من كتاب « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » •

أما فلاسفة الاسلام فقد انصب اهتمامهم على الكشف عن ماهية الفلسفة وحقيقتها والغاية منها وأقسامها والصلة بينها وبين الدين • ولا تكاد نجد عندهم شيئا فى مبحث الوجود أكثر مما قاله أرسطو فى الفلسفة الاولى أو العلم الالهى أو علم الوجود بما هو وجود ، اللهم الا بعض الموضوعات الدينية التى أقيمت على هذا المبحث مثل العناية الالهية والنبوة والمعاد •

وكل من عانى التدريس يعرف صعوبة « المدخل الى الفلسفة »
على الطالب المبتدئ وعلى الأستاذ الذى يقع عليه عبء تدريس
« المدخل » . ولكن هذه الصعوبة قد يبدها وضع النصوص
أمام العقل لتكون موضع تأمل الطالب والأستاذ معا . ولذلك
اخترنا من النصوص أيسرها وأقربها الى الأفهام .

وانا لنرجو أن نكون قد وفقنا الى تذليل صعوبات « المدخل »
والى توضيح اسهام الاسلاميين فى « المدخل » ، والله الموفق .

فتح الله خليف

الدوحة فى ٣ ذو العجة ١٤٠٢ هـ
الموافق ٢ اكتوبر ١٩٨١ م

الفصل الأول

معنى الفلسفة والغاية منها وأقسامها

الفصل الأول

معنى الفلسفة والغاية منها وأقسامها

١ - الفارابي (م ٣٣٩ هـ)

أصل كلمة فلسفة

« واسم الفلسفة يوناني ، وهو دخيل في العربية ، وهو على مذهب لسانهم فيلاسوفيا ، ومعناه ايثار الحكمة - وهو في لسانهم مركب من « فيلا » و « سوفيا » - ففيلا (الايثار) وسوفيا (الحكمة) - والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفوس ، فان هذا التعبير هو تعبير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه « المؤثر للحكمة » - والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة (١) .

حد الفلسفة وأقسامها

« اذ الفلسفة حدا وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة - وكان هذان الحكيمان - (يقصد أفلاطون وأرسطو) - هما مبدعان الفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ، وتمتصان لأواخرها وفروعها ، وعليهما الممول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما في كل فن اتما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر . .

١ - نقله عن الفارابي ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الاتباء في

وموضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون : اما الهية ،
واما طبيعية ، واما متطقية ، واما رياضية أو سياسية . -

وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه
لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه
بمرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية . -

ومن تدرب على علم المنطق واحكم علم الاداب الخلقية ، ثم
شرح في الطبيعيات والالهييات ، ودرس كتب هذين الحكيمين ،
يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم
بموجودات العالم ، واجتهدا في ايضاح أحوالها على ما هي عليه
من غير قصد منهما لاختراع أو اغراب أو ابداع وزخرفة
وتشويق ، بل لتوفية كل منهما قسطه وتصنيبه بحسب الوسع
والطاقة .

وإذا كان ذلك كذلك ، فالحد الذي قيل في الفلسفة ، انها العلم
بالموجودات بما هي موجودة ، حد صحيح يبين عن ذات المحدود
ويدل على ما هيته ، ١ -

منهج الفلسفة ورئاستها لسائر العلوم

« وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يعطى الموجودات
مقولة ببراين يقينية ، وهذه الاخرى انما تأخذ تلك بأعيانها
فتقتع أو تخيلها ليسهل بذلك تعليم جمهور الامم وأهل المدن . -

فالطرق الاقناعية والتخييلات انما تستعمل اذن فى تعليم العامة وجمهور الامم والمدن ، وطرق اليراهين اليقينية فى ان يحصل بها الموجودات انفسها معقولة تستعمل فى تعليم من سبيله أن يكون خاصيا .

وهذا العلم - (أى الفلسفة) - هو أقدم العلوم وأكملها رياسة ، وسائر العلوم الأخر الرئيسية - (كالعلوم الطبيعية والرياضية والخلقية والسياسية) - هي تحت رياسة هذا العلم . . .

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة حتى الاطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها العلم ، وملكها الفلسفة ، ويعتون به ايتار الحكمة العظمى ومحتها ، ويسمون المقتنى لها فيلسوفا ، ويعتون به المحب والمؤثر للحكمة العظمى . . .

اقسام الفلسفة بحسب الغاية منها

« فان الصنائع صنغان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع ، والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التى تسمى الفلسفة ، وتسمى الحكمة على الاطلاق - ولما كانت السعادة انما تنالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة فنية ، وكانت الأشياء الجميلة وانما تصير لنا فنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التى بها تنال السعادة -

ولما كان الجميل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثانى به معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدهما علم التماثيل - (أى العلم الرياضى) - والثانى العلم الطبيعى ، والثالث علم ما بعد الطبيعة - وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط . .

والفلسفة المدنية صنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة فنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية - والثانى يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية - فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة ، ١ .

المنطق والفلسفة

« لما كانت الفلسفة انما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز انما تحل بقوة الذهن على ادراك الصواب ، وكانت قوة

الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه . وقوة الذهن انما تحصّل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق ييقن فنعتمده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل ييقن فنجتنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نفلط فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه الباطل فلا نفلط فيه ولا ننخدع ، والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق ١٠ -

الغاية من تعلم الفلسفة

« وأما الغاية التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله ١٢ -

١ - المرجع السابق ص ٢١
٢ - كتاب ما ينبغي أن يقدم في تعلم فلسفة أرسطو ص ١٢

٢ - ابن سينا (م ٤٢٨ هـ)

ماهية الحكمة

«الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية » .

اقسام الحكمة (بحسب المذهب المشهور) ١

الحكمة تنقسم الى قسم نظري مجرد وقسم عملي - والقبسبم النظرى هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحسب الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ويكون المقصود انما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة . والقسم العملى هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير منه فلا يكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل فغاية النظرى هو الحق وغاية العملى هو الخير .

١ - وهو تسمية يحاذي فيه اربطو والمثاليين ويشهره للجمهور من طلاب الفلسفة . انظر كتابنا ابن سينا ومذهبه فى النفس ص ٢٩

اقسام الحكمة النظرية

اقسام الحكمة النظرية ثلاثة : العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي - والعلم الاوسط ويسمى العلم الرياضى - والعلم الاعلى ويسمى العلم الالهى - وانما كانت أقسامه هذه الاقسام ، لأن الأمور التى يبيح عنها أما ان تكون أمورا حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة مثل اجرام الفلك والعناصر الأريمة وما يتكون منها وما يوجد من الاحوال خاصا بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والكون والفساد والتشور والبلى والقوى والكيفيات التى عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها فهذا قسم - وأما ان تكون أمورا وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بهما مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية ومثل العدد وخواصه ، فانك تفهم الكرة من غير ان تحتاج فى تفهمها الى فهم انها من خشب أو ذهب أو فضة ، ولا تفهم الانسان الا وتحتاج الى ان تفهم ان صورته من لحم وعظم ، وكذلك تفهم التغير من غير حاجة الى فهم الشيء الذى فيه التغير - ولا تفهم الفطوسة الا مع حاجة الى فهم الشيء الذى فيه الفطوسة - ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتغير والاحديداب لا توجد الا فيما يحملها من الاجرام الواقعة فى الحركة فهذا قسم ثان - وأما ان تكون أمورا لا وجودها ولا حدودها مفتقرين الى المادة والحركة - أما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين ، وأما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلو والمعلول والجزئية والكلية والتامة والنقصان وما أشبه هذه المعانى - ولما كانت الموجودات على هذه الاقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة والعلم الخاص بالقسم الاول يسمى طبيعيا والعلم الخاص

بالقسم الثانى يسمى رياضيا والعلم الخاص بالقسم الثالث
يسمى الهيا .

اقسام الحكمة العملية

لما كان تدبير الانسان اما ان يكون خاصا بشخص واحد واما
ان يكون غير خاص بشخص واحد والذي يكون غير خاص هو
الذى انما يتم بالشركة والشركة اما بحسب اجتماع منزلى علوى
واما بحسب اجتماع مدنى كانت العلوم العملية ثلاثة - واحد منها
خاص بالقسم الأول ويعرف به ان الانسان كيف ينبغى ان يكون
اخلاقه وافعله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة ويشتمل
عليه كتاب ارسطاطاليس فى الأخلاق . والثانى منها خاص
بالقسم الثانى ويعرف منه ان الانسان كيف ينبغى ان يكون
تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه حتى
تكون حاله منتظمة مؤدية الى التمكن من كسب السعادة ويشتمل
عليه كتاب أرونس فى تدبير المنزل وكتب فيه لقوم آخرين غيره .
والثالث منها خاص بالقسم الثالث ويعرف به أصناف السيامات
والرثامات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة ويعرف وجه
استيفام كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله ما كان يتعلق
من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو فى السياسة
وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان
هما فى النواميس والفلاسفة لا تزيد ناموس ما تظنه العامة ان
الناموس هو الحيلة والخديعة بل الناموس عندهم هو السنة
والمثال القائم الثابت وتزول الوحي والمرب أيضا تسمى الملك
النازل بالوحي ناموسا وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به

وجود النبوة وحاجة نوع الانسان فى وجوده وبقائه ومنقلبه الى الشريعة وتعرف بمض الحكمة فى الحدود الكلية المشتركة فى الشرائع والتي تنص شريعة شريعة بحسب قسوم قوم وزمان زمان ويمرف به الفرق بين النبوة الالهية وبين الرواوى الباطلة كلها .

اقسام الحكمة الطبيعة

الحكمة الطبيعية منها ما يقوم مقام الأصل ومنها ما يقوم مقام الفرع وأقسام ما يقوم منها مقام الأصل ثمانية :

قسم به تعرف الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المسادة والصورة والحركة والطبيعة والانسان بالنهاية وغير النهاية وتعلق الحركة بالمحركات واثباتها الى محرك أول واحسد غير متحرك وغير متناهى القوة لا جسم ولا فى جسم ويشتمل عليه كتاب الكيان .

والقسم الثانى يعرف به أحوال الأجسام التى هى اركان العالم وهى السموات وما فيهن والعناصر الأربعة وطبائنها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة فيما صنعها ونضدها ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم .

والقسم الثالث يعرف منه حال الكون والفساد والتوليد والنشو والبلبى والاستحالات مطلقا من غير تفصيل ويبين فيه عدد الأجسام الاولة القابلة لهذه الاحوال ولطيف الصنع الالهى فى ربط الارضيات بالسموات واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احداهما شرقية والاخرى

غريبة منحرفة عنها ومواجهة لها ويعقق ان هذه كلها بتقدير
العزیز العليم ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد .

والقسم الرابع نتكلم فيه فى الاحوال التى تعرض فى
العناصر الاربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من انواع الحركات
والتخلخل والتكاثف بتأثير السموات فيها فنتكلم بالعلامات
والشهب والغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح
والصواعق والرياح والزلازل والبعار والجيال ويشتمل على
ثلاث مقالات من كتاب الآثار العلوية .

والقسم الخامس يعرف منه حال الكائنات ويشتمل عليه كتاب
المعادن وهو المقالة الرابعة من الآثار العلوية .

والقسم السادس يعرف منه حال الكائنات النباتية ويشتمل
عليه كتاب النبات .

والقسم السابع يعرف منه حال الكائنات الحيوانية ويشتمل
عليه كتاب طبائع الحيوان .

والقسم الثامن يشتمل على معرفة النفس والقوى الدراكية
التى فى الحيوانات وخصوصا التى فى الانسان ونبين ان النفس
التى فى الانسان لا تموت بموت البدن وانها جوهر روحانى الهى
ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس .

اقسام الحكمة الفرعية الطبيعية

فمن ذلك الطب والغرض فيه معرفة مبادئ البدن الانسانى
واحواله من الصحة والمرض واسبابها ودلائلها ليدفع المرض
وتحفظ الصحة .

ومن ذلك احكام النجوم وهو علم تخمينى والغرض فيه الاستدلال من اشكال الكواكب بقياس بعضها الى بعض وبقياسها الى درج البروج وبقياس جملة ذلك الى الارض على ما يكون من احوال ادوار العالم والملك والممالك والبلدان والموالييد والتحاويل والتساير والاختيارات والمسائل .

ومن ذلك علم الفراسة والغرض فيه الاستدلال من الخلق على الاخلاق .

ومن ذلك علم التعبير والغرض فيه الاستدلال فى المتخيلات الحكمية على ما شاهدهه النفس من علم الغيب فخييلته القوة المخيلة بمثال غيره .

ومن ذلك علم الطلسماء والغرض فيه تمزيج القوى السمائية بقوى بعض الاجرام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا فى عالم الارض .

ومن ذلك النيرانجيات والغرض فيه تمزيج القوى فى جواهر العالم الارضى ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب .

ومن ذلك علم الكيمياء والغرض فيه سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواص غيرها وافادة بعضها خواص بعض ليتوصل الى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الاجسام .

الاقسام الاصلية للحكمة الرياضية

وهى اربعة : علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم الهيئة ، وعلم الموسيقى . علم العدد يعرف منه حال انواع العدد وخاصة كل نوع فى نفسه وحال النسب بعضها من بعض . وعلم الهندسة يعرف

منه حال اوضاع الخمول واشكال السطوح واشكال المتسطحات والنسب كلها الى المقادير كلها انما هي مقادير والنسب التي لها بما هي ذوات اشكال واوضاع ويشتمل عليه اصول كتاب اقليدس . وعلم الهيئة يعرف فيه حال اجزاء العالم في اشكالها واوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وابعاد ما بينها وحال الحركات التي للافلاك والتم للكرات وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التي بها تتم الحركات ويشتمل عليه كتاب المجسطي . وعلم الموسيقى يعرف منه حال النغم ويعلم العلة في اتفاقها واختلافها او حال الابعاد والأجناس والمجموع والانتقالات والايقاع وكيفية تأليف اللحن والهداية الى معرفة الملامح كلها بالبرهان .

والاقسام الفرعية للعلوم الرياضية

من فروع العدد : عمل الجمع والتدريق بالهندي . وعمل الجبر والمقابلة .

ومن فروع الهندسة : علم المساحة . وعلم الحيل المتحركة . وعلم جر الانتقال وعلم الاوزان والموازين . وعلم آلات الجزئية . وعلم المناظر والمرايا . وعلم نقل المياه .

ومن فروع علم الهيئة علم الزيجات والتقويم .

ومن فروع علم الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة النربية مثل الارغل وما اشبهه .

الاقسام الاصلية للعلم الالهي

هي خمسة : الاول منها النظر في معرفة المعاني العامة لجميع

الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف والتضاد والقوة والفعل والعلة والمعلول .

والقسم الثانى هو النظر فى الاصول والمبادئ مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الأراء الفاسدة فيها .

والقسم الثالث هو النظر فى اثبات الحق الاول وتوحيده والدلالة على تفردة وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له فى مرتبة وجوده ، وأنه وحده واجب الوجود بذاته ، ووجود ما سواه يجب به . تم النظر فى صفاته وانها كيف تكون صفاته ، وأن الموهوم من لفظ كل صفة ما هو ، وأن الالفاظ المستعملة فى صفاته مثل الواحد والموجود والقديم والعالم والقادر يدل كل واحد منها على معنى آخر ، ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد الذى لا كثرة فيه بوجه له ممان كثيرة كل واحد منها غير الآخر ، وتعرف كيف يجب ان تفهم هذه الصفات له حتى لا توجب فى ذاته غيرة وكثرة ولا يقدر فى وحدانيته الذاتية الحقيقية .

والقسم الرابع هو النظر فى اثبات الجواهر الاول الروحانية التى هى مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده . والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها ، والغنى الذى يتعلق بكل منها فى تنعيم الكل ، وهذه رتبة الملائكة الكروبيين . ثم فى اثبات الجواهر الروحانية الثانية التى هى بالمجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها وهذه هى الملائكة لموكلة بالسماوات وحملة العرش ومدبرات الطبيعسة ومتعهدات لآ يتولد فى عالم الكون والفساد .

والقسم الخامس فى تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والارضية لتلك الجواهر الروحانية التى بمضها عاملة فى محرقة ، وبمضها أمره مروية عن رب العالمين وحيه وأمره . والدلالة على ارتباط الأرضيات بالسماويات ، والسماويات بالملائكة العاملة ، والملائكة العاملة بالملائكة المبلغة المثلة . وارتباط الكل بالامر الذى ما هو الا واحدة كلمع البصر . وبيان ان الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا قطور ولا فى أجزاءه . وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض . وان الشر فيه ليس بمحض . بل هو لحكمة ومصصلحة ، وهو ينبع فى جهة خير . فهذه أقسام الفلسفة الاولى أعنى العلم الالهى ، ويعرف جميع هذا بالبرهان اليقينى .

فروع العلم الالهى

فمن ذلك معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحي . وان الوحي كيف يتادى حتى يصير مبصر أو مسموعا بعد روحانيته ، وأن الذى يأتى خاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة . وكيف ينخبر بالغيب . وأن الابرار الاتقياء كيف يكون لهم الهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات . وما الروح الامين روح القدس . وأن الروح الامين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة . وأن روح القدس من طبقة الكروبيين .

ومن ذلك علم المعاد ويشتمل على تعريف الانسان لو لم يبعث بدنه مثلا لكان له ببقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين . وكانت الروح التقية التى هى النفس مطمئنة الصعيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة ، وأنها أجل من الذى

صح بالشرع ولم يخالفه العقل ، انها تكون ليدنه . الا أن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعده بالجمع بين السمادتين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه فدير ان شاء هو ومتى شاء هو . وتبين أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق الى معرفتها . وأما السعادة البدنية فلا يفى بوضمها الا الوحي والشريعة . وبمثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانية التى لأنفس الفجار ، وانها اشد ايلاما . وادامة الشقاوة التى أوعدوا بحلولها بهم بعد البعث . ويعرف ان تلك الشقاوة على من تدوم وعمن تنقطع . واما التى تخنص بالبدن فالشريعة أوقتهم على صحتها دون النظر والعقل وحده . واما الشقاوة الروحانية فان العقل طريق اليها من جهة النظر والقياس والبرهان . والجسمانية تصح بالنبوة التى صحت بالعقل ووجبت بالدليل . وهى متممة بالعقل . فان كل مالا يتوصل العقل الى اثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فانما يكون معه جوازه فقط ، فسان النبوة تعتقد على وجوده او عدمه فضلا . وقد صح عنده صدقها ويتم عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه من معرفة .

واذ قد أتى وصفنا على الأقسام الاصلية والفرعية للحكم فقد حان لنا ان نعرف اقسام العلم الذى هو آله للانسان موصلة الى كسب الحكم النظرية والعملية واقية عن السسهو والغلط عن البحث والرؤية مرشدة الى الطريق الذى يجب أن يسلك فى كل بحث ومعرفة حقيقة الصحيح وحقيقة الدليل الصحيح الذى هو البرهان ، وحقيقة الجدلى المقارب للبرهان ، وحقيقة الاقناعى القاصر عنهما ، وحقيقة المناطلى المدلس منها ، وحقيقة الشعرى الموهم تخيلا وهو صناعة المنطق .

اقسام الحكمة التي هي المنطق

القسم الاول يتبين فيه اقسام الالفاظ والمعاني من حيث هي ثلاثة ومفردة ويشتمل عليه كتابا ايسسافوجي تصنيف فورفوروريوس وهو المعروف بالمدخل .

والقسم الثاني يتبين فيه عدد المعاني المفردة الذاتية والشاملة بالعموم لجميع الموجودات من جهة ما هي تلك المعاني من غير شرط تحصلها في الوجود او قوامها في العقل ويشتمل عليه كتاب ارسطو المعروف بقاطليغورياس اى المقولات .

والقسم الثالث يتبين فيه تركيب المعاني المفردة بالسلب والايجاب حتى تصير قضية وخبرا يلزمه ان يكون صادقا او كاذبا ويشتمل عليه كتاب ارسطو المعروف بباراميناس اى العبارة .

والقسم الرابع يتبين فيه تركيب القضايا حتى يتالف منها دليل يقيد علما بمجهول وهو القياس ويشتمل عليه كتاب ارسطو المعروف بانولوطيقا اى التحليل بالقياس .

والقسم الخامس يعرف منه شرائط القياس في تأليف قضاياها التي هي مقدماته حتى يكون ما يكتسب به يتينا لاشك فيه وعليه يشتمل كتابه المعروف بانولوطيقا الثانية وما تودوطيقي اى البرهان .

والقسم السادس يشتمل على تعريف القياسات النافسة في مخاطبات من نقص فهمه او علمه عن تبين البرهان في كل شيء في التي لا بد منها للمحاورات التي يراد منها الزام محمود او تحرز عن الزام مذموم ، والمواضع التي تكتسب منها الحجج في

الجدل والوصايا المجيب والسائل ويتضمنه كتابه المعروف بطوبيقا أى صحة المواضع ويرسم أيضا بديا لقطيقي أى الجدلى وبالجملة تعرف منه القياسات الافناعية فى الامور الكلية .

والقسم السابع يشتمل على تعريف المغالطات التى تقع فى الحجج والدلائل والمجاز والسهو والزلة فيها وتمديدها باسمها كم سى والتنبيه على وجه التحرز منها ويتضمنه كتابه المعروف بسوسطيقا أى نقض شبه المقالطين .

والقسم الثامن يشتمل على تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة فى مخاطبات الجمهور على سبيل المشاورات والمخاصمات فى المشاعر أو المدح أو الذم أو الحيل النافعة فى الاستعطاف والاستمالة والافراء وتصغير الامر وتمظيمه ووجوه المعاذير والماتبات ووجوه ترتيب الكلام فى كل قصة وقصة وخطبة . ويتضمنه كتابه المعروف بروطوريقي أى الخطابة .

والقسم التاسع يشتمل على الكلام الشمري أنه كيف يجب أن يكون فى فن فن وما أنواع التقصير والنقص فيه ويشتمل عليه كتابه المعروف بفرانيطقا ويقال رطوريقي أى الشمري .

فقد دلت على اقسام الحكمة وظهر انه ليس شئ منها يشتمل على ما يخالف الشرع فان الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع انما يضلون من تلقاء انفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لان الصناعة نفسها توجيه فانها بريئة منهم ١ .

قسمة أخرى للمعلوم الفلسفية (بحسب المذهب المشهور)^١

فنبول : ان الفرض فى الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الانسان أن يتف عليه - والأشياء الموجودة اما أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا وفعلنا ، واما أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا . ومعرفة الأمور التى من القسم الاول تسمى فلسفة نظرية ، ومعرفة الأمور التى من القسم الثانى تسمى فلسفة عملية - والفلسفة النظرية انما الفايه فيها تحمىل النفس بان تعلم فقط ، والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكمىل النفس ، لا بان تعلم فقط ، بل بان تعلم ما يعمل به فتعمل . فالنظرية غايتها اعتقاد راي ليس بعمل ، والعملية غايتها معرفة راي هو فى عمل ، فالنظرية اولى بان تنسب الى الرأى .

والأشياء الموجودة فى الأعيان التى ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هى بالقسمة الاولى على قسمين : احدهما الامور التى تخالط الحركة ، والثانى الامور التى لا تخالط الحركة ، مثل العقل والبارى . والامور التى تخالط الحركة على ضربين ، فانها اما أن تكون لا وجود لها الا بحيث يجوز أن تخالط الحركة ، مثل الانسانية والتربيع ، وما شابه ذلك . واما ان يكون لها وجود من دون ذلك . فالموجودات التى لا وجود لها الا بحيث يجوز عليها مخالطة الحركة على قسمين : فانها اما أن تكون ، لا فى القوام ولا فى الوهم ، يصح عليها أن تجرد عن مادة معينة ، كصورة الانسانية والفرسية ، واما أن تكون يصح عليها ذلك

فى الوهم دون القوام ، مثل التريبيع ، فانه لا يحوج تصويره الى أن ينخص بنوع مادة ، أو يلتفت الى حال حركة - وأما الأمور التى يصح أن تغالط الحركة ، ولها وجود دون ذلك ، فهى مثل الهوية ، والوحدة ، والكثرة ، والعلية . فتكون الأمور التى يصح عليها أن تجرد عن الحركة ، اما أن تكون صحتها صحة الوجوب ، واما ألا تكون صحتها صحة الوجوب ، بل تكون بحيث لا يتمتع لها ذلك ، مثل حال الوحدة ، والهوية والعلية ، والعدد الذى هو الكثرة . وهذه فاما أن ينظر اليها من حيث هى ، فلا يفارق ذلك النظر النظر اليها من حيث هى مجردة ، فانها تكون من جملة النظر الذى يكون فى الأشياء ، لا من حيث هى فى مادة ، اذ هى ، من حيث هى هى ، لا فى مادة ، واما أن ينظر اليها من حيث عرضها عرض لا يكون فى الوجود الا فى المادة . وهذا على قسمين : اما أن يكون ذلك العرض لا يصح توهمه أن يكون الا مع نسبة الى المادة النوعية والحركة ، مثل النظر فى الواحد ، من حيث هو نار او هواء ، وفى الكثير ، من حيث هو أسطوانات ، وفى العلة ، من حيث هى مثلا حرارة أو برودة ، وفى الجوهر العقلى ، من حيث هو نفس ، أى مبدأ حركة بدن ، وان كان يجوز مفارقتها بذاته . واما أن يكون ذلك العرض - وان كان لا يعرض الا مع نسبة الى مادة ومخالطة الحركة - فانه قد تتوهم أحواله وتستبان من غير نظر فى المادة المعينة والحركة النظر المذكور ، مثل الجمع والتفريق ، والضرب والقسمة ، والتجذير والتكعيب ، وسائر الأحوال التى تلحق العدد ، فان ذلك يلحق العدد وهو فى أوهام الناس ، أو فى موجودات متحركة منقسمة متفرقة ومجمعة ، ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج فيه الى تعيين مواد نوعية .

فأصناف العلوم اما ان تتناول اذن اعتبار الموجودات . من حيث هي فى الحركة تصورا وقواما . وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع ، واما ان تتناول اعتبار الموجودات . من حيث هي مفارقة لتلك تصورا لاقواما . واما أن تتناول اعتبار الموجودات، من حيث هي مفارقة قواما وتصورا .

فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعى - والقسم الثانى هو العلم الرياضى المحض ، و علم العدد المشهور منه ، واما معرفة طبيعة العدد ، من حيث هو عدد ، فليس لذلك العلم - والقسم الثالث هو العلم الالهى - واذ الموجودات فى الطبع على هذه الأقسام الثلاثة ، فالعلوم الفلسفية النظرية هي هذه -

وأما الفلسفة العملية : فاما ان تتعلق بتعليم الاراء التى تنتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامة . وتعرف بتدبير المدينة ، وتسمى علم السياسة . واما ان يكون ذلك التعلق بما تنتظم به المشاركة الانسانية الخاصة . وتعرف بتدبير المنزل ، واما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به حال الشخص الواحد فى زكاه نفسه ، ويسمى علم الاخلاق - وجميع ذلك انما تحقق صحة جملته بالبرهان النظرى ، وبالشهادة الشرعية ، ويحقق تفصيله وتقديره بالشرعية الالهية .

والغاية فى الفلسفة النظرية معرفة الحق ، والغاية فى الفلسفة العملية معرفة الخير .

وماهيات الأشياء قد تكون فى اعيان الأشياء ، وقد تكون فى التصور ، فيكون لها اعتبارات ثلاثة : اعتبار الماهية بما هي تلك الماهية غير مضافة الى أحد الوجودين وما يلحقها من حيث هي

كذلك ، واعتبار لها ، من حيث هي فى الأعيان ، فيلحقها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك ، واعتبار لها ، من حيث هي فى التصور ، فليحقتها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك ، مثل الوضع والعمل ، ومثل الكلية والجزئية فى الحمل ، والذاتية والعرضية فى الحمل ، وغير ذلك مما ستعلمه ، فإنه ليس فى الموجودات الخارجة ذاتية ولا عرضية حملا ، ولا كون الشيء مبتدأ ولا كونه خبرا ، ولا مقدمة ولا قياسا ، ولا غير ذلك - وإذا أردنا أن نتفكر فى الأشياء ونعلمها ، فنحتاج ضرورة الى أن ندخلها فى التصور ، فتعرض لها ضرورة الأحوال التى تكون فى التصور ، فنحتاج ضرورة الى أن نعتبر الأحوال التى لها فى التصور ، وخصوصا ونحن نروم بالفكرة أن نستدرك المجهولات ، وأن يكون ذلك من المعلومات - والأمور انما تكون مجهولة بانقياس الى الذهن لا محالة - وكذلك انما تكون معلومة بالقياس اليه - والحال والعارض الذى يعرض لها حتى نتقل من معلومها الى مجهولها ، هو حال وعارض يعرض لها فى التصور ، وان كان ما لها فى ذاتها أيضا موجودا مع ذلك ، فمن الضرورة أن يكون لنا علم بهذه الأحوال ، وانها كم هي ، وكيف هي ، وكيف تعتبر فى هذا العارض - ولأن هذا النظر ليس نظرا فى الأمور ، من حيث هي موجودة أحد نحوى الوجودين المذكورين ، بل من حيث ينفذ فى ادراك أحوال ذينك الوجودين ، فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء ، من حيث هي موجودة ، ومنقسمة الى الوجودين المذكورين ، فلا يكون هذا العلم عنده جزءا من الفلسفة ، ومن حيث هو نافع فى ذلك ، فيكون عنده آلة فى الفلسفة ، ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظرى ،

ومن كل وجه ، يكون ايضا هذا عنده جزءا من الفلسفة ، والة
لسائر أجزاء الفلسفة - وسنزيد هذا شرحا فيما بعد .

والمشاجرات التي تجرى فى مثل هذه المسألة فهى من الباطل
ومن الفضول : أما من الباطل ، فلأنه لا تناقض بين القولين ، فان
كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول ،
فان الشغل بأمثال هذه الاشياء ليس مما يجدى نفعا .

وهذا النوع من النظر هو المسمى علم المنطق ، وهو النظر فى
هذه الأمور المذكورة ، من حيث يتأدى منها الى اعلام المجهول .
وما يعرض لها من حيث كذلك لا غير (١) .

أقسام الحكمة بحسب المذهب المستور (١)

« ان العلوم كثيرة ، والشهوات لها مختلفة ، ولكنها تنقسم -
أول ما تنقسم - قسمين :

علوم لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله ، بل طائفة من
الزمان ثم تسقط بعدها ، أو تكون مغفولا عن الحاجة إليها
بأعيانها برهة من الدهر ثم يدل عليها من بعد .

وعلوم متساوية النسب الى جميع أجزاء الدهر ، وهذه
العلوم أولى العلوم بأن تسمى « حكمة » .

وهذه منها أصول ومنها توابع وفروع . وغرضنا هنا
هو فى الأصول . وهذه التى سميناها توابع وفروعها - فهى
كالطب والفلاحة ، وعلوم جزئية تنسب الى التنجيم وصنائع
أخرى لا حاجة بنا الى ذكرها .

وتنقسم العلوم الأصلية الى قسمين أيضا : فان العلم لا يغلو
اما أن ينتفع به فى أمور العالم الموجودة وما قبل العالم ، ولا
يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لعله يتوصل بها الى
علوم هى علوم أمور العالم وما قبله ، واما أن ينتفع به من حيث
يصير آلة لطالبه فإيا يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة فى
العالم وقبله .

١ - وهو تقسيم يعبر عن مذهبه الخاص الذى يستره عن علمه
جنهور طلاب الفاسفة ويوصى بان لا يذاع بين الناس ولا يطلع عليه
الا خاصة الخاصة انظر كتابنا ابن سينا ومذهبه فى النفس ص ٢٩

والعلم الذى يطلب ليكون آلة قد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى علم المنطق - ولعل له عند قوم آخرين اسما آخر ، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور . وإنما يكون هذا للعلم آلة فى سائر العلوم - لأنه يكون علما منبها على الأصول التى يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من العلوم باستعمال للمعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديا بالباحث الى الاحاطة بالمجهول . فيكون هذا العلم مشهرا الى جميع الانحاء والجهات التى تنقل الذهن من المعلوم الى المجهول ، وكذلك يكون مشيرا الى جميع الانحاء والجهات التى تضل الذهن وتوهمه استقامة ماخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك ، فهذا هو أحد قسمى العلوم .

وأما القسم الآخر - فهو ينقسم أيضا اول ما ينقسم قسمين ، لأنه اما أن تكون الغاية فى العلم تركيبة النفس مما ينسل لها من صورة المعلوم فقط . واما ان تكون الغاية ليس ذلك فقط ، بل وأن يعمل الشيء الذى انتقضت صورته فى النفس .

فيكون الأول تتعاطى به الموجودات لا من حيث هي أفعالنا وأحوالنا ، لنعرف أصوب وجود وقوعها منا وصدورها عنا ووجودها فينا ، والثانى يتلقت فيه لفت موجودات هي أفعالنا وأحوالنا لنعرف أصوب وجود وقوعها منا وصدورها عنا ووجودها فينا .

والمشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول (علما نظريا) ، لان غايته القصى نظر ، ويسمون الثانى منها (عمليا) لان غايته عمل .

وأقسام العلم النظرى أربعة : وذلك لأن الأمور اما مخالطة للمادة المعينة حدا وقواما ، فلا يصلح وجودها فى الطبع فى كل مادة ، ولا يعقل الا فى مادة معينة مثل الانسانية والعظمية ، وان كانت بحيث لا يمتنع الذهن ، فى أول نظرة ، عن أن يحلها كل مادة فيكون على سبيل من غلط الذهن بل يحتاج الذهن ضرورة فى الصواب أن تنصرف عن هذا التجويز ، ويعلم أن ذلك المعنى لا يحل مادة الا اذا حصل معنى زائد يهيئها له ، وهذا كالسواد والبياض فهذا من قبيل الموجودات والامور .

واما أمور مخالطة أيضا كذلك ، والذهن وان كان يحوج فى صحة تصور كثير منها الى الصاقه بما هو مادة اى جار مجرد المادة - فليس يمنع عنده وعند الوجود أن لا يتمين له جار مجرد المادة تصلح لأن تخالطه ما لم يمنع مانع وليس يحتاج فى الصلوح له الى معهد يخصه به مثل الثلاثية والثنائية من حيث هى متكونة ويعرض لها الجمع والتفريق . ومثل التدوير والتربيع وجميع ما لا يفترق وجوده ولا تصوره الى تعين مادة له ، وهذا قبيل ثان فى الأمور والموجودات .

واما أمور مباينة للمادة والحركة أصلا فلا تصلح لأن تخلط بالمادة ولا فى التصور العقلى الحق ، مثل الخالق الأول تعالى ، ومثل ضروب من الملائكة . وهذا قبيل ثالث من الموجودات .

واما أمور ومعان قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، فتكون فى جملة ما يخالط وفى جملة مالا يخالط ، مثل الوحدة والكثرة ، والكلى والجزئى والعللة والمعلول .

كذلك أقسام العلوم النظرية اربعة ، لكل قبيل علم - وقد جرت المادة بأن يسمى العلم بالقسم الاول « علما طبيعيا » ، وبالقسم الثانى « رياضيا » ، وبالقسم الثالث « الهيا » ، وبالقسم الرابع « كليا » ، وان لم يكن هذا التفصيل متعارفا - فهذا هو العلم النظرى -

وأما (العلم العملى) فمنه ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الانسان فى نفسه وأحواله التى تخصه ، حتى يكون سعيدا فى دنياه هذه وفى آخرته ، وفوم يخصون هذا باسم « علم الاخلاق » .

ومنه ما يعلم كيف يجب ان يجرى عليه امر المشاركات الانسانية لغيره ، حتى يكون على نظام فاضل : اما فى المشاركة الجزئية واما فى المشاركة الكلية ، والمشاركة الجزئية هى التى تكون فى منزل واحد ، والمشاركة الكلية هى التى تكون فى المدينة .

وكل مشاركة فانما تتم بقانون مشروع ، وبمتول لذلك القانون المشروع يراعيه ويعمل عليه ويحفظه ، ولا يجوز أن يكون المتولى لحفظ المقتن فى الامرين جمعيا انسان واحد ، فانه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى المدينة . بل يكون للمدينة مدير ، ولكل منزل مديبر اخر . ولذلك يحسن أن يفرد « تدبير المنزل » بحسب المتولى بابا مفردا ، و « تدبير المدينة » بحسب المتولى بابا مفردا ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حدة ، بل الأحسن أن يكون المقتن لما يجب أن يراعى فى خاصة كل شخص . وفى المشاركة الصغرى

وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو «النبي» .
وأما المتولى للتدبير وكيف يجب أن يتولى ، فالاحسن أن لا تدخل
بعضه فى بعض ، وإن جعلت كل تقنين بابا آخر ، فعلت ولا بأس
بذلك . لكنك تجسد الاحسن أن يفسرد العلم بالاخلاق والعلم
بتدبير المنزل والعلم بتدبير المدينة كل على حسدة ، وأن تجعل
الصناعة الشارعة وما ينبغى أن تكون عليه أمرا مفردا . وليس
قولنا : « وما ينبغى أن تكون عليه » مشيرا الى أنها صناعة ملفقة
مخترعة ليست من عند الله ولكل انسان ذى عقل أن يتولاها ،
كلا ، بل هي من عند الله ، وليس لكل انسان ذى عقل أن يتولاها .
ولا حرج علينا اذا نظرنا فى أشياء كثيرة - مما يكون من عند
الله - أنها كيف ينبغى أن تكون .

فلتكن هذه العلوم الاربعة أقسام العلم العملى ، كما كانت
تلك الاربعة أقسام العلم النظرى .

وليس من عزمنا أن نورد فى هذا الكتاب جميع أقسام العلم
النظرى والعلم العملى ، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم
هذا العدد : نورد منه « العلم الآلى » ، ونورد « العلم الكلى » ،
ونورد « العلم الالهى » ، ونورد « العلم الطبيعى الأسمى » ، ونورد
من العلم العملى القدر الذى يحتاج اليه طالب النجاة ، وأما العلم
الرياضى فليس من العلم الذى يختلف فيه .

والذى أوردناه منه فى « كتاب الشفاء » هو الذى نورده
ها هنا لو اشتغلنا بإيراده ، وكذلك الحال فى أصناف من العلم
العملى لم نورده ها هنا . وهذا هو حين نشستفل بإيراد « العلم
الآلى » الذى هو « المنطق » (١) .

٣ - الشهرستاني (م ٥٤٨ هـ)

« الفلسفة وأقسامها »

« الفلسفة باليونانية محبة الحكمة - والفيلسوف هو فيلاوسوفا ، و « فيلا » هو المحب و « سوفا » هو الحكمة أى هو محب الحكمة -

والحكمة قولية و فعلية ، أما الحكمة القولية ، وهى المقدية أيضا ، (فهى) كل ما يعقلها العاقل بالحد ، وما يجرى مجراه مثل الرسم والبرهان ، وما يجرى مجراه مثل الاستقراء ، فيمير عنه بهما - وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية - فالأول الأزلى لما كان هو الغاية والكمال فلا يفعل فعلا لغاية دون ذاته ، والا فتكون الغاية والكمال هو الحامل والأول محمول ، وذلك محال - فالحكمة فى فعله وقعت تبعا لكمال ذاته ، وذلك هو الكمال المطلق فى الحكمة - وفى فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصودا لكمال المطلوب ، وكذلك فى أفعالنا -

ثم ان الفلاسفة اختلفوا فى الحكمة القولية العقلية اختلفا لا يحصى كثرة ، والمتأخرون منهم خالفوا الأوانل فى أكثر المسائل - وكانت مسائل الاولين محصورة فى الطبيعيات والالهيات وذلك هو الكلام فى البارى والعالم - ثم زادوا فيها الرياضيات وقالوا : العلم ينقسم الى ثلاثة أقسام : علم « ما » ، وعلم « كيف » ، وعلم « كم » - فالعلم الذى يطلب فيه ماهيات الأشياء (لان سؤال « ما » هو سؤال عن الماهية أى عن حقيقة الشيء) هو العلم الالهى ، والعلم الذى يطلب فيه كميّات الأشياء (فى سؤال « كيف » هو) هو العلم الطبيعى ، والعلم الذى يطلب فيه كم

الأشياء (فى سؤال كل هو - عددا أو مساحة) هو العلم الرياضى سواء كانت الكميات مجردة عن المادة أو كانت مخالطة .

فأحدث بمدهم أرسطو طاليس الحكيم علم المنطق وعده آلة العلوم - والموضوع فى العلم الالهى هو الوجود المطلق، ومسألة البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود . والموضوع فى العلم الطبيعى هو الجسم ومسألة البحث عن أحوال الجسم من حيث هو جسم . والموضوع فى العلم الرياضى هو الأبعاد والمقادير، وبالجمله الكمية من حيث أنها مجردة عن المادة ، ومسألة البحث عن أحوال الكمية من حيث هى الكمية . والموضوع فى العلم المنطقى هى المعانى التى فى ذهن الانسان من حيث يتأدى بها الى غيرها من العلوم ، ومسألة البحث عن أحوال تلك المعانى من حيث هى كذلك « ١ .

نشأة الفلسفة عند اليونان

« فان الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم وغيرهم كالميال لهم - والحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة من الملطية وساميا (ساموس) وأثينة ، وهى بلادهم - وأما أسماؤهم فتاليس الملطى وانكسافورس وانكسييمانس وانيدكالس وقيتافورس وسقراط وأفلاطون . . وانما يدور كلامهم فى الفلسفة على ذكر وحدانية البارى تعالى واحاطته علما بالكائنات كيف هى ، وفى الابداع وتكوين العالم ، وأن المبادئ الأول

ما هي ، وكم هي ، وأن الماد ما هو ، ومتى هو . . . » (١)
٤ - القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد (م ٦٤٢ هـ)
حفظ العرب من الفلسفة

« وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم (أى العرب) الله عز وجل شيئاً منه ، ولا هياً طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به الا أبا يوسف بن اسحق الكندى » (٢)
٥ - ابن خلدون (م ٨٠٨ هـ)

تصنيف العلوم واشتغال العجم بها

« اعلم أن العلوم التى يخوض فيها البشر ويتداولونها فى الامصار تحصيلًا وتعلِيمًا على صنفين :

• صنف طبيعى للانسان يهتدى اليه بفكره .

• وصنف نقلى يأخذه عن وضعه .

والاول هى العلوم الحكمية الفلسفية ، وهى التى يمكن أن يقف عليها الانسان بطبيعة فكره ، ويهتدى بمدراكه البشرية الى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوده تعليمها ، حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو انسان ذو فكر .

والثانى العلوم النقلية الوضعية ، وهى كلها مستندة الى الخير عن الواضع الشرعى ، ولا مجال للعقل فيها الا فى الحاق

١ - الملل والنحل ج ٤ ص ٢٩ - ٣٠ .

٢ - طبقات الامم ص ٤٥ .

الفروع من مسائلها بالاصول (١) . . ومن الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الاسلاميية أكثرهم العجم ، لا من العلوم الشرعيية ولا من العلوم العقليية ، الا في القليل النادر . وان كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في لفته ومرباه ومشيخته ، مع أن الملة عربيية وصاحب شريعتها عربي . والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة . . والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين . . . » (٢)

انصراف العرب عن صناعة العلم والفلسفة الى السياسة والرئاسة

« فصارت هذه العلوم علوما ذات ملكات محتاجة الى التعليم ، فاندمجت في جملة الصنائع . وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضرة ، وان العرب ابعد الناس عنها ، فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد عنها العرب . . واما العرب الذين ادركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا اليها عن البداءة فشغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية وما دفعوا اليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم والنظر فيه ، فانهم أهل الدولة وأولوا سياستها . . مع ما يحلقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع ، والرؤساء أبدا يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجبر اليها . . واما العلوم العقليية أيضا فلم تظهر في الملة الا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه، واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بالعجم وتركها العرب وانصرفوا عن انتحالها ، فلم يجعلها الا الملمون من العجم شأن الصنائع كما قلنا . . » (٣)

١ - المقدمة ص ٤٣٥ .

٢ - المقدمة ص ٥٤٣ .

٣ - المقدمة ص ٥٤٤ - ٥٤٥ .

الفصل الثاني

« الصلة بين الدين والفلسفة »

الفصل الثانى
الصلة بين الدين والفلسفة
(- الفارابى (م ٣٣٩ هـ)

الاتفاق بين الدين والفلسفة فى الموضوعات والغاية

« فإله محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعبانها، وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات ، فانهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات . وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الانسان ، وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخر . . . وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية فان الملة تعطى فيه الاقناعات . و الفلسفة تتقدم بالزمان الملة » (١)

٢ - اخوان الصفا

(ظهرت تعاليمهم فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى بعد وفاة الفارابى)

الفلسفة أشرف صناعة بعد النبوة

« واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل انه أداة الفيلسوف ، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين ، أداة الفيلسوف أشرف الأدوات ، لأنه قيل فى حسد الفلسفة : انها التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية . واعلم

بأن معنى قولهم طاقة الانسان هو أن يجتهد الانسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقاويله ، ويتجنب من الباطل في اعتقاده ، ومن الخطأ في معلوماته ، ومن الرذاعة في أخلاقه ومن الشر في أعماله ، ومن الزلل في أعماله ، ومن النقص في صناعته . هذا هو معنى قولهم : التشبه بالاله بحسب طاقة الانسان . لأن الله عز وجل لا يقول الا الصدق . ولا يفعل الا الخير « (١)

٣ - أبو حيان التوحيدى (م ٤٠٣ هـ)

الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الاصحاء

« الشريعة طب المرضى ، والفلسفة طب الاصحاء . والانبيا يطبون للمرضى حتى لا يتزايـد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط ، وأما الفلاسفة فانهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعترهم مرض أصلا . وبين مدير المريض وبين مدير الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف، لأن غاية تدبير المريض أن ينتقل به الى الصحة هذا اذا كان الدواء ناجعا، والطبع قابلا . والطبيب ناصحا - وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة ، واذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل . وفرغه لها ، وعرضه لاقتنائها . وصاحب هذا الحال فائزا بالسعادة العظمية وقد صار مستعقلا للحياة الالهية ، والحياة الالهية هي الخلود والديمومة (والسرمدية) .

وان كسب من يبرأ من المرض يطب صاحبه الفضائل من جنس هذه الفضائل ، لأن احدهما تقليدية والأخرى برهانية ،

وهذه مظلونة وهذه مستيقنة ، وهذه روحانية ، وهذه جسمية
وهذه زمانية « (١)

٤ - ابن حزم (م ٤٥٦ هـ)

الاتفاق بين الفلسفة والشريعة في المقصد والغاية

« الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود من تعلمها ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد ، وحسن سياستها في المنزل والرعية - وهذا نفسه - لا غيره - هو الغرض من الشريعة - وهذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة » (٢)

٥ - الشهرستاني (م ٥٤٨ هـ)

(السعادة هي الغاية القصوى من الفلسفة)

« قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها ، وانما يكدر الانسان لينالها والوصول اليها ، وهي لا تنال الا بالحكمة ، فالحكمة تطلب اما ليعمل بها ، واما ليعلم فقط ، فانقسمت الحكمة الى قسمين : علمي وعمل - ثم منهم من قدم العمل على العلمي ومنهم من آخر ، فالقسم العمل هو عمل الخير ، والقسم العلمي هو علم الحق - قالوا : وهذان القسمان مما يوصل اليه بالعقل الكامل والرأى الراجح ، غير أن الاستمانة

١ - نقله أبو حيان التوحيدى من المسمى انظر كتاب الامتاع والمؤانسة

ج ٢ ص ١١

٢ - الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ١ ص ٦٤ .

بالقسم العملي منه بغيره أكثر . والأنبياء أيدوا بامداد روحانية لتقرير القسم العملي وبطرف ما من القسم العلمي ، والحكماء تعرضوا لامداد عقلية تقريراً للقسم العلمي وبطرف ما من القسم العملي . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لمقله كل الكون ويتشبه بالاله الحق تعالى بغاية الامكان ، وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وتنظم مصالح العباد ، وذلك لا يتأتى الا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخيل . فكل ما وردت به اصحاب الشرائع والمثل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة ، (١)

٦ - الغزالي (م ٥٠٥ هـ)

(الغرض من تأليف كتاب تهافت الفلاسفة)

« أما بعد فاني قد رأيت طائفة يعتقدون في انفسهم التميز عن الأتراب والنظرء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات ، واستحرقوا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقبوده ، بل خلموا بالكلية ربة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالأخرة هم كافرون ، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعى الفى كتقليد اليهود والنصارى ، اذ جرى على غير دين الاسلام نشوهم وأولادهم ، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم ، وغير بحث نظرى ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه ،

الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع بالخيالات المزخرفة
كلامع السراب ، كما اتفق لطوائف من النظار فى البحث عن
العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وانما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط
ويقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وأطناى طوائف من
متبعيهم وضلالهم فى وصف عقولهم ، وحسن أصولهم . ودقة
علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والالهية ،
واستبدادهم - لفرط الذكاء والفطنة - باستخراج تلك الامور
الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم - مع رزانة عقولهم وغزارة
فضلهم - منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان
والمثل ، وممتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ،
تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزا الى غمار الفضلام بزعمهم
وانخرطوا فى سلكهم ، وترفعا عن مسaire الجماهير والدهماء ،
واستنكافا من القناعة بأديان الآباء ، فلما بان اظهار التكليس فى
النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع فى تقليد الباطل ، جمال ،
وغفلة منهم عن أن الانتقال الى تقليد عن تقليد ، خرق وخيال ،
فاية رتبة فى عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق
المتقد تلقيدا بالتسارع الى قبول الباطل تصديقا دون أن يقبله
خيرا وتحقيقا ، والبله من العوام بمعزل من فضيحة هذه المهواة ،
فليس فى سجيبتهم حب التكليس بالتشبيه بذوى الضلالات ،
فالبله أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء ، والعمى أقرب الى
السلامة من بصيرة حواء .

فلما رأيت هذا العرق من حماقة نايبنا على هؤلاء الاغبياء ،
انتديت لتحريير هذا الكتاب ، ردا على الفلاسفة القدماء ، مبينا
تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم ، فيما يتعلق بالالهيات ،
وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراتهم ، التي هي على التحقيق
مضحك العقلاء ، وعبرة عند الاذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن
الجهال والدهماء ، من فتون العقائد والآراء ، هذا من حكاية
مذهبهم على وجهه ، ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليديا ، اتفاق كل
مرموق من الأوائل والأواخر على الايمان بالله واليوم الآخر .
وأن الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين ،
الذين لأجلهما يمث الاغبياء المؤيدون بالمعجزات ، وأنه لم يذهب
الى انكارهما الا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء
المكوسة ، الذين لا يؤبه لهم . ولا يعبا بهم فيما بين النظر ،
ولا يعدون الامن زمرة الشياطين الأشرار . وغمار الأغبياء
والأغمار ، ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليديا
يدل على حسن رأيه . ويشمر بفطنته وذكائه ، إذ يتحقق أن
هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما
قدفوا به من جنس الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون
برسله ، وأنهم اختبطوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا
فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل . ونحن نكشف عن فتون
ما انخدعوا به ، من التخاييل والأباطيل ، ونبين أن كل ذلك
تهويل ، ماوراء تحصيل ، والله تعالى دلى التوثيق ، لاظهار ما
قصدها من التحقيق .

ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام فى
الكتاب .

مقدمة أولى (اختلاف الفلاسفة)

ليعلم أن الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ، فان
خبطهم طوييل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم
متباعدة متدايرة ، فلنقتصر على اظهار التناقض فى رأى مقدمهم
الذى هو الفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فانه رتب علومهم
وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو
الاقرب الى أصول أهوائهم ، وهو « رسطاليس » ، وقد رد على
كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الالهى ،
ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق والحق
صديق ولكن الحق أصدق منه .

وانما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم
عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين . من غير تحقيق ويقين ،
ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية
والمنطقية ، ويستدرجون به ضمما المقول ، ولو كانت علومهم
الالهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ،
لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية .

ثم المترجمون لكلام « رسطاليس » لم ينفك كلامهم عن تحريف
وتبديل ، محوج الى تفسير وتاويل ، حتى اثار ذلك أيضا نزاعا
بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الاسلام ،
« الفارابى أبو نصر » و « ابن سينا » فنقتصر على ابطال مسا
اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما فى الضلال ، فان
ما هجرناه واستنكفنا من المتابعة فيه لا يمارى فى اختلافه ، ولا
يفتقر الى نظر طويل فى ابطاله ، فليعلم أنا مقتصرون على رد

مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين ، كى لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب .

مقدمة ثانية (اوجه الخلاف)

ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :
قسم : يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم - تعالى عن قولهم - جوهرًا ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم يقومه ، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز ، على ما اراده خصومهم .

ولسنا نخوض فى ابطال هذا ، لان معنى القيام بالنفس اذا صار متفقا عليه ، رجع الكلام فى التمييز باسم الجوهر عن هذا المعنى ، الى البحث عن اللفظة ، وان سوغت اللفظة اطلاقه ، ورجع جواز اطلاقه فى الشرع ، الى المباحث الفقهية ، فان تحريم اطلاق ولاسامى وابطاحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع .

ولعلك تقول : هذا انما ذكره المتكلمون فى المسفات ، ولم يورده الفقهاء فى فن الفقه ، فلا ينبغى أن تلتبس عليك حقائق الامور بالمعادات والمراسم ، فقد عرفت انه بحث عن جواز التلفظ صدق معناه على المسمى بسـه ، فهو كالبـحث عن جواز فعل من الافعال .

القسم الثانى : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل — صلوات الله عليهم — منازعتهم فيه ، كقولهم : ان الكسوف القمرى عبارة عن انحاء ضوء القمر يتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث انه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كرة ، والسماء محيط بها من الجوانب ، فاذا وقع القمر فى ظل الأرض ، انقطع عنه نور الشمس ، وكقولهم : ان كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما فى العقدتين على دقيقة واحدة .

وهذا الفن أيضا لسنا نخوض فى ابطاله ، اذ لا يتعلق به غرض ، ومن ظن أن المناظرة فى ابطال هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضيع أمره ، فان هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية ، لا يبقى معها ريب ، فمن يطلع عليها ، ويتحقق أدلتها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين ، وقدرهما ، ومدة بقائهما الى الانجلا ، اذا قيل له : ان هذا على خلاف الشرع ، لم يسترب فيه وانما يستريب فى الشرع ، وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه ، أكثر من ضرره ممن يطلعن فيه بطريقه ، وهو كما قيل : عدو عاقل خير من صديق جاهل .

فان قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان الشمس والقمر لايتان من آيات الله ، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فاذا رأيتم ذلك فافزعا الى ذكر الله والصلاة » ، فكيف يلائم هذا ما قالوه ؟ ، قلنا : وليس فى هذا ما يناقض ما قالوه ، اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف لموت أحد او لحياته ، والأمر

بالصلاة عنده . والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استجابيا ؟ .

فان قيل : فقد روى أنه قال فى آخر الحديث : « ولكن الله اذا تجلبى لشيء خضع له » ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلبى ، قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها ، وانما المروى ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحا ، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية ، فكم من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التى لا تنتهى فى الوضوح الى هذا الحد . وأعظم ما يفرض به الملاحدة ، أن يصرح ناصر الشرع ، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ، ان كان شرطه أمثال ذلك .

وهذا لأن البحث فى العالم عن كونه حادثا أو قديما ، ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة ، أو بسيطا أو مسدسا ، أم مثمنا ، وسواء كانت السموات وماتحتها ثلاث عشرة طبقة — كما قالوه — أو أقل أو أكثر ، فنسبة النظر فيه الى البحث الالهى ، كنسبة النظر فى طبقات البصلة وعددها ، وعدد حب الرمان . فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيفما كان .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول فى حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأيدان ، وقد أنكروا جميع ذلك .

فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه .

مقدمة ثالثة (منهج الغزالي فى الرد على الفلاسفة) :

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة ، وذن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقده مقطوعا بالزامات مختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكراميسية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق الباطنية واحدا عليهم ، فان سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم فمند الشدائد تذهب الأحقاد ، (١) .

٧ - ابن رشد (م ٥٩٥ هـ)

النظر فى الفلسفة والمنطق مباح بالشرع :

« فان الغرض من هذا القول أن نفحص ، على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ؟ »
أم محظور ؟ - أم مأمور به ، أما على جهة التندب ، وأما على جهة الوجوب ؟ -

فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شينا أكثر من النظر فى الموجودات ، واعتبارها ، من جهة دلالتها على الصانع ، أعنى من جهة ما هى مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة [بصنعتها] أتم كانت المعرفة بالصانع أتم -

وكان الشرع قد نذب الى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك ،
فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم اما واجب بالشرع ، واما مندوب
اليه .

فاما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب
معرفتها به ، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ،
مثل قوله [تعالى] (فاعتبروا يا أولي الأبصار) ، وهذا نص على
وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي والشرعي معا .
ومثل قوله تعالى : (أو لم ينظروا في ملكوت السموات
والأرض وما خلق الله من شيء) ، وهذا نص بالحث على النظر في
جميع الموجودات .

وأعلم الله تعالى أن ممن خصه بهذا العلم وشرفه به ابراهيم
عليه السلام ، فقال تعالى : (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت
السموات والأرض) الآية . . . وقال تعالى : (أفلا ينظرون الى
الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت) وقال : (ويتفكرون
فى خلق السموات والأرض) الى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى
كثرة .

(الشرع يحث على تعلم الفلسفة) :

واذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات ،
واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من : استنباط
المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه . وهذا هو القياس ، أو
بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلي .

وبين أن هذا النحو من النظر ، الذي دعا إليه الشرع وحث عليه ، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس ، وهو المسمى برهاننا .

وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان ، وكان من الأفضل ، أو الأمر الضروري ، لمن أراد أن يعلم الله ، تبارك وتعالى ، وسائر الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي ، والقياس الخطابي ، والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق ، وكم أنواعه ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، وذلك لا يمكن أيضاً الا ويتقدم فيعرف قبل ذلك اجزاء القياس التي منها تركيب ، أعني المقدمات وأنواعها .

فقد يجب على المؤمن بالشرع ، الممثل أمره بالنظر في الموجودات ، أن يتقدم ، قبل النظر ، فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل ، فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام ، وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي ، وأنواعه ، بل هو أحرى بذلك ، لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى : (فاعتبروا يساً أولى الأبصار ، وجوب معرفة القياس الفقهى ، فكم بالحرى والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي ٢٢ .

وليس لقائل أن يقول : ان هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة ، اذ لم يكن فى الصدر الأول - فان النظر أيضا فى القياس الفقهى ، وأنواعه ، هو شئ استنبط بمد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة - فكذلك يجب أن نمتد فى النظر فى القياس العقلى ، ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره .

بل وأكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى ، الا طائفة من الحشوية قليلة ، وهم محجوجون بالنصوص .

فاذا تقرر أنه يجب ، بالشرح ، النظر فى القياس العقلى ، وأنواعه ، كما يجب النظر فى القياس الفقهى ، فيبين أنه ان كان لم يتقدم أحدهم من قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه ، أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستمين فى ذلك المتأخر بالمتقدم ، حتى تكمل المعرفة به ، فانه عسير ، أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس ، من تلقائه ، وابتداء ، على جميع ما يحتاج اليه من ذلك - كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهى ، بل معرفة القياس العقلى أخرى بذلك .

وان كان غيرنا قد فحص عن ذلك ، فيبين أنه يجب علينا أن نستمين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك .

وسواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة ، فان الآلة التى تصح بها التذكية لا يعتبر فى صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة . وأعنى بغير المشارك : من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام .

وإذا كان الأمر هكذا ، وكان كل ما يحتاج اليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدياء أتم فحص ، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا الى كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك ، فان كان كله صوابا قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه .

فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر ، وحصلت عندنا الآلات التى بها تقدر على الاعتبار فى الموجودات ، ودلالة الصنعة فيها - فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع - فقد يجب أن نشرح فى الفحص عن الموجودات ، على الترتيب والنحو الذى استفدناه من صناعة المرفة بالمقاييس البرهانية .

ويين أيضا أن هذا الغرض انما يتم لنا فى الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد ، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم ، على مثال ما عرض فى علوم التعاليم فانه لو فرضنا صناعة الهندسة ، فى وقتنا هذا ، معدومة ، وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورام انسان واحد ، من تلقاء نفسه ، أن يدرك مقادير الأجرام السماوية . وأشكالها ، وأبعاد بعضها عن بعض ، لمسا أمكنه ذلك - مثل أن يعرف قدر الشمس مع الأرض ، وغير ذلك من مقادير الكواكب ، ولو كان أذكى الناس طبعا ، الا بوحى أو شيء يشبه الوحى .

بل لو قيل له : ان الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفا ، أو ستين ، لعد هذا القول جنونا من قائله ، وهذا شيء قد قام عليه البرهان فى علم الهيئة قياما لا يشك فيه من هو من أهل ذلك العلم .

وأما الذى أحوج فى هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم ، فهذه صناعة أصول الفقه ، والفقه نفسه ، لم يكمل النظر فيها الا فى زمن طويل ، ولورام انسان اليوم ، من تلقاء نفسه ، أن يقف على جميع الحجج التى استنبطها النظار من أهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وضعت المناظرة فيها بينهم فى معظم بلاد الاسلام ، ما عدا المغرب لكان أهلا أن يضحك منه ، لكون ذلك ممتما فى حقه ، مع وجود ذلك مفروضا منه ، وهذا أمر بين بنفسه ، ليس فى الصنائع العلمية فقط ، بل وفى العملية فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع ، وهى الحكمة •

وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب علينا ان ألقينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا فى الموجودات ، واعتبارا لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناهم منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم •

فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها - وهو الذى جمع أمرين :

أحدهما : ذكاه الفطرة •

والثانى : العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس ، الى

معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى .

الفلسفة بريئة ممن يزيغون عن منهاج الشرع :

وليس يلزم من أنه ان غوى غاو بالنظر فيها ، وزل زال ، اما من قبل نقص فطرته ، واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، او انه لم يجد معلما يرشده الى فهم ما فيها ، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه ، أو أكثر من واحد منها ، أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها ، فان هذا النحو من الضرر الداخلى من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات ، وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذى أمره بسقى العسل اخاه لاسهال كان به فتزيد الاسسهال به لما سقاء العسل ، وشكا ذلك اليه : « صدق الله ، وكسذب بطن أخيك » .

بل نقول : ان مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها ، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها ، مثل من منع العطشان شرب الماء الجارد العذب حتى مات من العطش ، لأن قوما شرقوا به فماتوا ، فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش أمر ذاتى وضرورى .

وهذا الذى عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع ، فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلته تورعه ، وخوضه فى

الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم انما تقتضى ،
بالذات الفضيلة العملية .

فاذا لا يبعد أن يمرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة
المعملية ما عرض فى الصناعة التى تقتضى المعملية .

تفاوت الناس فى التصديق :

وإذا تقرر هذا كله، وكنا نعتقد ، ممشر المسلمين، أن شريعتنا،
هذه الالهية ، حق ، وأنها التى نبهت على هذه السمادة ، ودعت
اليها ، هى المعرفة بالله عز وجل ، وبمخلوقاته ، فان
ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته
من التصديق ، وذلك أن طباع الناس متفاوتة فى التصديق فمنهم
من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق
صاحب البرهان بالبرهان اذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم
من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان
بالأوقاويل البرهانية .

وذلك أنه لما كانت شريعتنا ، هذه الالهية ، قد دعت الناس من
هذه الطرق الثلاث ، عم التصديق بها كل انسان ، الا من جردها
عنادا بلسانه ، أو لم يتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى،
لاغفاله ذلك من نفسه .

ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الأحمر
والأسود أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى ، وذلك
صريح فى قوله تعالى : (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحننة ، وجادلهم بالتى هى أحسن) .

(الفلسفة حق والشريعة حق) :

وإذا كانت هذه الشريعة حقا ، وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا ، معشر المسلمين ، نعلم ، على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

وإذا كان هذا هكذا ، فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون : قد سكت عنه الشرع أو عرف به .

فإن كان قد سكت عنه ، فلا تمارض هنسالك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي .

وان كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه ، أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هنالك ، وان كان مخالفا طلب هنالك تأويله .

(درجة اليقين في الشريعة والفلسفة) :

ومعنى التأويل : هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببيه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عيَّدت في تعريف أصناف الكلام والمجازى .

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية ، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان ؟؟ فان الفقيه انما عنده قياس ظني ، والعارف عنده قياس يقيني .

ونحن نقطع قطما أن كل ما أدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول .

بل نقول : انه ما من منطوق به في الشرع ، مخالف يظاهاه لما أدى إليه البرهان الا اذا اعتبر وتصفت سائر أجزائه ، وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهاه لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد ، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهاها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهاها بالتأويل ، واختلفوا في المآول منها من غير المآول ، فالأشعريون ، مثلا ، يتأولون آية الاستواء ، وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهاه .

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائعهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما وإلى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » الى قوله : (والراسخون في العلم) (١) .

(١) آل عمران (٣) : ٧ . وجلة الآية (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات ، هن أم الكتاب ، وآخر متشابهات ، فلما الذين في تأويلهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم)

فان قال قائل : ان فى الشرع اشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها - واشياء على تاويلها ، واشياء اختلفوا فيها . . . فهل يجوز أن يؤدى البرهان الى تاويل ما اجمعوا على ظاهره ؟؟ - او ظاهر ما اجمعوا على تاويله ؟ .

قلنا : أما لو ثبت الاجماع بطريق يقينى لسم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح .
ولذلك قال أبو حامد ، وأبو المعالي ، وغيرهما من أئمة النظر . انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التاويل فى أمثال هذه الأشياء .

وقد يدل على أن الاجماع لا يتقرر فى النظريات بطريق يقينى ، كما يمكن أن يتقرر فى العمليات ، انه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع فى مسألة ما فى عصر ما ، الا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا ، وأن يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا ، أعنى معلوما أشخاصهم . ومبلغ عددهم ، وأن ينقل اليانا فى المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن ، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتف عن أحد ، وأن الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة .

وأما وكثير من المصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ، ولا يقدر على فهمه ، مثل ماروى عن البخارى عن على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، أنه قبيل :

حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ١٩ ،
ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف .

ككيف يمكن أن يتصور اجماع منقول اليينا عن مسألة من
المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار
من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بتحقيقها
جميع الناس ؟؟ - -

وذلك بخلاف ما عرض فى العمليات ، فان الناس كلهم يرون
افشاءها لجميع الناس على السواء ، ويكتفى فى حصول
الاجماع فيها بأن تنتشر المسألة ، فلا ينقل اليينا فيها خلاف ، فان
هذا كاف فى حصول الاجماع فى العمليات ، بخلاف الأمر فى
العمليات .

(نقص دعاوى الغزالي) :

فان قلت : فاذا لم يجب التكفير بخسرق الاجماع فى
التأويل اذ لا يتصور فى ذلك اجماع ، فما تقول فى الفلاسفة
من أهل الاسلام ، كأبى نصر ، وابن سينا ، فان أبى حامد قد قطع
بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت ، فى ثلاث مسائل :

فى القول بقديم العالم

وبأنه ، تعالى ، لا يعلم الجزئيات ، تعالى عن ذلك .

وفى تأويل ما جاء فى حشر الأجساد وأحوال المعاد .

قلنا : الظاهر من قوله فى ذلك ، أنه ليس تكفيره اياهما فى
ذلك قطعا ، اذ قد صرح فى كتاب التفرقة أن التكفير بخرق
الاجماع فيه احتمال .

وقد تبين من قولنا أنه ليس يمكن أن يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل ، لما روى عن كثير من السلف الأول ، فضلا عن غيرهم ، أن هاهنا تأويلات لا يجب أن يفصح بها إلا من هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم ، لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى : (والراسخون في العلم) ، لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم ، وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به ، وهذا إنما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان ، وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل ، فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان به لا من قبل البرهان .

فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم . فيجب أن يكون بالبرهان ، وان كان بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل ، لأن الله ، (عز وجل) قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقة ، والبرهان لا يكون الا على الحقيقة .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات ، التي خص الله العلماء بها ، اجماع مستفيض ، وهذا بين بنفسه عند من أنصف .

١ - (اخطأ الغزالي فهم دعوى الفلاسفة في العلم الالهي) :

والى هذا كله ، فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من أنهم يقولون : انه ، تقدس وتعالى ، لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أنه تعالى ، يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله ، سبحانه

بالوجود على مقابل هذا ، فانه علة للمعلوم الذى هو الموجود ،
فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات المتقابلات
وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل .

فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والعلم القديم ، فهو مقول
باشتراك الاسم المحض ، كما يقال ، كثير من الأسماء على
المتقابلات مثل : الجلل ، المقول على العظيم والصغير ، والصريم
المقول على الضوء والظلمة . ولهذا ليس ما هنا حد يشمل
العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا .

وقد أفردنا فى هذه المسألة قولا حركنا اليه بعض أصحابنا .
وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون : انه سبحانه ، لا يعلم
بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن
الانذارات بالجزئيات الحادثة فى الزمان المستقبل ، وأن ذلك
العلم المنذر يحصل للانسان فى النوم من قبل العلم الأزلى المدير
للكل ، والمستولى عليه .

وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات ، فقط . على النحو الذى
نعلمه نحن ، بل ولا الكليات . فان الكليات الملوثة عندنا معلومة
أيضا عن طبيعة الموجود ، والأمر فى ذلك العلم بالعكس .
ولذلك ما قد أدى اليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف
بكلى أو بجزئى ، فلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة ، أعنى فى
تكفيرهم أولا تكفيرهم .

٢ - (وأخطأ فهم دعوى قدم العالم) :

وأما مسألة قدم العالم ، أو حدوثه ، فان الاختلاف فيها عندى
بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن

يكون راجعا للاختلاف فى التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء -
وذلك أنهم اتفقوا على أن هـا هنا ثلاثة أصناف من الموجودات -
طرفان ، وواسطة بين الطرفين - فاتفقوا فى تسمية الطرفين ،
واختلفوا فى الواسطة -

فأما الطرف الواحد : فهو موجود وجد من شىء غيره ، وعن
شىء ، أعنى عن سبب فاعل ، ومن مادة ، والزمان متقدم عليه ،
أعنى على وجوده -

وهذه هى حال الأجسام التى يدرك تكونها بالحس ، مثل تكون
الماء والهواء ، والأرض ، والحيوان ، والنبات ، وغير ذلك -
فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع ، من القدماء
والأشعريين على تسميتها محدثة -

وأما الطرف المقابل لهذا ، فهو : موجود لم يكن من شىء ، ولا
عن شىء ، ولا تقدمه زمان -

وهذا ، أيضا ، اتفق الجميع ، من الفرقتين ، على تسميته
قديما - وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله ، تبارك وتعالى ،
الذى هو فاعل الكل ، وموجده ، والحافظ له ، سبحانه وتعالى
قدره -

وأما الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين : فهو
موجود لم يكن من شىء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شىء
أعنى عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره -

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للمالم ، فان المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام ، وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل . وانما يختلفون في الزمان الماضي ، والوجود الماضي ، فالتكلمون يرون أنه متناه ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وارسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل .

فهذا الوجود الآخر ، الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبهها من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث ، سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثا . وهو ، في الحقيقة ، ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا ، فان المحدث الحقيقي فإد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سماه محدثا أزليا ، وهو أفلاطون وشيعته . لكون الزمان متناها عندهم من الماضي .

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد، حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فان الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الناية من التباعد ، أعنى أن تكون متقابلة ، كما ظن المتكلمون في هذه المسألة ، أعنى أن اسم القدم والحدوث ، في العالم بأسره ، هو من المتقابلة - وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك .

وهذا كله ، مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع ، فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في

الأبناء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعنى غير منقطع - وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضى ، بظاهرة ، أن وجودا قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان ، أعنى المقترون بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) ، يقتضى أيضا ، بظاهرة ، أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود - وقوله تعالى : (ثم استوى الى السماء وهى دخان) ، يقتضى ، بظاهرة ، أن السماوات خلقت مع شيء -

والتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا ، فى العالم ، على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فانه ليس فى الشرع أن الله كان موجودا مع عدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا ، فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الاجماع اتعقد عليه ١٩ -

والظاهر الذى قلناه ، من الشرع ، فى وجود العالم ، قد قال به فرقة من الحكماء ، ويشبهه (أن يكون) المختلفون فى تأويل هذه المسائل العويصة : اما مصيبين ماجورين ، واما مخطئين معذورين ، فان التصديق بالشئ من قبل الدليل القاسم فى النفس هو شئ اضطرارى لا اختيارى ، أعنى أنه ليس لنا أن لا نصدق ، أو نصدق ، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم -

وإذا كان مع شرط التكليف الاختيار ، فالصدق بالخطا من قبل شبهة عرضت له ، إذا كان من أهل العلم معذور ، ولذلك قال عليه السلام : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فليس عليه أجران ، وإذا

أخطأ فله أجر ، - وأى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود بأنه كذا ، أو ليس بكذا ؟؟ -

وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل ، وهذا الخطأ المصنوع عنه فى الشرع إنما هو الخطأ الذى يقع من العلماء إذا نظروا فى الأشياء المويصلة التى كلفهم الشرع النظر فيها .

وأما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف من الناس ، فهو آثم محض ، وسواء أكان الخطأ فى الأمور النظرية أو العملية .

فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة إذا أخطأ فى الحكم لم يكن معذورا ، كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور ، بل هو إما آثم وإما كافر .

وإذا كان يشترط فى الحاكم فى الحلال والحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد وهى : معرفة الأصول ، ومعرفة الاستنباط مع تلك الأصول بالقياس ، فكم بالحرى أن يشترط ذلك فى الحاكم على الموجودات ، أعنى أن يعرف الأوائىل العقلية ، ووجه الاستنباط منها .

وبالجملة . . فالخطأ فى الشرع على ضربين :

أما خطأ يمدر فيه من هو من أهل النظر فى ذلك الشيء الذى وقع فيه الخطأ ، كما يمدر الطبيب الماهر إذا أخطأ فى صناعة الطب ، والحاكم الماهر إذا أخطأ فى الحكم ، ولا يمدر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن .

واما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس، بل ان وقع فى مبادئ الشريعة فهو كفر ، وان وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة ، وهذا الخطأ هو الخطأ الذى يكون فى الأشياء التى تفضى جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها ، فتكون معرفة - ذلك الشيء بهذه الجهة ، ممكنة للجميع ، وهذا مثل الاقرار بالله ، تبارك وتعالى ، وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخرى .

وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدى اليها أصناف الدلائل الثلاثة ، التى لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته ، أعنى : الدلائل الخطائية ، والجدلية ، والبرهانية .

فالجاحد لأمثال هذه الأشياء، اذا كانت أصلا من أصول الشرع، كافر ، معاند بلسانه دون قلبه ، أو بقلته عن التعرض الى معرفة دليلها ، لأنه ان كان من أهل البرهان ، فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وان كان من أهل الجدل فبالجدل ، وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة - ولذلك قال عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله . ويؤمنوا بى » . يريد بأى طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاثة .

واما الأشياء التى لثقتها لا تعلم الا بالبرهان ، فقد تلتطف الله فيها لمباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان، اما من قبل فطرم، واما من قبل عاداتهم ، واما من قبل عدمهم أسباب التعلم ، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها ، ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال، اذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع ، أعنى الجدلية والخطائية .

وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع الى : ظاهر ، وباطن ، فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى الا لأهل البرهان .

وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة .

وإذا اتفق ، كما قلنا ، أن نعلم الشيء بنفسه ، بالطرق الثلاث ، لم نحتاج أن نضرب له أمثالا ، وكان على ظاهره ، لا يتطرق اليه تأويل ، وهذا النحو من الظاهر ان كان في الأصول فالتأويل له كافر ، مثل من يمتد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء ، وأنه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان الا وجوده المحسوس فقط .

وإذا تقرر هذا ، فقد ظهر لك من قولنا أن ها هنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله ، فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة .

وها هنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان لسه وإخراجه عن ظاهره كفر ، في حقهم ، أو بدعة ، ومن هذا الصنف آية الاستواء ، وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء اذا أخبرته أن الله في السماء : « اعتقها فانها مؤمنة » . اذ كانت ليست من أهل البرهان .

والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل ، أعنى (أنهم) لا يصدقون بالشئ الا من جهة ما يتخيلونه ، يمسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا الى شئ متخيل .

ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان ، وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الأول قليلا في النظر بانكار اعتقاد الجسمية ، ولذلك كان الجواب لهؤلاء في امثال هذه ، انها من التشابهات ، وان الوقت في قوله تعالى : (وما يعلم تأويله الا الله) (١) .

وأهل البرهان ، مع أنهم مجمعون ، في هذا الصنف ، أنه من المؤول ، فقد يختلفون في تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان .

وها هنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين ، يقع فيه شك ، فيلحقه قوم ممن يتعاملى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء ، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهاه والمخطئ في هذا معذور ، أعنى من العلماء .

٣ - (وأخطأ فهم دعوى المعاد) :

فان قيل : فاذا تبين أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب ، فمن أى هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله ؟؟ .

فتقول : ان هذه المسألة ، الأمر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه ، وذلك أنا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان ، يقولون : ان الواجب حملها على ظواهرها اذ كان ليس ها هنا برهان يؤدي الى استعالة الظاهر فيها ، وهذه طريقة الأشعرية •

وقوم آخرون أيضا ممن يتماطى البرهان يتأولونها ، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافا كثيرا ، وفي هذا الصنف أبو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ، ومنهم من يجمع فيها التأويلين ، كما فعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه •

ويشبه أن يكون المخطيء في هذه المسألة ، من الملمم ، معذورا ، والمصيب مشكورا ، أو ماجورا ، وذلك اذا اعترف بالوجود ، وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل ، أعنى في صفة المعاد ، لا في وجوده ، اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود ، وانما كان جسد الوجود في هذه كفرا ، لأنه في أصل من أصول الشريعة ، وهو مما يقع التصديق به بالطرق الثلاثة المشتركة للأحمر والأسود •

وأما من كان من غير أهل العلم ، فالواجب في حقه حملها على ظواهرها ، وتأويلها في حقه كفر ، لأنه يؤدي الى الكفر •

ولذلك ما نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر ، فالتأويل في حقه كفر ، لأنه يؤدي الى الكفر ، فمن أقضاه له من أهل التأويل ، فقد دعاه الى الكفر ، والداعى الى الكفر كافر ، ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من

هو من أهل البرهان ، فأما اذا أثبتت فى غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشرعية والخطابية أو الجدلية ، كما يصنعه أبو حامد ، فخطر على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل انما قصد خيرا ، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ، ولكنه كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم ، وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما ، ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه .

والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب فى كتبه ، بل هو مع الأشعرية أشعري ، ومع الصوفية صوفى ، ومع الفلاسفة فيلسوف ، وحتى أنه كما قيل :

يوما يمان اذا لقيت ذا يمن وان لقيت معديا فعدنان

والذى يجب على أئمة المسلمين : أن ينهوا عن كتبه التى تتضمن هذا العلم ، الا من كان من أهل العلم ، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها ، وان كان الضرر الداخلى على الناس من كتب البرهان أخف ، لأنه لا يقف على كتب البرهان ، فى الأكثر ، الا أهل الفطر الفاتقة ، وانما هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية ، والقراءة على غير ترتيب ، وأخذها من غير معلم ، ولكن منعها ، بالجملة ، صاد لما دما اليه الشرع ، لأنه ظلم لأفضل أصناف الناس ، ولأفضل أصناف الموجودات .

وإذا كان العدل فى أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معداً لمعرفتها على كنهها ، وهم أفضل أصناف الناس ،

فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور فى حقه ، الذى هو
الجهل به ، ولذلك قال تعالى : (ان الشرك لظلم عظيم) .

فهذا ما رأينا أن ثبته فى هذا الجنس من النظر ، أعنى التكلم
بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل فى الشريعة .

ولولا شهرة ذلك عند الناس ، وشهرة هذه المسائل التى
ذكرناها ، لما استجزنا أن نكتب فى ذلك حرفا ، ولا أن نعتذر
فى ذلك لأهل التأويل بمنذر ، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر فى
كتب البرهان . . والله الهادى والموفق للصواب .

الاتفاق بين الشرع والفلسفة فى القصد والغاية :

ويتبنى أن تعلم أن مقصود الشرع انما هو تعليم العلم
الحق ، والعمل الحق .

والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات
على ما هى عليه ، وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة
الأخروية والشقاء الأخروى .

والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة ، وتجنب
الأفعال التى تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هى التى
تسمى العلم العملى « (١) » .

الفصل الثالث

المعرفة

حقيقة المعرفة وامكانها والسبل المؤدية بها

الفصل الثالث

المعرفة

حقيقة المعرفة وامكانها والسبل المؤدية لها

١ - القاضي عبد الجبار (م ٤١٥ هـ)

بيان حقيقة العلم والمعرفة

« اعلم أن العلم هو المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم الى ما تناوله ، وبذلك ينفصل من غيره ، وان كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم الا اذا كان اعتقادا ، ممتقده على ما هو به واقعا على وجه مخصوص - لكن هذه الصفات لما جاز أن يحصل عليها ولا يكون علما ، وجاز أن يشاركه فيها غيره ، وكان فيها ما لا يرجع الى نفس العلم وانما يرجع الى وجوه تعلم به ، لم يجب أن تدخل فى حد العلم ، لأن من حق الحد أن يفيد ما يبين به المحدود من غيره - ولذلك لا يجوز أن يعد اللون بأنه عرض وتصير للمحل به هيئة تشاهد بالعين عليها - ولا يجوز أن يعد كون العالم عالما ، بأنه الحى الذى يختص بالحال التى معها قد يصح الفعل المحكم منه ، لأن كونه حيا ، وان كان لا بد منه ، فلا يجب ادخاله فى جملة الحد - ولولا أن الأمر كما قلناه ، لم يمتنع أن تدخل فى الحد كل مقدمة قد يشارك المحدود فيها غيره - وبطلان ذلك ظاهر »

فاذا صح ذلك ، فيجب أن يعد العلم بما قدمناه - وهذا هو

الذى اختاره شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله .

ولا يبعد ، فيما ذكره شيخنا أبو علي وأبو هاشم ، رحمهما الله ، من أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به . إذا دفع على وجه ، وإن اختلفا في العبارة عن ذلك ، أن يكون هذا مقصدهما . لأنهما قد بينا ، في غير موضع ، أن الحد يجب أن يتناول ما به يبين المحدود من غيره . لكنهما لما علما أن المقصد بالحد الكشف عن الفرض ، لم يمتنع عندهما في كثير من الحدود أن يكون الأولى فيه ذكر مقدمات له . كما أنه لا يمتنع في كثير منها أن يضم إليه غيره مما لو حذف لا ستغنى عنه . أو لا نراهم يقولون ، في حد الحي : أنه الذي يصح كونه عالما قادرا . ولو اقتصروا على أحدهما ، لصح . لكن ذكرهما جميعا ، لما كان أكشف في بابه ، كان ذلك أولى . ولذلك قالوا : إن حد العالم أن يصح الفعل المحكم منه ، إذا كان قادرا عليه مع السلامة . وقد علمنا أن كونه قادرا : وما شاكله ، لا يحتاج إليه فيما به يبين العالم من غيره . لكن الذي جعلوه حدا في العالم ، لما كان لا يمكن إلا في القادر ، ذكروه .

وعلى هذا الوجه قلنا ، في القبيح : أنه ما إذا وقع من فاعله ، مع تمكنه من التحرز منه ، يستحق الذم . فذكرنا ، في جملة حده ، استحقاق الذم الراجع إلى فاعل القبيح . لكن لما كان إنما يستحقه لأمر يرجع إلى نفس القبيح ، لم يمتنع ذكره على جهة الكشف .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : إن كثيرا مما نقصد تحديده لا نجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك المعنى ، فتحتاج إلى ذكر أحكام تتعلق به ، وأحوال ترجع إليه . وجعل من هذه الجملة حد القادر وغيره من صفات الحي . وألحق به حد الالجام . ومنها ما يمكن أن تلخص العبارة عنه ، ومثله بالمتحرك ، والأسود ، وغيرهما . وهذا مما لا بد منه في الحدود ، لأن المقصد بها الإبانة

عن الأغراض . فكما أن المفسر لغيره ، قد يجور أن يتصرف في تفسيره بسبب ما يعلمه صلاحا من زيادة ونقصان واطالة أو ايجاز ، فكذلك لا يمتنع في الحدود مثله .

فلذلك نرى شيوخنا ، رحمهم الله ، في الحدود التي يذكرونها في هذا الباب ، تختلف طرائقهم فيها . وانما يجب أن تفسر الحدود بما لا يقتضى فيه الجهل بالحدود وحصره ، بأن يلزم عليه أن يدخل فيه ما ليس منه ، وان يخرج عنه ما هو منه . فاما لم يلزم عليه ذلك ، وانما ذكر القاصد الى ذكر الحد ما يظن أن ينكشف به ، فالعيب له غير لازم . فلذلك صح ان يعد شيوخنا العلم بما ذكروه ، من قولهم : انه اعتقاد الشيء على ما هو به ، مع سكون النفس الذي يختص به العلم ، وعلموا أن هذه المباراة لا تنكشف لكل أحد ، لم يروا الاقتصار عليها جائزا ، فقرنوا بها ما ذكرناه ، من أن العلم متى حد بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به على وجه يقتضى سكون النفس فقد جعل معلولا بملتين ، لا يلزم على ذلك . لأن الذي يجب أن يبطل فيه ، أن يعمل الشيء بعلة ما تتعلق بالمعاني ، فاما ما يتعلق بالمبارات ، فغير ممتنع ولم يقولوا : انه انما سار علما ، ومخالفا لغيره من الاعتقادات ، لهذين الوجهين ، حتى يلزم ما ذكرناه .

وكل ذلك يبين أن مقصدهم ، رحمهم الله ، صحيح . وان كان الأولى ما ذكرناه بدوا . ومتى خفى الغرض بما ذكرناه أولا ، وجب أن يكشف بذكر الأحكام ، ووصف هذا الاعتقاد الذي هو علم ، ومفارقتة لما ليس بعلم ، فتكون الزيادة والنقصان داخلين في تفسير ما جعلناه حدا ، لا في نفس الحد ، من حيث كان المقصد بالتحديد حصر المحدود وابطائه من غيره ، على وجه لا يلتبس به

ما ليس منه ، ولا يخرج عنه ما هو منه ، فلذلك يتكلف الانسان في الحد لأخص العبارات ، وأجمعها للمعنى المقصود ، وأبينها في ابانة الفرض . والكلام في جميع ذلك يتعلق بالعبارة ، وان صح في كثير من المواضع أن يتصل بالمعنى . وهذا المعنى الذى يقتضى سكون النفس يسمى معرفة ، كما يسمى علما ، ولا فصل بين فائدة هذين ، فلذلك يسمى كل عالم عارفا ، ولا معتبر بالمجاز في هذا الباب . فليس لأحد أن يقول ، اذا استعمل أحدهما على جهة التوسع في غير ما استعمل الآخر فيه : فيجب أن لا يصح ما ذكرتموه وقد يسمى دراية، ولذلك يسمى العالم داريا . والشاعر قد قال : اللهم لا أدري ، وأنت الدارى .

ولا معتبر ، في هذا الباب ، بقلّة الاستعمال ، اذا لم يقتض ذلك المدول بالاسم عن بابه . ويسمى العلم تبينا وتحققا واستبصارا ، اذا كان مستدركا بعد شك . ولذلك لا يوصف تعالى بأنه متبين ، ولا يوصف الواحد منا بأنه تبين وجود نفسه ، وكون السماء فوقه ، لما كان معنى من الارتياب لا يصح فيه . ويوصف بأنه فهم وفقه وفطنة ، اذا كان علما بمعنى الكلام أو ماشاكلة . وعلى هذا الحد ، يقال ، فى الانسان : شمر بكذا ، اذا فطن به . فأما الحس ، فانما نعبر به عن أول العلم بالمدركات ، عند شيخنا أبى على ، رحمه الله . ولذلك يقال : حسست بالحمى ، ولا يقال : حسست بأن الله واحد . وان كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، يختار فى ذلك أن يعبر به عن ادراك الشيء بألة ، ولذلك لا يوصف تعالى بأنه يحس ، وان كان يوصف بأن يدرك .

فأما وصف العلم بأنه عقل ، فقد بينا أن الغرض به التشبيه لعقل الناقة من وجهين . وأصل استعماله فيه مجاز ، فلذلك لم يستعمل في جميع العلوم ، وكذلك وصف العلم بأنه احاطة وادراك . لأن الانسان وان كان يقول : أدركت معنى كلامك ، بمعنى علمته واحطت علما بما ذكرته ، فذلك توسع ، لأن حقيقة الادراك ترجع الى ما يختص به الشيء مما يجوز على السامع والعالم ، والاحاطة تختص بالأجسام التي يصح فيها أن تحتوى على غيرها .

فأما وصف العلم بأنه وجود ، فقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : أنه حقيقة فيما جرى عليه ، لأنهم يصفون العارف لموضع ضالته أنه وجدها . وقال : لهذا يجوز أن يوصف تعالى ، فيما لم يزل ، بأنه واحد ، وأنه يعد الأشياء ، من حيث كان عالما بها ، وان كان قد يستعمل في غير هذا الوجه أيضا .

وقد اختلف الناس في حد العلم اختلافا متباينا . فقال بعضهم : ان العلم بالمعلوم هو الاحاطة به ، ومنع أن يوصف تعالى بأنه يعلم ، من حيث لم يجز أن يحاط به . وهذا باطل ، لأن حقيقة الاحاطة انما تصح في الأجسام الحاوية لما يحصل وسطا لها ، والعلم وأن كان يتعلق بالمعلوم ، فإنه لا يختص به هذا الاختصاص ، ولهذا يصح أن يعلم به المبدوم والموجود ، ولا فارق بين من قبيل ، في العلم : أنه احاطة للمعلوم ، وبين من قال مثله في الإرادة وسائر ما يتعلق بغيره من المعاني .

وقال بعضهم ، في العلم : أنه افتقاد الشيء على ما هو به ، وهذا بعيد . لأن الميخت والمقلد قد يعتقدان الشيء على ما هو به ، ولا يكونان عالمين . ولذلك يجدان حالهما كحال الظان والمضال .

وقد ثبت عن أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك ، اذا كان قاطعا على ما علمه ، لا يعتريه الشك والتجويز .

وقد بينا من قبل ، أن العلم لا يجوز أن يحد بالأمر السندي شاركة فيه ما ليس بعلم ، وانما يجب أن يحد بما يبين به من غيره .

وقد أنكر بعضهم أن يوصف العلم بأنه اعتقاد على الحقيقة . لأن الماقل يحكم ما عرفه ، كاحكام من يعقد الحبل والخيط بالمقد المحكم . وهذا ، وان لم يبعد أن يكون الأصل فيه ما قاله ، فذلك غير دال على أنه ليس بحقيقة فى الاعتقادات . لأنه لا يمتنع فى الأسماء أن توجد من غيرها ، وتصير مع ذلك حقيقة فى الثانى ، الا أن ثبت ، بالدلالة ، أن أهل اللغة استعملوها فى الثانى على جهة التشبيه بالأول ، فيجب الحكم فيه ، بأنه مجاز .

فأما من حد العلم ، بأنه ادراك المعلوم ، فقد بينا من قبل أن ذلك اتساع ، من حيث قد يدرك ما لا يعلم ، ويعلم ما لا يدرك . ويضاف الادراك الى ما لا يضاف العلم اليه ، والمعلم الى ما لا يضاف الادراك اليه .

فأما من جعل حده أنه ادراك النفس الحق ، فقد أبعد ، لما قدمناه ، من أن الادراك ليس من العلم بسبيل ، ولأن العلم قد يعلم به غير الحق ، كما يعلم به الحق . فلا فرق بين من حده بما قاله ، وبين من قال ادراك النفس الباطل . وقد علمنا أن كون الشيء حقا وباطلا ، وان تناوله العلم ، فان الادراك لا يتناوله .

فأما مع حد ذلك ، بأنه كل اعتقاد صحيح ، بحجة وقع أم بغير حجة ، فالأمر فى العلم ، وان كان كما قال ، لا بد من كونه صحيحا .

فانه لا يكشف عما به يبين العلم من غيره ، وما قدمناه يكشف عن ذلك، وان كان قد يجوز بقوله : وقع بحجة، لأن العلم يقع عن النظر في الحجة ، ، لا عن الحجة . وقد يكون فيه ما يقع عند ذكر الدليل، وان لم يكن حجة .

فاما من حد ذلك ، بأنه كل اعتقاد وقع بحجة ، فبعيد . لأن العلم الضروري يقع بلا حجة ، ويكون مع ذلك علما ، ولأن ما قدمناه يسقط ذلك .

فاما من حده ، بأنه يبين الشيء على ما هو به ، فهو بمنزلة من حد العلم بأنه معرفة الشيء على ما هو به . لأن التبين ان لم يكن أدخل في اللبس من لفظة العلم ، لم يكن أكشف منه وانما يجب أن يحد الشيء بذكر الأحكام الواضحة للمخاطب . وانما شاع لنا أن نرده بما قدمناه ، لأن كل أحد يعرف الحالة التي أشرنا إليها يسكون النفس الى المعلوم . ولأن التبين ، على ما قدمناه ، يستعمل في العلم المستدرك بعد ارتياب ، فلا يستعمل هذا الحد على جميع العلوم .

واما من حده ، بأنه تثبت الشيء على ما هو به ، أو تثبت الحقيقة واعتقادها على ما هي عليه ، أو اثبات الشيء على ما هو به ، فكله بعيد . لأن الاثبات ، في حقيقة اللفظة ، ما يصير به الشيء ثابتا . ولذلك يقول القائل : أثبت السهم في القرطاس ، اذا أوجده فيه ، واستعمل ذلك في الخبر المفيد لثبات الشيء ووجوده .

وقد علمنا ، أن العلم ليس هذا وصفه ، فيجب أن لا يصح وصفه بأنه اثبات أصلا . وان وصف بذلك على جهة التوسع ، نحو قولهم : قد ثبت ما قلته في نفسى ، فذلك يسببه تأصل الاثبات ، ، فلا يجوز أن يجعل حدا له وحقيقة . ولا يصح أن يجعل العلم اثباتا للمعلوم ، لأنه قد يعلم به المدوم والموجود . ألا ترى ان الخبر انما يوصف بأنه اثبات اذا تناول الموجود . فاما يفيد عدم الشيء ، فانه يوصف بأنه نفى ؟

وبعد ، فان التثبيات والاثباتات ، أدخل في اللبس من العلم والمعرفة ، وأكثر احتمالا ، فيكيف يحد العلم به ؟ -

فان قال : فكيف شاع لكم أن تحدوا العلم بأنه المعنى الذى يقتضى سكون نفسه الى الممتد ، وقد علمتهم أن العلم ليس سكون ، ولا الحكم الموجب عنه من جنس السكون ؟ ولئن جاز لكم أن تحدوه بذلك ، مع كونه اتساعا ، ليجوز لنا أن نحد به بأنه اثبات ، وان كان متسما به . لأنه كما يقال : سكنت نفسى فى صحة ما ذكرته ، فقد يقال : ثبت فى نفسى ما أورده .

قيل له : انا لا نمنع من أن تذكر ، فى جملة الحد ، ما يكون مجازا ، اذا انكشف به المراد ، وقد بينا ذلك من قبل . وقد ثبت أن العالم يحد الفرق بين ما يعلمه ، وبين ما يعتقد ويظنه ، فى أنه لا يجوز خلاف ما علمه ونفسه اليه ، ولا يتشكك ان شكك . فميرنا عن هذا الحكم بسكون النفس ، لما لم يجد الانسسان اضطراب النفس وانزعاجها فى هذا الأمر الذى اعتقده ، كما يجده فيما يظنه ويعتقده . فلما انكشف الغرض بهذه اللفظة ،

صح أن نذكرها في الحد - وليس كذلك ما ذكروه في الاثبات .
لأنه لا ينكشف به ما أشرنا اليه من الحالة التي يجدها العالم .
ولذلك قلنا ، في حد العلم : انه - ايقتضى سكون نفس العالم ،
وجعلنا سكون النفس راجعا الى العالم ، لا الى العلم ، لتبيين به
اختصاص العلم بانه يوجب للعالم هذا الحكم - فاذا جاز أن
يقال : سكن الناس عند زوال الفتن ، وغيره ، وسكون العر
والبرد ، وسكن غضب فلان ، الى ما شاكله ، وان لم يكن هناك
سكون في الحقيقة ، فما الذي يمنع . على جهة الكشف
والاصطلاح ، أن يذكر في حد العلم ما قدمنا ذكره ؟

فان قيل : هلا جعلتم ، حد العلم أنه المعنى الذي يصح من
العالم به ايقاع الفعل منتظما متسقا ، فتكونوا حادين له بالحكم
الموجب عنه في الحقيقة ، ويقتضى ذلك التخلص من استعمال
المجاز في هذا الباب ؟

قيل له : انه متى أمكن أن يعد الشيء بالحكم الراجع اليه ،
اللازم له لم يجوز أن يعد الحكم الراجع الى غيره ، وان كان متصلا
به . وقد علمنا ، أن ما ذكرناه من سكون نفس العالم ، يرجع الى
العلم ، وصحة وقوع الفعل متسقا ، يرجع الى العالم ، وقد يحصل
ذلك ، وقد لا يحصل ، لأن العالم قد يعلم ما لا يصح أن يقع منه
أصلا ، فضلا عن وقوعه من جهته متسقا ، فلذلك حددنا العلم
بما قدمناه . ولأن هذه الحالة التي يختص بها العالم ، ويفارق
بها الظان والمبخت ، يعرفها كل أحد من نفسه - وليس كذلك

حال تأتي الفعل المتسق من العالم بالعلم ، لأن ذلك يحتاج فيه الى دلالة ، فلذلك كان الحد الذي اخترناه أولى .

فأما من حد العلم ، بأنه الفعل المدرك للشيء على ما هو عليه ، فقد بينا ما يدل على فساده . لأن الادراك ليس من العلم بسبيل ، والمقل يستعمل في بعض الأشياء دون بعض . وقد يحصل العلم في قلب غير العاقل ، ولا يوصف بالمقل . والعقل ، محال أن يدرك الأشياء لأنه عرض ، والمدرك منا من حقه أن يكون جسما حيا . ولا يصح أن يدرك به أيضا ، كما يدرك بالحواس .

وحد بعضهم العلم ، بأنه حركة في القلب عند وجود الشيء كما وجد وعرف . وذلك يبطل بأن الحركة هي التي تصير به الجسم في محاذاة ، بعد أن كان في غيرها ، والعلم يختص العى دون المحل ، والحركة يضادها الانتقال الى الأماكن ، وليس كذلك المعرفة .

ولا يمكن أيضا أن يقال : ان القلب يتحرك بالمعرفة ، وان أوجب حالا للجملة . ولا فرق بين من قال ، في المعرفة : انها حركة ، وان لم يكن بينها وبين الحركة تشبيه ، وبين من قال ، في الحياة : انها حركة .

ولا يمكن أن يقال ، في الحركة ، ما ذكرناه في مكون النفس ، لأننا أشرنا به الى ما يقتضيه العلم من الحكم للعالم . ولا يصح مثله في الحركة ، لا على جهة الحقيقة ولا على جهة التوسع . فأما من حده ، بأنه مكون القلب الى الشيء الذي يوجد ، فغير

صحيح . لأن السكون ، اذا علق بالقلب ، لم يفهم منه ما يفهم من
سكون النفس . فلذلك فارق ما حددناه به . ومتى علق سكون
النفس بالنفس ، فالمراد به الجملة لأنه يعبر عنها بالنفس . ألا
ترى أن الانسان يقول : قد سكنت نفسى الى ما قلته ، ونفسى فى
هذا الأمر راغبة أو زاهدة . فلذلك صلح تعليق السكون بالنفس
فى تحديد العلم ، ولم يصح أن يعلق بالقلب ، (١) .

بيان صحة العلم والأمانة التي تنبئ عن صحته

« اعلم ، أن معنى قولنا : ان العلم صحيح ، هو أن نفس العالم تسكن الى ما علمه به ، وأنه لا يجوز أن يرتاب فيما علمه ، ولا يلحقه فيه ما يلحق الظان والمبخت . وقد بينا صحة ذلك ، من قبل ، فيجب القضاء بأنه صحيح . ولذلك لم يوصف غيره ، من الاعتقادات ، بالصحة . وهذا بمنزلة وصفنا النظر ، من حيث يولد العلم ، بأنه صحيح ، دون النظر الذي ليس هذا حاله . »

فان قيل : ما الذي يدل على ما قلتموه في العلم ، مع أن أبا عثمان رحمه الله ، يقول ، في الجاهل : ان نفسه قد تسكن الى ما اعتقده ، ومع قول أبي علي ، رحمه الله : ان علامة العلم ، وما به يتفصل من الجهل ، ليس هو سكون النفس . »

قيل له : ان الأدلة تأتي على بطلان كل قول يخالف ما يدل عليه . وقد علمنا أن المدرك اذا كان عاقلا ، وكانت العلل ووجوه اللبس مرتفعة ، فانه يجد نفسه معتقدا لما أدركه ساكن النفس اليه . ولذلك ينصرف فيما علمه من ذلك ، على الوجه الذي يقتضيه الاعتقاد . لأنه اذا رأى النار يتوقاها ، واذا رأى الماء يتوقى المشى عليه ، واذا رأى الأرض يمشى عليها ، واذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده ، ويجرى ذلك منه على طريقته واحدة . فاذا صح ما ذكرناه ، وخالف حاله في ذلك حال الظان والمبخت ، لأن أحوالهما تختلف في التصرف ، ولا يجسد أن أنفسهما في سكون النفس على الحد الذي ذكرناه ، فيجب لذلك القضاء بأن العلم صحيح ، على ما قدمناه . »

فأما الذى له يختص بالصحة ، فهو ما يقتضيه من سسكون النفس ، دون غيره من الاعتقادات . وما ادعاه أبو عثمان ، رحمه الله ، من أن نفس الجاهل تسكن ، فذلك تقديس من الجاهل ، لا أنه ، فى الحقيقة ، ساكن النفس . وليس كذلك حال العالم ، لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة الى ما علمه . ولا فرق بين من قال بذلك ، وبين من قال : ان نفس المشاهد ساكنة اذا ظن السراب ماء ، والصغير كبيرا ، والكبير سفيرا . فاذا بطل ذلك ، لأنه وان قدر ذلك أولا فهو سيبين عند الفحص وفى المتعقب خلافه ، فكذلك القول فى حال الجاهل فى المذاهب .

فان قيل : اذا كان العلم يقتضى سكون النفس ، والعالم يعلم ذلك من حاله ، فيجب أن لا ينصرف عن فعل العلم ، على وجه ، لأن علمه من حاله ما ذكرناه ، يوجب ذلك فيه . وفى علمنا ، بأن فى القادرين من ينصرف عن فعل العلم ، مع معرفتهم بالعلوم ، دلالة على بطلان هذا القول .

قيل له : انه لا يمتنع أن ينصرف عن العلم ، مع هذه المعرفة ، لشبهة أو لبعض الدواعى ، كما قد ينصرف عن منفعه وعن فعل المحسنات لبعض الأغراض ، وان كان النفع فى الشيء وحسنه يدعو الى فعله .

وأما شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فلم يمنع من اختصاص العلم بسكون النفس ، لأنه قد صرح بأن الجاهل والظان لا تسكن نفوسهما ، وانما عدل عن جعل ذلك أمانة لكونه علما . وقال :

انما ينفصل العلم عنده من غيره ، لسلامته ، ونفى التناقض عنه ، والجهل بخلافه - وهذا لا يصح عند شيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، لأن سلامته من الانتقاض ترجع الى طريقه ، لا اليه - ويجب أن نجعل ، ما به ينفصل العلم من غيره ، راجعا اليه ، لا الى طريقه ، ليصير شاملا لجميع العلوم : الضروري ، والمكتسب - وقد علمنا أن معنى السلامة من الانتقاض انما فى المكتسب دون غيره - ولذلك قال ، رحمه الله ، فى نقض المعرفة : انه يعلم الحق محقا بالأدلة - يبين ذلك ، ما قلناه : ان المتخير اذا أخبر عن أكله وشربه ، وان كان كاذبا ، فليس هناك ما يوجب انتقاض ما خبر عنه - فيجب على هذا أن يكون اعتقاد المعتقد له علما - وانما يصح أن يقال : ان الانتقاض اذا دخل فى الشيء ، دل على فساده - فاما السلامة من الانتقاض ، فلا تجب كونه دالا على الصحة -

وبعد ، فاذا فصل العالم بين علمه وظنه ، بسكون النفس الذى يختص به العلم وبالسلامة من الانتقاض ، لو صح ما قاله ، فلم صار ، بأن يجعل أمانة كونه علما ، سكون النفس دون الوجه الثانى ؟ ولا يمكنه أن يعترض سكون النفس بمثل ما اعترضنا به قوله فى السلامة من الانتقاض ، لأنه لا علم الا ويختص سكون النفس - وقد يحصل ، فى الاعتقاد ، ما ليس بعلم ، ويسلم عن الانتقاض -

وذكر رحمه الله ، فى نقض المعرفة ، أن المكتسبين أجمع هم عند أنفسهم على الصواب - لكن الحق ساكن النفس الى مذهبه ، للحجج الدالة على صحته ، ولأنه يجد فى حجج مخالفته عليه ، ما لا يجد منه خروجا وهو ثلج الصدر - والمبطل ، فالله ، تعالى ،

ينبئه من جهة الخاطر على حجج تقتضى بطلان مذهبه لا يجد لها دفعا ، ولذلك يلزمه النظر . وقال : الحق انما يأمن أن يكون مبطلا للحجج الدالة على صحة مذهبه ، لا لسكون القنب والثقة ، وان كان المبطل لا يجوز أن يساويه في ذلك .

فان قيل : ان الذى قاله ، رحمه الله ، يمكن أن يبين به الفصل بين العلم وغيره ، وما اعتمدتموه من سكون النفس لا يعلمه الانسان الا من نفسه ، فلذلك صار أو لى .

قيل له : أو ليس السلامة من الانتقاض ، قد تصح الجحد فيه ؟ فلو ظهر صحة ما ادعاه المحق من ذلك ، وأنكره المبطل ، اليس لايد من الرجوع الى النفس ويفعش القول عليه ، بضرب الأمثال ، وذكر الشواهد ؟ فكذلك القول ، فيما اعتمدناه من سكون النفس ، انه صحيح ، وان لم يمكن فيه الا للرجوع الى النفس والتنبيه على نظائره - ورجوع كل أحد الى نفسه وبيان مفارقتسه ، يصرف العالِم لتصرف الظان ، على ما ذكرناه . وانما يلزم المحق اقامة الحجة على المبطل ، دون قهره على الحق ، وتمجيذه عن جحد ما يجده من نفسه ، واضطراره الى العلم ، لأن ذلك ، مع أنه ليس فى الطاقة ، يخرج المبطل عن طريقة التكليف . واذا جاز منه ، تعالى ، أن يغلى بينه وبين التمسك بالباطل ، ليصح التعريض بالتكليف ، مع قدرته تعالى على جبره وقسره ، فما الذى يمنع من أن يكون الواجب على المكلف تنبيهه على ما لو نظر فيه ، لأداه الى القول بالصحيح دون غيره ؟ وذلك لا يمنع من ظهور المحق

بالحجة ، وراحته ، بما أورده عليه المبطل . واذا صح ، فى
الخاطر الوارد على النفس ، أن يكون مقتضيا لوجوب المعرفة ،
لما يقع عنده من الخوف الذى يعرفه من نفسه ، وان صح أن
يجحده ، فهلا جاز مثله فى سائر المذاهب التى يخالف فيها المبطل؟
فقد ثبت أن فقد العلم بأن الغير مساكن النفس ، ووجود الحى
ذلك من نفسه ، لا يفسد التمييز بين الحق والباطل ، وان كنا
قد بينا أننا قد ننبه على صحة المذهب بذكر حلال الدليل ،
وانعظامه ، ومساواته لسائر طرق العلم فى الاستقامة ، ونبطل
القاسد بإيجاد الانتقاض فى الشبه التى لها تمسك به المبطل .
وقد ننبه على أن حال الغير فى سكون النفس ، كحالنا ، بذكر ما
يحصل عنده من التصرف ، على حد مخصوص ، على ما قدمناه .

فهذه جملة كافية ، فى هذا الباب .

ابطال قول من ينفي الحقائق

اعلم أن أبا القاسم البلخي ، رحمه الله ، منع من مكالمتهم .
لأن ما جحدوه هو الأصل ، ولا دليل عليه ، فلا تصح محاجتهم .
وإن كان في المتقدمين من ناقضهم ، بأن قال : أبعلم قلتتم ؟ انه
لا علم ولا حقيقة ! فان قالوا : نعم - ثبتوا العلم . وان قالوا :
لا . لم يستحقوا جوابا . وان أظهروا الشك ، قيل لهم : أتعلمون
أنكم شاكون ، أم لا ، على سبيل ما تقدم ؟ وبين أن أحدهم ، اذا
نزل به المكروه ، يفعل فعل العالم . وعلى هذا الحد أجرى الكلام
في كتاب الآراء والديانات . لأنه ذكر فيه ، أن من الناس من
نفي العقل والتمييز ، فزعم أن ما شاهده ظن وحسيان .

قال : ومن الغلط مناظرتهم والرد عليهم ، لأن من يزعم أنه
لا يعلم أينماظر أم لا ، يل لا يدرى أموجود هو أم لا ، كيف يرد
عليه ؟ وهل مخاطبته الا كالكسوت عنه ؟ ولا يجوز ، فيمن هذا
حاله ، الا التأديب دون غيره ، اذا كان ما يرد اليه ، في المناظرة ،
المشاهدات ، وقد جحدوا ، فكيف يصح أن يكلم ؟ واذا اعترفوا
بجهل المشاهدات ، ولا علم أصح منه ، فكيف يدل على صحته ؟

وقال بعضهم : قد أحلوا أنفسهم من أول وهلة ، المعل الذي
نجهتد أن نلجئهم اليه . لأن أكد ما سقط به قول الخصم أن يلجأ
الى انكار العلوم المتعارفة .

وقد ذكر الشيخ أبو علي ، أن السوفسطائية انمسا جهلت أن
علمها علم ، وطريقته الاكتساب ، ويجوز أن يكلموا في ذلك
ويناظروا .

وشيخنا أبو هاشم قد ذكر ذلك ، وقال : الممتد يستدل على أن اعتقاده هلما يسكون النفس الى معتقده . وجملة ما يجب أن يحصل في ذلك ، أن يفصل بين ما يعلمه العالم باضطراب ، وبين ما يعلمه باستدلال . فمتى نازع المنازع قولاً في الضروري ، علم كذبه فيه ، ولم تصح معاجته ومناظرته بإيراد الأدلة ، وإن صح أن يتيه بذكر أمور - على أن ما أنكره ، هو عارف به ، ليلجأ بذلك الى انكار أمثاله ، والى اثبات المناقضة في كلامه ، لا أن الذى يورد عليه يكون حجاجاً ، وإنما يجرى مجرى الخبر عما هو عارف ، ليتدرج به الى الاعتراف بما أنكره . وما كان طريقه الاستدلال ، استعمل فيه طريقة المحاجة بإيراد الحجج والأدلة ، ليزال المبطل عن اعتقاده الباطل الى الحق - فإما من أنكرا ما يعلم باضطراب ، فنحن عالمون بأنه عارف بالأمر الذى أنكرا معرفته . فلا يصح أن نطلب ، بمكالمته ، ازالته عن الاعتقاد ، مع علمنا بصحة اعتقاده . وإنما يجب أن نجتهد فى ازالته عن الانكار الفاسد ، بالطريقة التى قدمنا ، اذ لا دليل على ما أنكره ، فنذكره . واذا لا يصح أن يقيم الحجة بالأدلة على من يعرف المدلول ، لأنه لو رام أن ينظر فيما أوردناه من الدليل ، لتعذر عليه .

وقد علمنا أن العلم ، بأن الانسان يمتد ما أدركه ، ضرورى . وكذلك العلم ، بأنه ساكن النفس اليه ، ضرورى . وإن كان العلم ، باثبات العلم وكونه مفارقاً لما ليس بعلم ، طريقه الدليل . فإن كان السوفسطائى يقول ، انى لا أعتقد المدركات ، ولا تسكن نفسى الى ما اعتقدت منها من وجودها ، ومفارقة الأسود للأبيض ،

والعلو للحامض ، والطويل للقصير ، والصغير للكبير - فقد
جدد ما يعلمه باضطراب ، فيجب أن ننبه على فساد قوله ، بما
حكيناه في صدر هذا الباب ، وبأن نبين أن تصرفه فيما أدركه ،
على ما ذكرناه ، يخالف تصرف الظان المبخت ، وأنه يطابق المرفقة
بحال ما تصرف فيه ، وأن حكمه يخالف حكم المشاهد إذا كان
صيبا غير عاقل ، كما يفارق تصرف الظان المبخت ، فنسلك معه
في التنبية ، هذا المسلك - فاما ان قال : اني أتصصور علمي
بصورة الظن والحسبان ، وأجوز في معلومه لهذه الجهة ما أجوزه
في الظن ، وأجرى اعتقادي مجرى اعتقاد النائم فيما يشاهد
ويرى ، واعتقاد من يظن السراب مام فالذي يجب أن يسلك في
مكالمته ، بيان حال العلم ، وما به يفارق ما ليس يعلم بسكون
النفس ، ونجعل ذلك دلالة على أن ما أوجهه يجب أن يكون صحيحا
مفارقا للظن الذي يجوز فيه أن لا يحصل مظنونه على ما ظن -
وصارت ، هذه الطريقة في الدلالة على مفارقة حال العلم لغيره ،
تميز له الاستدلال بصحة الفعل من زيد ، وتمذره من عمرو ،
على اختصاصه بحال - لانا نعلم سكون النفس عند وجود العلم ،
وتمذر ذلك في الاعتقاد الذي هو ظن وتقليد وتبخيث ، كمسا
نعرف صحة الفعل من واحد دون آخر -

فليس لأحد أن يقول : انكم رجتم في هذا الباب الى الأول
الذي ادعيتم فيه الضرورة -

لانا ، وان رجمتا اليه ، فقد جعلناه دليلا على غيره ، فهو مفارق
للموجه الذي يمنع فيه من الاستدلال ، لأنه انكار نفس الضرورة ،
لا ما الضرورة دالة عليه -

ولو أن منكرنا أنكرا أن يعرف الفصل بين من يصح الفعل منه ،
وبين من يتعذر عليه ، لكان جاحدا للضرورة - فإذا خالف ، في
كونه قادرا ، أوصاف الفعل الى الله سبحانه ، أو الى الطبع ،
كلمناه في ذلك ، وجعلنا الضرورة دالة على فساد قوله -

فإن قيل : فيجب ، على ما قدمتم ، أن لا يصح أن يستدل
الانسان ، بفعله المحكم ، على أنه عالم ، وذلك صحيح فيه ،
كصحته في غيره ، وفي ذلك دلالة على أن علمه ، بانه عالم ،
مكتسب -

قيل له : ان ذلك غير منكر - وانما ادعينا العلم الضروري في
أنه معتقد وفي أنه ساكن النفس -

فلو قال قائل : ان سكون نفسه لا يرجع الى العلم ، فلا يجب
أن يكون ، عالما ومفارقا للظان ، لكان منازعا فيما طريقته
الدليل -

فيجب أن نبين أن سكون النفس يقتضيه الاعتقاد ، ونرجع الى
كونه معتقدا ، فيصح اثبات كونه عالما ، ويصح أيضا أن يدل
على ذلك بالفعل ، فلا مطن ، بذلك ، فيما قدمناه -

ولذلك جاز أن تدخل الشبهه في الألم ، فيقول قائل : انه
يرجع الى علة - ومنهم من يقول : الى كونه مدركا ، مع نفوز
الطبع ، وان كان العلم به ، في الأصل ، ضروريا -

والمعلم بأنه سمي عالماً ، واعتقاده علماً ، طريقه أيضاً اللغة .
فلا يمتنع أن يحصل اللبس فيه ، وتصح فيه المناظرة . ولذلك
قال كثير من الناس : ان العالم هو المعتقد للشيء ، على ما هو به
فقط . وبعضهم خالف فيه .

فأما تعلقهم بأن المدرك يسكن الى أن السراب ماء وأن العسل
إذا غلب الصفراء عليه (مر) ، كسكونه الى مائر ما يدركه ،
ثم ينكشف له خلاف ما اعتقده ، فما الذي نؤمنه من مثله في
سائر المدركات التي يعلمها ، فبعيد . لأن نفسه لا تسكن الى أن
ما رآه ماء وانما تشاهده بصفة الماء لتشبهه به في البياض
واللحمان واضطرابه في الموضع الذي أدركه . فما أدركه
صحيح ، وان أخطأ في اعتقاده ماء . وليس كذلك ما نعلمه من
كون الماء ماء ، عند مشاهدته له .

وقد بينا ، من قبل ، كثيرا من علل الخطأ في الادراك . وبيننا
أن الادراك في الحقيقة لم يخطئ ، وانما أخطأ المدرك في
الاعتقاد عنده لضروب ذكرناها لا وجه لاعادتها . وبيننا أن
اعتقاد النائم لا شبهة فيه ، لأنه لا تسكن نفسه اليه ، وهو في
بأيه أبعد ممن يظن السراب ماء . ولذلك ربما يرى رأسه مباينا
لجسده ، ويرى نفسه ميتا مشاهدا لغيره . وكل ذلك ، مما نعلم
ضرورة فساده .

وما قدمناه ، يسقط قول من يقول : ان كان ما به يعلمون

العلم علما نفسه ، لم يصح ، وان كان غيره ، فيجب أن لا يعلم
الا بعلم آخر - وذلك يوجب اثبات مالا نهاية ، ليصح أن يعرف
الانسان علمه . ويثق بما علمه ، وذلك محال - لأننا لا نوجب أن لا يعلم
الانسان أنه عالم ، الا بعد أن يعرف كل علم حصل في قلبه - بل
متى حصل في قلبه العلم بأنه عالم ، علم نفسه عالمة بالمعلوم ،
سواء علم علمه أم لا - ولذلك صح أن يعلم المدركات بالاضطرار ،
ولا يعلم نفسه عالما باضطرار ، ولا أن له علما .

ولسنا نقول : ان علمه بأن العلم علم ، هو نفسه ، بل لابد
من علمين : أحدهما يعلم به نفس الاعتقاد ، والآخر أنه علم -
ولذلك صح التنازع في كون العلم علما ، مع كونه عالما باعتقاده -
فلو كان المعلم يعلم نفسه ، لما صح ذلك -

وهذا هو الذى يختاره شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله .
وقد مر مثله فى كلام أبى هاشم ، رحمه الله ، فيما أظن . وان
كان الأكثر فى كلامه ، ما يقوله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، من
أنه يعلم علما بنفسه . لأنه انما صار علما لكون معلومه على
ما تناوله - وقد علم به معلومه - فالعلم بأنه علم بنفسه ، من
حيث تناول المعلوم ، وان كان العلم بأنه اعتقاد غيره ، وهو فى
بابه عندهما ، رحمهما الله ، كالخبير الصدق والدلالة - فكما أن
المعلم بصدق الخبير ، هو علم بأن مخبره على ما تناوله ، وكذلك
تكون الدلالة دلالة أن مدلوله على ما تناوله ، فكذلك القول فى
العلم .

وليس الأمر كذلك ، لأننا قد بينا أنه لايد في العلم من أن يختص بصفة لها يقتضى سكون النفس ، كما أن العالم لايد من أن يختص بحال ، لها يصح الفعل المحكم منه ، وكما أن القبيح يجب أن يختص بوجه له يقيح . فالعلم بأنه علم ، «علم» بأنه وقع على الوجه الذى يقتضى سكون النفس ، وان كان لايد من أن يقارنه العلم بأنه العلم بمعلومه ، اذا علم أن العلم علم بكييت وبكييت . فاما ان علمه فى الجملة ، فانما يجب أن يعلم أن له معلوما ، أو بما هو فى حكم المعلوم .

ابطال القول بان حقيقة كل شيء ما يعتقد المتقد :

وقد حكى أبو عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، وغيره ، أن فرقة من أصحاب التجاهل زعمت أن لا حقيقة للأشياء فى نفسها وحقيقتها - عند كل أحد ما يمتدده - وهذا كالخل الذى يعيا فيه دوده ، فان طرح فى غيره مات ، وكالمسل الذى يجده المتدل المزاج حلوا ، وصاحب المرة الصفرام يجده مرا ، فهو حلو مرة ، (ومر مرة) ، متى أضيف اليهما .

قالوا : وذلك كالاستحسان والاستقياح ، لأن زيدا يستحسن الحادثة ، ويستقبحها عمرو ، ويريدها أحدهما ، ويكرهها الآخر ، ويشتهيها أحدهما ، وينفر طبع الآخر عنها - فكذلك يجب اذا اعتقد أحدهما أن العالم قديم ، والآخر أنه محدث ، أن تكون حقيقته أن يكون قديما ومحدثا بالاضافة اليهما -

وهذه الفرقة قد أقرت بالحقائق ، على بعض الوجوه ، وفارقت من ينفى الحقائق أيضا - وان كان من جهة المنى لا فرق بينهما ، فيما نعلم باضطرار - لأننا قد بينا أن العلم بأنه معتقد وساكن النفس ، ضرورى ، وان كانت الشبهة قد تحصل فى أن سكنون النفس يتبع الاعتقاد أو غيره ، وأنه يجب فيه من حيث كان علما ومن حيث يقع على الوجوه التى قدمناها - فلا بد من حصول العلم لكلا الطائفتين بما ادعيانه ضروريا ومن صحة علمهم ، ومع صحة توصلهم من جهة الاستدلال الى ما قلنا انه يعلم باكتساب -

وان كانت هذه الطائفة قد أخطأت ، من وجه آخر ، لأنها اعتقدت جواز كون الشيء على كل صفة يصح أن يمتددها معتقد -

وهذا في كثير من الصفات يعلم بطلانه باضطراب - فحالهم فيه كحال من يتكرر العلم بالمشاهدات ، لأنه لا فرق بين العلم باستحالة كون الشيء موجودا معدوما ، وقديما محدثا ، وبين العلم بحال المدرك اذا ارتفع اللبس . فمن جوز كون الشيء قديما محدثا ، من حيث اعتقد المعتقد ذلك فيه ، فحالها ، في التجاهل ، كحال من جوز فيما نشاهده أسود ، كونه أبيض . والأصل في هذا الباب ، أن اعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقد لأنه لو أثر في ذلك ، لوجب أن يكون المعتقد على الصفة التي يختص بها لاعتقاد المعتقد ، ولوجب أن يكون اعتقاده موجبا لكونه كذلك . ولو كان كذلك ، لوجب أن يكون اعتقادا لسائر ما يعتقد في أنه يوجب كونه على ما هو عليه يميز له السبب في ايجابه حدوث المسبب . وهذا يوجب ، أن يصح منا وقوع الحسم والقدرة ، اذا اعتقدنا ذلك فيهما ، بل يوجب أن يكون تعالى موجودا ومختصا بسائر ما هو عليه من جهتنا ، اذا اعتقدنا كونه كذلك ، بل يوجب اذا اعتقد المعتقد ، في الشيء ، جوهرًا سوادا ، أن يحصل بهذه الصفة ، وقد بينا فساد ذلك ، بل يجب ، على هذا ، صحة كون الشيء الواحد بياضا سوادا ، اذا اعتقد المعتقد أن ذلك فيه ، وقديما محدثا ، موجودا معدوما . وقد بينا أن العلم باستحالة ذلك ، ضروري .

وليس لهم أن يقولوا : ما أدى منه الى المستحيل ، لم يؤثر اعتقاد المعتقد فيه ، ومالم يؤد الى ذلك ، جاز أن نبينه على الصفات التي يعتقدونها المعتقدون فيه . وذلك لأن الاعتقاد ، اذا

ثبت أنه لا يؤثر في كون المحدث قديما ، والقديم محدثا ، وفي قلب الأجناس ، فيجب أن لا يكون مؤيدا في سائر الأمور ، وأن يعتبر في كون الممتقد على ما يختص به حاله ، لا بحال الاعتقاد . ولذلك يثبت على ما هو به ، وإن لم يمتقد أحد فيه ما هو عليه . ولذلك قلنا : إن العلم ، وإن كان يتعلق بالشئ على ما هو به ، فإنه لا يصير علما على ما هو به ، لمكان العلم . كما لا يصير العلم علما ، لكون معلومه على ما هو به - وقد شرحنا ذلك من قبل ، فإذا لم يجب ذلك في العلم ، فبأن لا يجب ذلك في الاعتقاد أو لى . وكان يجب ، على قولهم هذا ، إذا كان الانسان قادرا على الاعتقادات المختلفة في الأمور ، أن يقدر أن يجعلها على الصفات التي يصح أن يمتقدها فيه ، فيجعل السواد مرة سوادا ، ومرة بياضا ، والجسم مرة قديما ، ومرة محدثا ، وقد علمنا أنه إن كان قديما لم يجز أن يتغير حاله وإن كان محدثا فكمثل .

وقد بينا ذلك في الرد على النصارى في الاتحاد ، وأبطلنا قولهم في الناسوت ، مع حدوثه عند الاتحاد يصير قديما ، واللاهوت يصير محدثا مع ثبوت قدمه . وكان يجب ، على هذا القول ، أن لا يصح أن يتكشف للانسان ثانيا بطلان اعتقاده أولا ، وأن لا يعلم نفسه ، بل غيره ، جاهلا . وفي بطلان ذلك ، لما نجده في أنفسنا ، دلالة على بطلان هذا القول . ويفارق هذا ، ما نقوله في مسائل الاجتهاد : إن كل مجتهد فيه مصيب ، وإن حكم أحدهما بالتحريم والآخر بالتحليل . لأن المحرم ، في هذه المسائل ، هو

ما يفعله أحد المجتهدين أن من يستفتيه ويرجع الى قوله - والمحلل
ما يفعله المجتهد الآخر ، أو من يقلده - وإذا كان المحلل غير
المحرم ، لم يتناف القول فيهما بذلك - ولو كان المحلل هو المحرم
على وجهين أو عند حصول شرطين ، كان لا يمتنع أيضا .

وليس كذلك ما قالوه ، لأنهم أثبتوا الشيء على صفتين
ضدين ، ويستحيل كونه عليهما من حيث اعتقد المعتقد أن ذلك
فيه - ومثل ذلك لا نجيزه في الاعتقاد ، ولا غيره - وإنما شاع
في مسائل الاجتهاد ، ما قدمناه ، لأن الكلام فيها يتناول أفعال
المكلفين في المستقبل - فأما إذا كان الكلام على أمر متقدم ، فلا بد
من كونه على صفة واحدة ، باعتقاد المعتقد فيه أنه ليس عليها ،
أو أنه على الصفة المضادة لها ، جهل لا محالة .

فأما تعلقهم بامتنعان زيد الخلق ، واستقباح عمرو لها ،
فإن ذلك ، إذا صح في الحقيقة ، لم يمتنع مثله في المذاهب .
فقد بينا من قبل أن ذلك إنما صح من حيث يرجع ذلك الى شهوة
أحدهما للنظر اليها ، ونفور الآخر عنه ، وحال الخلق لا يتغير .
وليس كذلك ما قالوه لأنهم حكموا بأن المعتقد على صفتين ضدين
لمكان الاعتقاد - وقد بينا أنه إنما صح في الاستحسان والاستقباح ،
وإن كانت الخلق على صفة واحدة ، لأن المدرك ، لاختصاصه
بحال واحدة ، قد يشتهي . وقد ينفر الطبع به .

وليس كذلك حال المذاهب - ولهذا لا يجوز أن يمتد أحد
في الظلم ، مع علمه بكونه ظلما ، أنه حسن ، ولو اعتقد أحدهما
فيه أنه حسن من جهة العقل ، لكان اعتقاده جهلا - ومتى حملهم

ما قدمناه على ارتكاب التشويه بين المذاهب ، وبين استحسان الخلق ، وأن المذاهب لا حقيقة لها في أنفسها ، وإنما يعتبر فيها اعتقاد المتقد ، كالاستحسان والاستقباح ، بطل ذلك على وجهين : أحدهما لأنه مفارقة لقول هذه الفرقة الى قول السوفسطائيين : الذين لا يثبتون لشيء من الأشياء حقيقة ، والثاني أنا قد أثبتنا لما يستحسن ويستقبح حقيقة - لكننا بينا أنه لكونه على صفة واحدة ، قد يشتهى ، وقد ينفر الطبع عنه - فيجب ، على هذا ، أن تثبت لسائر المتقدات حقيقة - فإذا لم يصح أن تكون حقيقتها أن تكون قديمة محدثة ، وعلى صفات متضادة ، لم يبق إلا ما قلناه - ولذلك لم نجوز كون الواحد منا مستحسنا للخلق - ومستقبحا لها ، في الوقت الواحد على وجه واحد ، لما أوجب ذلك تضاد صفة الحي - ويجب ، على ذلك ، أن يخرج الشيء من أن يكون قديما أو محدثا ، أو موجودا أو معدوما ، متى لم يمتد أحد فيه ذلك - كما تخرج الخلقة من أن تكون مستحسنة مستقبحة ، متى لم يستحسنها أحد ولا استقبحها أحد - وفساد ذلك ظاهر - وإنما صح في دود الخل أن يعيش فيه دون غيره ، لأنه يتغذى بالخل ، ولا يؤثر الخل في مجارى أنفاسه من حيث يبنى بنية مخصوصة - وليس كذلك غيره ، لأن الخل لا يؤثر فيه ولا يفسده ، كالمسك يعيش في الماء لاختصاصه ببنية ، لا يؤثر الماء في مجارى أنفاسه ، معها - ويفسارق غيره من الحيوان ، ولذلك يتلف بخروجه من الماء ، من حيث تغلب عليه الحرارة ، وقد زالت المادة المسكنة لها من الماء الذي يصل الى مواضع الحمأ

واللهيب • فما فى هذا مما يستشهد به، فيما قالوه من التجاهل؟

فان قال : اليس فى الأدوية ما ينفع زيدا، ويضر عمرا ، وان استحال كونه ضارا لمن هو نافع له ؟ فهلا جاز مثله فى المذاهب ؟

قيل له : ان الدواء لا يوجب ضررا ولا نفعا ، وانما يحدثان أو أحدهما عند تناوله بالمادة • وقد أجرى ، تعالى ، المادة فيه ان يحدث عند المضار والمنافع بحسب المصالح • وليس كذلك حال الجسم ، لأنه لا يجوز أن يكون قديما محدثا ، لا بالمادة ولا غيرها • وقد بينا أن الضرر والنفع قد يتبع الشهوة والنفور دون حال الشيء نفسه ، وليس كذلك حال المذاهب •

فأما ادراك صاحب المرة العسل مرا ، وادراك غيره له حلوا، فالتملق به بعيد • لأن ادراك أجزاء العسل لا يختلف فيهما ، وانما تقترن ، فى صاحب الصفراء بالمسل ، المرة ، فتغلب العسل أو تغلب على موضع الذوق ، فيصير مدركا مع العسل غيره ، وصاحب الذم يدرك مفردا عن المرة ، فلذلك يختلفان • ولو أدركاه ، على حد واحد ، لما اختلفا •

فما فى هذا ، يتطرق به الى جواز كون الشيء على صفات متضادة ؟ وانما صح ذلك فى العسل ، عند مجاورة غيره له ، فى الذوق على نحو يصح فى الماء ، اذا أذيب فيه الزعفران ، أن يدرك بلونه ، وان كان لون الماء لم يتغير • وقد يبقى ، من الدواء الكريه فى فم شاربه ، بمض الأجزاء ، فاذا أكل غيره ، لم يجد طعمه على نحو ما يجده غيره ، لاختلاط تلك الأجزاء به ، فكذلك القول فى العسل • فاذا جاز ، أن يظن الرأى للأسود

والأبيض اذا اختلطا ، أنه كالملون بنون آخر ، فما الذى يمنع
ما ذكرناه .

ولما قدمنا ، تختلف حال صاحب المرة الصفراء فيما يدوقه .
ففيه ما يدوقه ويجده مرا ، وفيه ما يجده بخلافه ، من حيث
كانت المرة الحاصلة فى موضع دونه يختلف تأثيرها فيما يؤثر فيه
من حلو وحامض .

وقد بينا ، فى باب الادراك ، أن الطمن بذلك فى أنه لا يجب
أن يوثق بشئ مما ندركه ، لا يصح . لأنه اذا مكثت النفس الى
المدرك عند زوال الشبه ووجوه اللبس ، والثقة به حاصلة ،
فانما لا يثق بما يدركه عند حصول شبهة ، وليس . ويجب فى
الدائق أن يعتبر ، فمتى وجد طعم ما يدوقه مختلفا ، مع سلامة
حاله ، علم به اختلاف الطعم ، ومتى وجد طعم ما يدوقه يختلف
لأجل ، اختلاف أحواله ، نحو غلبة الصفراء عليه مرة والدم
أخرى ، لم يجز أن يحكم باختلاف طعم الذوق .

(الحسن والعقل)

حكى أبو الحسن بن موسى ، عن كتابه ، أن فى الدهرية من يقول : لا أفضى الا بما أشاهده ، ومن يقول : انه قد يقضى بما يشاهد ، وبما يفعل ، ويدل عليه الدليل .

ثم اختلفوا ، فقال قوم ، فى الحواس : انها القاضية على العقول - وقال قوم : بل العقول تقضى على الحواس . وقال قوم : للحواس عمل ، وللعقول عمل ، ولا يقضى بأحدهما على صاحبه .

وان علم ، أن سكون نفس المتقدم منا الى ما يعلمه الا من جهة الادراك ، لكن بيدهة العقل ، كالعلم بقبح الظلم وحسن الانصاف ، أو يعلمه عن نظر يجرى مجرى سكون النفس الى ما يعلمه بالادراك ، فلا فرق بين من قال : انه لا يوثق الا بما يدرك ، وبين من قال : لا يوثق بالمدرک أيضا ، فاذا كانت الثقة بالمدرک واجبة ، لالعة أكبر من سكون النفس الى ما أدركه ، وهذه العلة حاصلة فى سائر العلوم ، فيجب الثقة بها .

فان قال : انما وجبت الثقة بما ندرك ، لأن العقلاء مجمعون على صحة ما تؤدى الحواس اليه ، ووجدناهم يختلفون فيما تعلم بالعقل ، ووجدنا أهل العقول يرجعون عن الاعتقاد الى ضده ، وعن صحة القول الى فساده ويزعمون أن فيما عدلوا اليه ثابتا من الحجة ، مثل زعمهم فيما كانوا عليه أولا ، فدل ذلك من حالهم على زوال الثقة ، وليس كذلك حال المشاهدات .

قيل له : ان ما ذكرته ، انما كان يتم ، لو ثبت أن أهل
المقول لا يصح أن ما اجتمعوا على الباطل لشبهة داخلية عليهم .
فأما اذا جاز ذلك ، فمن أين أن ما اجتمعوا عليه حق .

فان قالوا : قد علمنا زوال الشبه في ذلك - فلذلك جعلت
اجتماعهم حقا .

قيل له : فكأنك تعتمد على عملك بأنهم يعملون صحة
ما شاهدوه ، دون اجتماعهم على ذلك قولاً .

فان قال : كذلك أقول .

قيل له : فيجب أن يكون حصول العلم الضروري ، لكل
عاقل ، يفتنى في تصحيح ذلك عن التعلق بالاجماع . ويجب ، على
هذا ، صحة ما تقرر في المقول مما لا تشاهد - لأن حال العقلاء
فيه ، كحالهم فيما شاهدوه .

وبعد ، فان ما ادعاه من أن ذلك اجماع من العقلاء لا يصح ،
لأن السوفسطائية تقول : ان ما يدرك بالحواس هو بمنزلة ما
يظنه النائم مما يراه في نومه . فذلك مختلف فيه ، كما اختلفوا
في العقليات ، ولو ثبت على كل حال الاجماع الذي ادعوه ، لم
يجب القضاء بأنه لا علم يصح الا المشاهد ، لأن ما يختلف فيه ،
قد يصح بالدلالة - فانما يجب ان يقضوا بذلك على صحة ما يعلم
بالادراك ، وان اتفقوا فيما عداه ، فلا يقطعوا فيه بصحة ولا
فساد .

وبعد ، فإن العواس لا تتناول كون الشيء صحيحا أو فاسدا ، وإنما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته ، ويعلم عند ذلك كونه موجودا . لأن صحة الشيء لا ترجع الى نفسه . ولا لمصفة النفس به تعلق . فكيف يقال : ان اجماعهم على صحة ذلك تقتضى الثقة ، مع أن صحته لا تتعلق بالادراك أصلا ، ويحتاج فيه الى دليل ، أو الى الرجوع الى النفس ، فيصير العلم بصحة ذلك من باب العقليات لا من باب الادراك . فاذا وجب القضاء به ، وان لم يتناوله الادراك ، فما الذى يمنع من القضاء بصحة العقليات اذا علمها الانسان . وان لم يتناولها الادراك ؟ فأما رجوع المتقَدِّم عن الشيء ، فلا تعلق لهم به ، لأن الرجوع عن الشيء لا يدل على فساده ، ولا على صحة المرجوع اليه ، وقد ثبت المتقَدِّم على الفاسد ويرجع عن الصحيح ، ويقع ذلك من الواحد ، ومن الجماعة . فليس فى هذا دلالة على أن العقليات لا تصح ، من حيث يقع فيها هذا المعنى .

وبعد ، فاذا صح أن المدرك قد يرجع ، فيما أنكره عما اعتقده ، الى سواء ، ولا يوجب ذلك بطلان ما يؤدى اليه الادراك ، نحو من يدرك السراب ويمتقده ماء ، لم يرجع عن ذلك الى أنه سراب . فكذلك ، لا يجب أن يتوصل بمثله الى أن العقليات لا تصح . ويجب أن يمتد ، فى كل ذلك ، على سكون النفس الى ما اعتقدها من جهة العقل والادراك والنظر . فنقتضى بصحة ما اختص بذلك دون ما عداه .

وقد بينا أن ادراك الشيء ، ليس هو الموجب لكون اعتقاده علما ، وإنما صار كذلك لوقوعه من فعل العالم بالمعتقد . ولذلك تسكن النفس الى المدرك بعد تقضى الادراك ، وادراك العلم بالمدرك بما ذكره العالم . وبيننا أن سكون النفس يتبع كون الاعتقاد علما ، على أى وجه وجد . وأن ما يقع عن النظر ، بمنزلة ما يقع عند الادراك ، وأن اختلافهما فى أن علمه بما يدركه ، لا يمكنه أن يتفيه عن نفسه . وليس كذلك ما يقع عن النظر ، فإن ذلك أجلى من هذا ، وأن ذاك يقع مبتدأ وهذا متولد ، لا يؤثر فى اشتراكهما فيما اقتضى كونهما علما من سكون النفس . ولا فرق بين من تعلق بذلك ، وبين من قال : ان العلم بالمدرك انما يكون علما فى حال الادراك . لأنه لا يجوز ، فى تلك الحال ، أن يسهو عنه . وليس كذلك اذا علمه بعد تقضى الادراك . فاذا لم يجز التعلق بمثل هذا ، فكذلك بما قدمناه .

وقد ألزموا على هذا القول ، ان الادراك اذا لم يتناول مذهبوا اليه من أنه لا يصح الا ما أدى الحواس اليه ، فيجب أن لا يكون صحيحا ، لأن الحواس غير مؤدية . وهذا كما قيل ، لمن نفى صحة النظر : اذا أبطلتم النظر فكيف يصح أن تفسدوه بنظر ؟ .

فأما الكلام فى أن الحواس تقضى على العقول ، أو العقول قاضية عليها ، أو لا يقضى أحدهما على الآخر : فأظن أن أكثر من تكلم فيه ، لم يعرف الفرض . لأن الحواس ليس لها تأثير فى هذا الباب . وإنما المعتبر بالعلم بالمدركسات ، والحلم المتقرر فى العقول باضطرار ، أو المكتسبة عن نظر .

وقد علمنا ، أن كل علم حصل من ذلك ، لم يمكن أن يقال :
ان الآخر هو الذى اقتضى صحته ، بل متى ، وقع على هذا الوجه ،
أن يكون علما فيجب كونه صحيحا ، متى لو لم يوجد سواء ، كان
ذلك غير مؤثر فى صحته . وانما نقول ، فى هذه العلوم : ان
بعضها يتعلق ببعض ، متى كان أصلا له ، أو كالأصل ، فاذا لم
يكن هذا حاله ، فبحصوله علما مع فقد الآخر ، غير ممتنع .
ولذلك لم يحصل العلم بحال المشاهد ، ولما حصل العلم بذاته
ووجوده . وان أرادوا بهذا القول : انه لولا العلم بما يدرك
بالحواس ، لما صح أن يعلم الانسان سائر الأمور . فذلك صحيح .
لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية على علوم
العقل ، بل يجب أن يقال : انها أصل لها . وان أرادوا بذلك أن
بالادراك تعلم صحة العلوم العقلية ، فذلك باطل . لآنا قد بينا
أن الطريق الذى تعلم به صحة جميع العلوم ، هو أن من حق
العلم أن يختمس سكون النفس دون غيره . فاذا علمنا سكون
النفس ثابتا فى الكل ، وجب القضاء بصحة جميعه . ويجب على
هذا ، أن يكون العقل قاضيا على صحة العلم بالمدركات ، لأن به
تعلم صحتها ، على الوجه الذى رتبناه ، ولولاه لما علم ذلك .

ولا يجوز أن يقال : ان العلوم الادراكية هى القاضية على
العلوم العقلية ، لأنها أجلى منها وأقوى ، أو لأنه لولاها ،
لما حصلت هذه ، أو لأنها تزول بزوالها . وذلك أن كون هذه
الوجوه لا مدخل لها فى كون العلم صحيحا . وكون طريقه
صحيحا .

وما قدمناه ، من أن بالمقل نعلم أن هذه العلوم صحيحة
ومفارقة لغيرها ، له تأثير في هذا الباب ، فيجب أن يكون المقل،
من الوجه الذي قلناه ، هو القاضى على صحة ما تؤدى اليه
الحوام ، (١) .

(قدرة الانسان على النظر والمعرفة)

« اعلم ، أن أحد ما يدل على ذلك ما قد بيناه فيما تقدم ، لأننا قد دللنا على أن من حق النظر أن يولد المعرفة ، وبيننا أن من من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل السبب ، وصحة ذلك تقتضى كون المعرفة من فعل المبدأ إذا كان النظر المولد لها من فعله .
فإن قال : فمن أين أن النظر من فعله أولا ، ليصح ما ذكرتموه ؟ -

قيل له : الذى يدل على ذلك أنه يقع بحسب دواعى العبد وبحسب قصده و ارادته ، على حد ما يقع عليه قيامه وعوده وسائر أفعاله التى يبتدئها . فكما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلا له ، فكذلك القول فى النظر . وقد دللنا ، من قبل ، على أن العبد قادر عليه فى الحقيقة ، فى باب المخلوق .

فإن قيل : ومن أين أن النظر يقع بحسب الدواعى مع أنها كالنظر فى أنهما من أفعال القلوب ، ولا يحصل له العلم ويأن أحدهما يقع بحسب الآخر باضطرار ؟ -

قيل له : انا قد بينا أن الدواعى يرجع بها الى الاعتقادات والظنون ، وذلك مما تعرفه من أنفسنا وغيرنا ، لأننا نضطر الى أن زيدا يعتقد فى الشيء نفعا أو دفع ضرر ، فيكون اعتقاده هذا داعيا الى الفعل . وإذا صح أن نعرف ذلك من حاله ، فبمما نعلمه من حركاته وتصرفه الظاهر، فكذلك قد نعلم ذلك فى النظر . ولولم نعرف ذلك من الغير ، يصح أن نعرفه من أنفسنا ، ولوجب

متى علمنا أن نظرنا وفكرنا يقع بحسب الدواعى أن نعلم من حاله مثل ما نعرفه من حال سائر تصرفاته فى وجوب كونه فعلا لنا - ومتى ثبت العلم بذلك من حالنا ، وجب أن يكون ذلك حكم غيرنا، لأن هذا الباب مما لا يجوز أن تختلف فيه أحوال القادرين - ولهذا نعلم من حال غيرنا فيما أتى ويذر من أفعال القلوب مثل ما نعلمه من حالنا فى هذه الوجوه - وليس النظر مما يتمسدر وقوعه على جهة الابتداء ، فيحل محل كثير من المسببات فى أن هذه الطريقة ربما لم تسلم فيه ولم تصح ، بل هو مما يبتدئه الانسان ويفعله بحسب دواعيه على الحد الذى يفضل ما يبتدئه من التصرف ، فتجب سلامة هذه الطريقة فيه .

فان قال : ان النظر وان كان حاله ما ذكرتم ، فكيف تصح هذه الطريقة فى المعرفة ، وانتم قبل ايجادكم لها لا تعرفونها ولا تميزونها من غيرها ، فلا يصح أن تفعلوها بحسب الدواعى؟

قيل له : ان الطريقة اذا اوجبت كون النظر فعلا للمبد فانما يعلم أن المعرفة الواقعة عنه فعلا له ، من حيث ثبت بما قدمناه من قبل أن المعرفة تتولد عن النظر ، فيجب أن تكون من فعل فاعل النظر - وقد بينا أن المعرفة تقع بحسب النظر وانما توجد عنه على وجه لولاه كانت لا توجد ، وأنها لو لم تثبت متولدة عنه لم يجب أن يكون حالها فى وجودها ولا فى وجودها بحسب النظر على الحد الذى عرفناها عليه - وبيننا أنه لا وجه يمكن أن يقال لأجله أنها توجد عند النظر الا ما قلناه ، لأنه ليس بطريق لها كالأدراك والخبر ، ولا هو مما يكسب الناظر حالة تقتضى أنه

بأن يختار المعرفة وتدعوه الدواعي إليها أولى من غيرها ، فلا وجه لوجوب وجودها عند النظر ، الا كونها متولدة عنه . فكما يجب في سائر المتولدات عن الاعتماد وغيره أن يكون من فعلنا ومقدورا لنا ، فكذلك يجب في المعرفة اذا كانت تتولد عن النظر .

وقد استدل أبو علي ، رحمه الله ، على ذلك بأنها لو لم تكن مقدورة للعبد لم يصح كونه قادرا على اضرارها من الجهل والشك ، فلما ثبت قدرة العبد على الجهل والظن والشك وجب كونه قادرا على المعرفة . لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على حسن ضده ، وذلك مما بيته في باب الاستطاعة من قبل . وبين رحمه الله أن العبد يقدر على هذه الأمور ، بأنه لا شيء يصح أن يعتقد الا ويمكن للانسان اذا لم يكن هناك منع أن يعتقد على ما ليس به على بعض الوجوه وأن يظن فيه خلاف ما هو عليه ، وأن يشك في حاله . وانما يمتنع ذلك فيما نعلمه باضطرار ، لأن العلم كالمنع من ذلك ، فأما فيما سواه فممكن . واذا صح ذلك ، وكان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به ، ولا بد من كونه ضد الجهل وغيره ، فيجب كون العبد قادرا عليه .

فان قيل : اليس في جملة ما يضاد العلم السهو ، ولا يجب كون العبد قادرا عليه ؟ فما الذي يمنع من أن لا تكون المعرفة مقدورة للعبد ، وان قدر على الجهل والشك ؟

قيل له : قد بينا في باب المخلوق الكلام في ذلك ، وأن الصحيح في السهو أنه ليس بمعنى يضاد العلم على وجهه . فإذا

ثبت ذلك ، صحت الدلالة وزال القدح بما ذكرته عنا . وان كان لأبي علي ، رحمه الله ، أن يقول : ان مضادة السهو للعلم والجهل على خلاف مضادتها للآخر ، لأنهما قد اشتركا في أنهما اعتقادان وأنهما يتناولان المعتقد على وجهين ، أحدهما بالمعكس من الآخر ، فيجب أن يكون القادر على أحدهما قادرا على الآخر . وليس كذلك حال السهو لأنه لا يدخل في باب الاعتقاد ، بل يخرج المكلف من أن يصح منه اخطار الشيء بيباله ، فحل محل ما يخرج القلب من احتمال الاعتقاد ، ويفسده في أنه لا يجب كون العبد قادرا عليه . ولذلك تتمذر ، مع السهو ، الأحكام التي تصح مع الجهل والعلم والشك من الإرادة والنظر وما شاكلها ، كما يتمذر مع الموت ما يصح من هذه الأحكام . فصار السهو كالمفتر لحال العلم عما هو عليه فيما يصح منه من الأحكام ، فلم يجب أن يكون القادر على العلم والجهل قادرا عليه .

وقد أوما أبو هاشم ، رحمه الله ، الى ذلك في بعض الأبواب ، وذكر أنه لا يمتنع في السهو أن يجري مجرى ما يفسد القلب والمخل ، فلذلك لا يجب كونه مقدورا للعبد . والصحيح في ذلك أنه لو كان معنى لكان ضدا للعلم ، لكنه قد علم أنه ليس بمعنى ، على ما نصرناه فيما تقدم ، فلا يلزم على كلامنا البتة .

فان قيل : انما كان يجب ما ذكرتم لو كان من يختار الجهل والظن يصح أن يفعل العلم ، والحال واحدة فاما إذا لم يصح ذلك لأن المعرفة لا يمكن أن يفعلها أبدا من غير نظر أو تقدم مآرف ، ويمكنه أن يفعل الجهل والظن ، فهو على هذه الصفة . فكيف يجب كونها مقدورة له ، إذا كان قادرا عليها ؟ .

قيل له : ان من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده ، ثم قد تختلف حالهما في الوجه الذي يوجدان عليه من جهة القادر لأمر ترجع الى الدواعى . يبين ذلك أنه من حيث قدر على الارادة يجب كونه قادرا على الكراهة وان كان لا يجوز أن يفعلها وهو على الحالة التى معها يفعل الارادة . لأن دواعيه الى المراد اذا قويت فلا بد من أن يريد ولا يجوز أن يكرهه والحال هذه . وانما يكره ذلك اذا دعاه الداعى الى الانصراف عن الفعل على وجه مخصوص ، أو الى أن يكرهه ولم يمنع ذلك من وجوب كون القادر على أحدهما قادرا على الآخر . وكذلك القول فى القيام والقعود وسائر التصرف ، لأن حال القادر معها ، اذا كان عالما ، يختلف فيما تدعو اليه الدواعى وفيما تصرف عنه ، ولم يمنع ذلك من صحة ما ذكرناه ، فكذلك القول فى المعرفة والجهل . وهذه الجملة تزيل ما أورده من الطعن .

وبعد ، فان هذه الطريقة فى المعرفة أجوز ، وذلك لأنها انما تكون علما اذا وقعت على وجه مخصوص ، وقد يكون الجهل جهلا وان لم تحصل له صفة زائدة على وجود نفس الجنس ، فلذلك يجب اعتبار أحوال زائدة على كونه قادرا فى ايجاد المعرفة ، ولم يجب مثله فى الجهل . ولو أن كونها معرفة انباء عن جنس الفعل ، لكان لا يمتنع أن يفعلها من يفعل الجهل ، والحال واحدة . ولهذا يصح من المبدأ أن يفعل جنسها بدلا من الجهل ، والحال واحدة ، فيعتقد الشيء على ما هو به مرة ، ويعتقده على ما ليس به أخرى ، ويؤثر كل واحد منهما على صاحبه ، والحال واحدة . لكنه انما يكون معرفة اذا كان واقعا

عن نظر أو بذكر نظر أو مع ضرب من المارق متقدم ، فلذلك وجب اعتبار هذه الأمور ، ليصح أن يفعلها وإن لم يجب اعتبارها في باب الجهل والظن . وقد يمكن إيراد هذه الدلالة على هذا الوجه بأن يقال : إذا صح من القسار أن يفعل الجهل فيجب أن يصح منه اعتقاد الشيء على ما هو به لأنه ضده ويصح منه ، على إيجاد الذي يصح الجهل . وإذا ثبت أن ذلك في مقدوره ، وصح أن العبد إذا قدر على إيجاد الشيء ومن حقه أن يقع على وجوه بالفاعل ، فيجب أن يصح منه أن يجعله عليها ، كما أنه إذا قدر على جنس الكلام وجب كونه قادرا على إيجاده على الوجه الذي يصح أن يحصل عليه بالفاعل من كونه خيرا وأمرا إلى ما شاكلهما ، ثم نبين ، من بعد بما قدمناه ، أنه إذا وقع عن نظر أو عند تذكر النظر كان علما ، واختص بما نبين العلم به من غيره من مسكون النفس على ما تقدم ذكره .

وقد بين رحمه الله ذلك بأن قال : إن العلم من جنس الجهل ، لأنه إذا كان المعتقد على ما هو به كان علما إذا وقع على وجه مخصوص ، وإذا لم يكن على ما هو به كان جهلا ، وإنما تختلف حال الاعتقاد لأمر يرجع إلى المعتقد ، لأن أحدهما إذا اعتقد كون زيد في الدار فانما يصير هذا الاعتقاد من باب الجهل أو من جنس العلم بحسب حال زيد ، فصح أن الجنس واحد على هذا الوجه . وإذا كان كذلك ، فيجب إذا قدر على أن يعتقد كونه في الدار وليس هو فيها أن يصح أن يمتدده وهو فيها ، على هذا الوجه الذي ذكرناه .

وقد بينا أن المراد بقولنا : ان العلم من جنس الجهل ، يخالف المراد بقولنا : ان الصدق من جنس الكذب ، والطاعة من جنس المعصية ، وبيننا أن هذا القول لا يتقضى القول بتضادهما ، وأنه لا يمتنع وجوب ذلك فيهما وان كان أحدهما من جنس الآخر في الوجه الذى بيناه ، وان امتنع ذلك فى الصدق والكذب ، فليس لأحد ان يتمقّب كلامنا بهذا الطعن .

وقد بين رحمه الله ذلك بأن العبد يذم على الجهل ويحمد على المعرفة ، كما يذم على القبيح من فعل الجوارح ويحمد على الحسن منها . فكما يجب أن يدل ذلك على كونه قادرا على سائر تصرفه ، وجب بمثله كونه قادرا على الجهل والمعرفة . وقد بينا الكلام فى هذه الدلالة ، وفى الوجه الذى يصح عليه أن يستدل بها وفى الوجه الذى يمتنع فى باب المخلوق ، فلا وجه لاعادته .

فان قال : لو قدر الانسان على المعرفة ، لصح منه أن يتركها بدلا من أن يفعلها ، وقد علمنا أنه لا حال تفعل فيها المعرفة الا ولا يصح أن نتركها ، فيجب بذلك أن لا تكون فعلا له .

قيل له : قد بينا فى باب التولد أنه لا يجب فى كل ما قدر عليه العبد وأمكنه أن يوجد أن يصح أن يتركه ، بل يجب أن ينظر ، فان كان له ترك ، لم يمتنع ذلك فيه ، وان لم يكن له ترك ، امتنع ذلك فيه . وبيننا أن المتولدات لا تترك لها ، وأن الترك يختص بشرائط ليصح كونه تركا لما هو ترك له ، فلا يجب اذا قدر العبد على المعرفة ولا ترك لها أن يصح من العبد أن يتركها . هذا اذا

وقمت متولدة عن النظر ، فأما اذا فعلها الانسان ابتداء فغير
ممتنع أن يتركها . وانما لا يفعل تركها ، لأن الحالة التي معها
يفعل المعرفة تقتضى أن لا يختار الجهل الا بأن تتغير حالته .
وذلك كالمذكور للدلالة ، لأن عنده يختار العلم ، وانما يجوز أن
يختار الجهل اذا تغيرت دواعيه بورود شبهة أو ما يجرى مجراها ،
فاذا صح ذلك ، حلت المعرفة وضدها في هذا الوجه محل الارادة
والكرامة في أن القادر على أحدهما قد يتركها بالأخرى ، وان
وجب أن تتغير الحال عليه ، على ما تقدم ذكره . وبيننا في باب
التولد أن الواجب في القادر أن يصح أن يفعل الشيء وأن لا يفعله ،
وهذه القضية مسترة في جميع مقدوره . فأما الترك والأخذ
فانما يصحان في بمض المقدورات دون بعض ، فلا يصح أن نجعل
ذلك غيره في جميع ما يقدر العبد عليه . ولذلك جوزنا كونه
تعالى قادرا على الأفعال ، وان استحال عليه الترك والأخذ .

فان قيل : انه لا وجه يجب لأجله أن لا يكون للمعرفة تركا
لأن لها ضدًا ويصح من العبد أن يفعله ، فيجب كونه تركا لها
لاجتماعها في أنهما يتضادات ، ووقت صحة وجودهما واحد ،
والقادر عليهما واحد ، والمحل واحد ، والقدرة واحدة . وانما
يتعذر دخول الترك في سائر المتولدات لأمر يرجع الى أنه لا ضد
له ، أو لتفاير وقت وجودهما ، الى ماشاكله . وكل ذلك لا يتأتى
في المعرفة .

قيل له : ان ثبت ما ذكرته ، فانه لا يقدر في كونها
مقدورة للعبد ، وانما يقدر في قولنا : انه لا ترك لها اذا هي

وقعت متولدة، ويلزمنا القول بأن لها تركا، وذلك مما ان قلناه أكد القول بأنها مقدورة للعبد ، فلا يصح أن يقدر بذلك فيما قلناه . وبعد ، فانما كان يصح ما قلته لو لم يكن في شرائط الترك الا ما ذكرته فقط ، فاما اذا حصل في شرائطه سواء بطل ما أوردته . وقد علمنا أن من حق المتروك أن يجوز أن يختار بدلا من الترك اذا كان الوقت وقت اختيار الترك . فاذا صح ذلك ، فلو أن فاعل النظر أمكنه في الثاني أن يفعل الجهل الذي هو ترك المعرفة ، لوجب أن يصح أن يختار المعرفة بدلا منه والجهل بدلا من المعرفة . وذلك لا يصح مع تقدم السبب، لأن عند تقدمه يجب وجود المعرفة ، فلذلك لم يصح كون الجهل تركا لها .

فان قال : ان كان يتعذر عليه أن يفعل الجهل بما يتولد عن النظر المعرفة به ، فيجب أن يكون موجودا ليصح كونه منعا بما هو منع منه . ولا يصح أن تكون المعرفة مانعة له من الجهل ، لأن المبتدأ من فعل القادر بأن يمنع المتولد أولى من أن يمنع المتولد المبتدأ . فاذا لم يصح كون النظر منعا ولا كون المعرفة ، فيجب جواز وجود الجهل من قبله ، فاذا أمكن ذلك ، فيجب كونها تركا للمعرفة ، بل يجب أن يصح منه أن يبتدىء بفعل المعرفة وان تقدم النظر ، لأن تقدمه لا يخرج من أن يكون قادرا على مثل ما يتولد عنه ، ومتى وجد مع ما يتولد عنه ، فيجب كونه معرفة ، لأنه من فعل العالم بمعلومه أو لأنه يتلو في الوجود والحدوث النظر الذي من حقه أن يؤثر في الاعتقاد فيصير به عالما . وكل ذلك يوجب عليكم القول بأنه يمكنه في الثاني أن يبتدىء بالجهل، وانما لا يصح منه ذلك بأن يصير في الحال الثاني ضميما وقد

كان من قبل قويا ، فيكون وجود المسبب لقوة سببه بالوجود اولي
ما يبتدئه . فاما اذا كانت الحال واحدة في قدرته ، فيجب أن
لا يمتنع ذلك وأن يصح منه أن يترك المعرفة ، وفي ذلك نقض
قولكم في أن المعرفة لا ترك لها اذا وقعت متولدة .

قيل له : قد بينا أن من حق الترك والمترك أن يصح من
القادر أن يبتدئ بكل واحد منهما بدلا من الآخر ، وذلك لا يصح
في الضدين اذا كان أحدهما متولدا عن سبب متقدم . لأن ذلك
لا يصح أن يبتدئه وانما يقع عن السبب المتقدم ، ولو أراد أن
يوجده على طريق الابتداء ، لاستحال منه . فلا يجب في الناظر
أن يصح منه أن يترك المعرفة في الثاني بالجهل ، لأنه وان صح
أن يبتدئ به فمتعذر عليه أن يبتدئ بالمعرفة ، لما بيناه ، فاما
تمكنه من فعل مثل المعرفة التي تتولد عن النظر ، فقير ممتنع ،
لكنه ما لا يدعوه اليه داع من وجهين : أحدهما أنه قبل وقوع
المعرفة المتولدة عن النظر لا يعرف الاعتقاد الذي يكون علما ، بل
يجوز في كل ما يفعله أن يكون جهلا فلا يدعوه اليه داع، والثاني
لأن المعرفة واحدا ككثيرها في أن التزايد لا يقع فيها ، لأن حال
العالم بعلمين كحاله بأحدهما فيما يجد نفسه عليه ، واذا لم يكن
له الى فعل المعرفة داع لم يخترها ، وان كان متمكنا من هذا
الجنس ، وكذلك فلا يجوز أن يختار فعل الجهل في الثاني من
حال النظر ، لأن غرضه بالنظر الوصول الى المعرفة ، ولا يجوز
أن تدعوه الدواعي الى فعل الجهل وسائر ما يخرج من كونه
عارفا . والجهل ، وان تمكن من فعله الناظر في الثاني ، فانه
لا يفعله ، لما ذكرناه ، اذا كانت سليمة . فان اتفق ورود شبهة

قاعدة في الدليل الذي نظر فيه ، لم يمتنع أن يفعل عند ذلك الجهل وان صح أن لا يفعله ، بل يتوقف ويشك الى أن ينظر في الشبهة وحلها . ولكن ذلك وان صح فان ضبط الأوقات يتعذر عليه فلا يمكنه أن يفعل ذلك في كل حال ، وان صح أن يتفق على الوجه الذي ذكرناه . فأما قدرة الانسان على ممانعة نفسه فغير جائز ، لأن المانع انما يكون مانعا بالفعل الذي يضاد فعل غيره ، اذا قصد الى ذلك ودعاه الداعي اليه ان كان ممن يصح هذا الحكم فيه ، وذلك لا يتأتى في القادر الواحد ، فذلك يصح منه تعالى أن يمنع العبد بالعلم الضروري عن الجهل ، لا يصح منه أن يمنع نفسه ، ويصح من أحد القادرين منع الآخر من التحريك بالتسكين ، وان لم يصح منه ذلك في نفسه . والمتولد كالمباشر في ذلك ، فاذا لم يجوز أن يمنع نفسه بفعل مبتدأ عن ضده ، فكذلك لا يصح أن يمنع نفسه بالمبتدأ عن الفعل المتولد ، الا أن تتراخى الحال في المتولد وتتحدد أسبابه حالا بعد حال ، فيصبح اذ ذاك أن يفعل ما يمتنع معه وجود المتولد ، كما يصح فيما حل هذا المحل أن يبدو له فعله ، وأن يكره فعله ، وأن يندم عليه ، وذلك كالرمي والاصابة اذا تهادى الوقت بينهما . وليس كذلك حال النظر والمعرفة لأن ما يتولد عنه في الثاني من غير فصل ، فلا يصح أن يتغير حاله فيها من هذا الوجه ، ولأن المعرفة مما لا يجوز حاله بالدواعي الى فعلها ، بل يجب في كل حال أن لا تكون لدواع الى خلافها . فاذا صح ذلك ، وجب على كل حال أن لا يصح أن يمنع نفسه في الثاني من حال النظر عن فصل المعرفة سواء بقى على حالته في القوة أو تغير الى ضعف . وهذه الجملة توجب سقوط جميع ما سألت عنه .

لا مانع يمنع المكلف من فعل المعرفة

يبين ذلك أن المنع من الفعل لا يكون الا بضد أو بما يجرى مجراه أو بتغير حال المحل أو الآلة . وقد علمنا زوال ذلك أجمع عن المكلف ، فيجب إذا كان قادرا على المعرفة أن يتمكن من فعلها ، لأن من حق القادر على الشيء أن يتمكن من فعله إذا زالت الموانع .

فان قيل : ما أنكرتم أن هناك منعا من المعرفة ، لأنه تعالى يخلق في المكلف العلوم الضرورية فيمنعه ذلك عن فعل المعرفة من حيث يمتنع عليه فعل النظر . لأنه قد ثبت أنه لا يصح من الناظر أن ينظر فيما هو عارف به .

قيل له : انا قد دللنا في صدر هذا الكتاب على أن المعرفة بالديانات لا تكون ضرورية وانما تحصل للمكلف على جهة الاكتساب ، وذلك يبطل ما سألت عنه . وبعد ، فان الشيء لا يمنع من فعل مثله وانما يمتنع من فعل ضده ، فكيف يقال : ان المعرفة الضرورية يمنع الانسان من فعل مثلها ؟ ويجب لو صح ما سألت عنه أن يتمكن من فعل المعرفة من غير نظر بأن يفعلها حالا بعد حال بنفس المعلوم الذي يعلمه ضرورة ، فلا يكون هناك منع وان كانت الدواعي تصرفه عن فعلها لحصول العلم الضروري فيه بذلك الأمر ، على ما بيناه من حيث لا يجد العارف لنفسه مزية فيما يعرفه بكثرة المعارف وقلتها . وهذا المنع مما ذكره في المنع .

فان قال : هلا قلتتم : انه يمتنع على الانسان فعل المعرفة
لحصول ما يجرى مجرى الضد لها .

قيل له : ان الذى بهذه الصفة لايد من أن يكون ضدا لما
تحتاج المعرفة اليه فى الوجود . وقد علمنا أنها لا تحتاج الا الى
الحياة وصفة القلب ، وكلا الأمرين حاصل ، فلا يجوز أن يقال :
انه ممنوع من فعلها . وليس لأحد أن يقول : ان كل معرفة
تحتاج الى بنية سوى ما تحتاج المعرفة الأخرى اليه . كما نقول
فى الحروف الواقعة باللسان ؟ وذلك لأن الواحد منا يتمكن من
فعل كل أجناس الاعتقادات اذا كان عاقلا قادرا ، وانما صح
ما ذكرته فى الحروف ، لأنه قد يتعذر عليه بعض الحروف
ويتأتى منه سائرهما كالألثغ وغيره . وليس لأحد أن يقول : ان
العلوم قد تحتاج الى علوم ، فمتى لم تكن حاصلة لم يصح وجود
ما هو فى قلبه ، فجزوا أن لا تتمكن من المعرفة بفقد العلوم التى
هى أصول هذه المعرفة . وذلك لأن المعارف التى يكتسبها لا تتعلق
الا بالعلوم التى هى كمال العقل والتى بها تعرف الأدلة ، فمتى
حصلت معا لم يجوز أن يكون هناك منع فى هذا الباب .

فان قيل : أليس النائم قد يعتقد بعض الاعتقادات ، ومع
ذلك ففى قلبه منع مما يكمل به العقل ؟ فهلا جاز أن تختلف حال
ما تحتاج العلوم اليه فى القلب ؟

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن قلب النائم يحتمل كل
العلوم ، وانما لا تحصل فيه لأنه تعالى لا يخلقها فيه لضرب من

المصلحة ، ولو شاء أن يخلقها أجمع لوجدت • لكنها لو وجدت لم يكن يوصف أنه نائم ، لأن لفقد هذه العلوم خطأ في هذه التسمية ، ولا معتبر بالأسماء في هذا البسبب • فكذلك القول في المجنون والمغنى عليه والسكران ، في الوجه الذي ذكرناه ، وليس لأحد أن يقول : ان الذي لأجله يمتنع عليه فعل المعرفة أنه يحتاج في فعلها الى آلة وهي مفقودة أو فاسدة • وذلك ، لأن العلم لا يحتاج الا الى صحة قلبه ، فمتى كان كذلك صح منه أن يفعلها كما يصح من الله ، تعالى ، ايجاد العلوم فيه • وليس القلب بالآلة في العلم ، ككون اللسان آلة في الكلام ، لأن الآلة انما تكون آلة في الفعل اذا توصل بفعل يبتدئه فيها الى فعل سواء • فأما اذا كان المحل يبتدئ فيه نفس الفعل فقط من غير ان يتوصل به الى غيره أو يتسبب بغيره ، ولا يقال ، انه آلة فيه ، ولذلك لا يقال في محل الحركة : انه آلة ، فيحركه ، فكذلك القلب انما يجب أن يكون صحيحا ليصح وجود المعرفة فيه ، فلا يقال : انه آلة في المعرفة • ولولا صحة ما ذكرناه ، لوجب أن يوصف الله ، تعالى ، بالحاجة الى الآلات لأنه لا يصح أن يفعل المعرفة في قلب أحدنا الا والقلب على هذا الحد من الصحة ، كما لا يصح في الواحد منا هذا المعنى • على أنه لو كان آلة في الحقيقية ، لم يصح ما ذكره السائل ، لأنه كان يصح منه أن يتوصل الى فعل المعرفة بها وفيها ، اذا كانت صحيحة • وكلامنا هو في المكلف الصحيح القلب، فيجب أن لا يصح اثبات ما يقع فيه عن فعل المعارف •

فان قيل : أليس العسبي يمتنع عليه فعل المعرفة ، وأحواله هذه ؟ فهلا صح ما ذكرناه في العاقل ؟ .

قيل له : انه قد فقد ما يكمل به عقله ، فلا يصح أن يعرف الأدلة التي ينظر فيها المدلول عنده . وليس كذلك حال العاقل ، لأنه عالم بأصول الأدلة ، فلا وجه تمتنع عليه بجله المعارف .
فان قيل : أليس أهل الآخرة يمتنع عليهم فعل المعارف ، وان كانوا في كمال العقل ، كالواحد منا ؟ .

قيل له : انما يمتنع ذلك عليهم ، لأن سائر المعارف تحصل لهم باضطرار ويلجأون الى أن لا يفعلوا النظر ، وذلك زائل عن الواحد منا في حال التكليف . ولو أن أحدنا حصل في دار الدنيا بهذه الصفة لامتنعت عليه المعارف ، لكنه اذا كان على خلافها لم يجب ما ذكرته فيه .

فان قيل : ما أنكرتم أنه يمتنع عليه فعل المعرفة من حيث يجب وقوعها عند الدواعى بطبعه ، فلا يصح منه أن يفعلها باختياره ؟ .

قيل له : ان الدلالة قد دلت على أنها من فعل العبد على جهة الاختيار ، وليست مما يقع بالطبع ، بل قد دلت الدلالة على بطلان القول بفعل الطبائع أصلا ، فكيف يصح ما سألت عنه ؟ وانما تؤثر الدواعى في صرف القادر عن اختيار الشيء الى اختيار غيره ، ولا يخرج ما فعله مما دعاه الدواعى اليه من أن يكون فعله . وانما تصور لمن ذهب الى هذا المذهب ، أنه متى بلغت به الأحوال في

الدواعى الى أن لا يختار الا فعلا مخصوصا ، أن لا يكون ذلك واقعا منه وعن قدرته . وليس الأمر كما توهمه ، لأن القادر لا يمتنع أن يحصل بحيث لا يفعل الا فعلا معيننا لالجماء أو لقوة الدواعى ، ولا يوجب خروج فعله من أن يكون واقعا منه وعن قدرته ، وانما يجب فى كل مقدور . فاذا صح ذلك ، بطل القول بالطباع فى هذا الباب ، وثبت أن المعرفة بمنزلة الارادة والحركة فى أنها تقع من العبد باختياره وعن قدرته .

فان قيل : ان اذا قويت دواعيه الى المعرفة ، صار ملجأ الى فعلها ، فيجب أن يكون بمنزله المطبوع .

قيل له : انك بهذا السؤال قد خرجت عن الطريقة ، لأننا انما اردنا بما تقدم بيان زوال الموانع ، والفعل الواقع من القادر على حد الالجماء لا يكون الا من فعله وعن قدرته ، ولا يكون منع بوجه من الوجوه لأنه باختياره يقع ، وانما تدخل هذه المسألة ، فيما نذكره من بعد ، فى أنه يحسن منه تعالى أن يكلف العبد المعرفة ، لأن من شرط التكليف فى الفعل زوال الالجماء عنه .

فان قيل : هلا قلتم : ان المعرفة بمنزلة الفعل المحكم الذى لا يصح وقوعه الا من العالم بكيفيته ، فما لم يمرقها القادر ويعرف معلومها لا يمكنه أن يفعلها ؟ والمكلف غير عالم بالمعارف التى يفعلها ، فكيف يصح أن يكون ممكنا من فعلها ؟ وهذا يوجب كونه ممنوعا عن فعلها لفقد العلم الذى يحتاج فى فعلها اليه ، كما يمتنع على القادر الفعل المحكم اذا فقد العلم بكيفيته .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن المعرفة يصح منا فعلها إذا حصلت فينا العلوم التي تتناول أصول الأدلة ويكمل بها العقل ، وإن لم يعلم المرء نفس هذه المعرفة ونفس معلومها من قبل - فهو موافق للفعل المحكم في أنه لا يجوز أن يفعلها إلا وهناك ضرب من العلوم ، ويفارقه في أن المعلوم المحتاج إليها في الفعل المحكم يجب أن يتناول كيفية نفس ذلك الفعل ، وليس كذلك حال المعرفة . ونحن نبين صحة ذلك في فصل مفرد ، لأنهم يطعنون بذلك في حسن تكليف المعارف ويزعمون أنه إذا لم يعرف المعرفة ومعلومها لم يصح أن يؤمر بها - فاذا بيننا حسن ذلك ، فقد ثبت ما أردناه على كل حال - وإنما قصدنا بهذا الكلام إلى زوال الموانع عن فعل المعارف ، وقد ثبت أن الذي ذكره ليس بمانع ، لأننا قد دللنا من قبل على أن النظر يوجب المعرفة وأنهما جميعا من فعله ، وصح بذلك أنه قد فعلها وإن لم يكن من قبل عالما بها ، وليس لأحد أن يقول : إن من شرط كون الاعتقاد الواقع عن النظر معرفة ، أن يعرف سائر ما يتصل بالمسألة ويتمكن من حل الشبه الطارئة عليها ، فيكون فقد علمه بهذه الأمور كالمانع من فعلها على وجه يكون معرفة ، ولذلك لأن سائر ما يتصل بهذا الباب ، وإن جهله ، فإنه لا يؤثر في وقوع المعرفة ومسكون النفس إلى معلومها ، وإنما يتعلق ذلك بالعلم بالأدلة وهو حاصل للناظر ، فأما سائر العلوم فإنها تحدث بعد هذه المعرفة وتكون في حكم المقوى للمعرفة ، لأن من علم الشيء (و) سائر ما يتصل به ، تكون

نفسه أسكن ممن يعرفه دون ما يتصل به ، لا أن حال المعرفة
تتغير ، لكن حال المعارف يتغير بانضمام المعارف بعضها الى بعض
وبانفراد بعضها عن بعض . وقد بينا طرفا من ذلك في حساب
النظر والمعارف ، فلا وجه لاعادته .

المكلف قد تدعوه الدواعي الى فعل المعرفة

اعلم ، أنا قد بينا من قبل أن الفعل الداخل تحت التكليف ، لا يد من أن تتردد للمكلف الدواعي بين فعله وتركه والعدول عنه الى خلافه . ولذلك قصدنا الى ذكر هذا الفصل لئلا يقول قائل : ان المعارف وان كانت مقدورة للعبد ولا مانع له عن فعلها ، فانه لا يصح أن يدعوه اليها داع ، فلا يجوز من الحكيم أن يكلفها . وقد علمنا أن الدواعي ترجع الى الاعتقادات والظنون دون غيرها ، لأنه اذا علم في الفعل منفعة دعاه الى فعله ، وكذلك اذا ظنه أو اعتقده ، ولو علم أو ظن أن عليه في الفعل مضرة ، صرفه عن فعله . وكذلك القول فيما نعلمه نفعا واحسانا الى الغير أو حسنا أنه قد يدعوه الى فعله ، فاذا علمه اساءة صرفه عن فعله ، ولا يجوز أن يدخل في باب الدواعي سوى ما ذكرناه .

فان قيل : الستم تقولون : ان كون الشيء لذة ومنفعة مما يدعوه الى فعله وكذلك كونه مشتتيا للشيء يدعوه الى تناوله ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : ان الذي ذكرته ، لو انفرد ، لم يدعه الى الفعل ، وانما يدعوه ذلك اليه متى علم من حاله أنه يشتهي ذلك وينتفع به ، ولو أنه اعتقد ذلك على غير حقيقة لكان يدعوه اليه أيضا ، فالمعتبر هو بحاله لا بصفة الشيء في نفسه . لكنه لا يجوز أن يكون عالما بأنه يشتهي الشيء الا وهو له مشيئة ، فيجب اثبات شهوته من هذا القبيل من جهة أن للداعي به تعلقا ، لا لأنه يدعو

الى الفعل ، وقد بينا جملة من ذلك فى أول باب التعديل ، فاذا صح ذلك ، وقد علمنا أنه قد يصح من المكلف أن يعتقد فى النظر والمعرفة ما يدعوه الى فعلها من حسنهما ووجوبهما ويخلصه بفعلهما من ضرر يخافه الى غير ذلك ، فتجب صحة تملق الدواعى بهما - واذا لم يبلغ حاله معها مبلغ الالجاء ، فيجب جواز دخولهما تحت التكليف .

فان قيل : ان الذى يكلف فعل المعرفة عن النظر لا يعرف المعرفة ولا يميزها من غيرها . وما حل هذا المحل لا يجوز أن يفعله ، لأنه لو فعله لفعله من غير قصد وداع .

قيل له : انه وان لم يعلمها بعينها فقد يعلمها على الجملة ويعلم النظر المرجب لها بعينه ، فتدعوه الدواعى الى فعلها بفعل النظر ، ويقصد الى ذلك ، وليس يجب أن لا تثبت الدواعى صحيحة ، الا اذا تعلقت بالفعل الممين . يبين هذا أن أحدنا قد تدعوه الدواعى الى اصابة الهدف بالرمدى وان لم يعلم أنه يقع لا محالة ، وقد تدعوه الدواعى الى نيل المال بطرق المكاسب ، وان لم يعلم حصولها لا محالة ، فقد صحت الدواعى فى ذلك على كل حال .

فان قيل : ان الذى يتناوله التكليف يجب فى هذا الباب أن يخالف ما طريقه المادة من الأفعال ، فكما أنه لا بد من أن يعرفه ويميزه من غيره ليصح أن يكلفه ، فكذلك يجب فى الداعى اليه أن يخصه ولا يتناوله على جهة الجملة .

قيل له : ان الذي أصلته مما نخالف فيه . وتقول : ان المعرفة تصح منه سبحانه أن يكلفناها وان لم نعرفها بعينها ، وكذلك القول في كثير من المتولدات ، وان كان في الأفعال ما لا يد من أن نعرفه بعينه ليدخل تحت التكليف . واذا انقسمت الأفعال التي يتناولها التكليف الى هذين القسمين ، فقد بطل ما ذكرته ، لأننا ثبتت الدواعي فيها على الوجه الذي صححتا تكليفهما عليه .

فان قيل : لا يحسن منه تعالى أن يكلف المرء فعلا الا ويصح أن تدعوه الدواعي الى فعله على جهة العبادة والتقرب والاخلاص ، فاذا لم يصح ذلك في معرفة الله ، تعالى ، فلا معتبر بخلاف هذا الداعي . لأن المكلف متى فعل الفعل لنفسه المعجل أو دفع الضرر ، لم يستحق الثواب وانما يستحق ذلك متى فعله على الوجه الذي ذكرناه . فاذا لم يصح ذلك في المعرفة فالواجب أن لا يجوز من الحكيم أن يكلفناها .

قيل له : انا نخالف فيما ادعيت وتقول : ان المكلف قد يلزمه الفعل في حال لا يصح التقرب منه والعبادة والاخلاص ، وهكذا قولنا في سائر ما يلزم المكلف قبل معرفة الله ، تعالى ، ومعرفة الثواب ، وتقول : ان ذلك يحسن تكليفه من الحكيم ، فلا يجب أن تكون الدواعي اليه (ما) سألت عنه .

فان قيل : اذا كان قبل وقوع المعرفة عن النظر لا يعلم أنها تجب عنه ، لأنه لو علم ذلك لعلم المدلول ولامتنع عليه الفكر والنظر ، فيجب أن لا يصح أن يدعوه الى فعلها داع .

قيل له : انه وان لم يعلمها بعينها وانها تقع عن النظر ، فقد علم اذا كان كامل العقل عارفا بالمعادات أن من حق النظر أن يؤدي الى المعرفة ، أو هو أقرب من غيره في أنه يؤديه الى المعرفة . فهو وان لم يتحقق الحال فيه ، فقد علم ما ذكرناه في الجملة في بدء الأمر ، وان كان قد يعلم في الثاني أن النظر من حقه أن يوجب العلم ، فيصح في كلا الحالتين أن يقصد الى المعرفة ويدعوه اليها داع . ولو طمن ما ذكرته في هذا الباب ، لوجب أن يطمئن في الدواعي التي نعرفها من أنفسنا وغيرنا الى النظر في أمور الدنيا لاجترار المنافع ودفع المضار ، وهذا ما نعلم ثبوته باضطرار .

النظر والمعرفة بالله تعالى يصح وقوعهما من المكلف على الوجه
الذي وجبا عليه . وأنه لا شرط يصح معه تكليفهما
الا وهو حاصل للمكلف

اعلم ، أن المجهل بما نريد ذكره في هذا الفصل ذهب الناس
كل مذهب وعظم الخطأ منهم لأجله ، حتى قال بعضهم في المعارف
بالاضطرار ، وبمعضهم بالالهام ، وبمعضهم بالطبع ، وبمعضهم زعم
لأجله أن من لا معرفة له بالله ، تعالى ، فهو ممدور فيما يأتي
ويذر . وما هذا حاله ، فالواجب احكام القول فيه وشرح ما
يتصل به . ونحن نورد فيه جملة ملخصة تأتي على الغرض ،
ونحيل بالباقي على الكتب المشروحة في هذا الباب . بعد أن نبين
وجه الشبهة الداخلة عليهم في ذلك ، لتكون معرفة ذلك أقرب
للناظر الى معرفة ما تدفع به الشبهة ، ولنعرف به الأصل في هذا
الباب .

واعلم ، أن القوم رأوا أن المعرفة بالله ، تعالى ، اذا كانت
باستدلال ، فالمكلف قبل أن يصل اليها لا يصح أن يكون عارفا بها
بمعناها . ولا يجوز أن يميزها من غيرها ، لأنه لو علم تلك المعرفة
لعلم معلومها ، ولو عرف الله ، تعالى ، بصفاته لامتنع عليه أن
ينظر ويفكر لكى يعرفه . لأن الناظر انما يصح منه أن ينظر في
الأدلة طلبا للمعلم بمدلولها اذا كان غير عالم به ، فاما اذا عرف
المدلول ، لم يصح منه أن يطلب المعرفة به . فلما رأوا من حال
المعرفة ما ذكرنا ووجدوا سائر الأفعال التي يكلف (بها) الانسان

من حقه أن يصح منه أن يعلمها بعينها ويميز بينها وبين غيرها ،
ومتى لم تكن هذه حالها لمكلف لم يصح الحكيم أن يكلفنا . دعاهم
ذلك الى أن قالوا : ان هذه المعارف لا يجوز أن تجب على الانسان ،
ولا يجوز من الحكيم أن يكلفها . ورأوا أنه لا بد من معرفة الله ،
سبجاته ، في تكليف الشرائع والقيام بالواجب ، واعتقدوا فيها
أنها ضرورية أو واقعة بالطبع ، الى غير ذلك . حتى أن فى الناس
من دعاه ذلك الى أن قال : ان المعارف وان كانت مكنسبة كما
يقولون ، فلن يجوز منه تعالى أن يوجبها علينا ، وان اتفق أن
ينظر الانسان وتقع له المعرفة بالله ، تعالى ، كلف الأفعال ، وان
لم يتفق ذلك منه ، فهو غير ملوم . وجعلوها من شرائط التكليف
فيما عداها ، وجوزوا وقوعها على سبيل الاتساق والتبغيت ،
ومنعوا لأجل ذلك دخولها تحت التكليف .

ووجه آخر : وهو أنهم ظنوا فى المكلف أنه اذا لم يعرف
المعرفة بعينها فغير جائز أن يعلم سببها بعينه . فتأولوا : اذا لم
يفعلها ولا علم النظر الذى يجب عنها عندكم ، فكيف يصح
وجوبها عليه ؟

ووجه آخر : وهو أنهم ظنوا أن المكلف لا يعرف الفرق بين
النظر الذى من حقه أن يولد المعرفة ، وبين النظر الذى لا يولدها
كالنظر فى أمور الدنيا فقالوا : اذا كان الغرض بالنظر لو كان
واجبا أن يوصل به الى المعرفة ، والحال فى النظر ما ذكرناه ،
فكيف يصح وجوبها عليه ؟ وكيف يحسن من الحكيم أن يوجبها ؟

ووجه آخر : وذلك أنهم يقولون : ان فى النظر ما يوجب الجهل ، كما أن فيه ما يوجب العلم ، فإذا لم يفصل المكلف ، قيل الوصول بهما الى موجبيهما ، بينها ، فكيف يصح وجوب أحدهما عليه ، والاشتباه قائم ؟ .

ووجه آخر : وهو أنهم يقولون : ان المكلف للنظر والمعرفة بالله ، تعالى ، لا يعلم وجوبها عليه لأمرين : أحدهما أنه لا يعرفهما بعينتهما ، والعلم بحسن الشيء ووجوبه يمنع العلم بذاته وعينه ، فكيف يصح لزومها له ؟ والثانى أنه يجوز أن يخترم قبل فعله لهما ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون عالماً بوجوبه عليه ، وما لا يعلم حسنه ووجوبه لا يجوز أن يكلف فعله لأنه لا يأمن متى أقدم عليه أن يكون فاعلا للتبحيح ولا يتمكن من التعرّض من تركه .

ووجه آخر : وهو أن الواجب انما يصير واجبا بإيجاب الموجب فإذا لم يعرف هذا المكلف (زال) الموجب ، لأنه لو عرفه لكان لا يلزمه أن ينظر ليعرف الله ، تعالى ، فيجب أن لا يصح وجوبها عليه . وربما قووا ذلك بالسمعيات فقالوا : اذا كانت الصلاة لا تلزمه الا وقد عرف الموجب وأنه أوجبها، ومتى لم يعلم ذلك لم يصح وجوبها عليه ، فكذلك القول فى المعرفة لو كانت واجبة .

وربما قالوا : انه تعالى لو أوجبها لكان قد أرادها وأمر بها، لأنه لا يصح منه ايجاب الفعل على المكلف الا على هذا الحد ، فكان

يجب أن يصح من هذا المكلف معرفة أمره وإرادته ، فإذا تمدر عليه ذلك قبل أن يعرفه فيجب سقوط وجوبها

وربما قالوا : ان من حق الفعل اذا وجب على المكلف أن يصح منه أن يطيع الله ، تعالى ، به ، ولا يصح منه أنه يطيعه بالفعل وهو غير عالم به ، فكيف يصح أن يكلف المعرفة وقعله لها على هذا الوجه يتناقض ؟ لأنه يقتضى أن لا يعرف الله سبحانه ، ليصح أن ينظر فيعرفه ، ويجب أن يعرفه ليصح منه أن يطيعه بالنظر والمعرفة .

وربما قالوا : ان من حق المأمور بالمعرفة أن يكون منها عن الجهل ، ومن لزمته أن يقبح تركها الى الجهل . وقد علمنا أنه لا يعلم ، قبل وقوع الجهل منه ، أنه جهل فيصح أن يتحرز من تركه ، فإذا لم يجز لهذا أن يكلف تركه ، لم يجز أن يكلف المعرفة .

وربما قالوا : ان من حق القادر مسا يلزم المكلف أن يعلم الوجه الذى لأجله لزمه ، فإذا كانت المعرفة لو وجبت لوجبت من حيث كانت لطفا ، ولا سبيل للمكلف الى العلم بذلك الا وقد عرف الله ، تعالى ، فيجب أن لا يصح أن تلزمه المعرفة .

وربما قالوا : ان من حق المكلف اذا كان حكيما أن يكلف الفعل الشاق لأجل المنفعة التى هى الثواب ، على ما قدمناه من قبل . فإذا لم يصح من المكلف أن يطلب بهذا الثواب الذى هو الغرض بالفعل السدى كلف ، فيجب أن لا يعسن من الحكيم أن

يكلفه • وإذا لم يحسن ذلك ، لم يجز وجوبه عليه ، ولا يصح طلب ذلك بالمعرفة ، فيجب سقوط وجوبها •

وربما عبروا عن ذلك بأن قالوا : إذا لم يصح منه أن يتقرب الى الله ، سبحانه ، بالمعرفة ، وأن يطلب بها مرضاته ، وأن يعبدته تعالى ويخضع له بها ويتذلل ولا يصح منه أن يعظمه بها ، فيجب ان لا يصح وجوبها عليه •

وربما قالوا : ان من حق الواجب أن يعلم من وجب عليه ما يستحق على تركه من العقاب ، ليتحرى فعله ويتحرز من تركه ، فإذا لم يصح ذلك في النظر والمعرفة ، فكيف يقال بوجوبها ؟ •

وربما قالوا : لو وجب على المكلف لوجبا عليه عند الخاطر والداعي ، وهو يجوز في الأمرين أن لا يكون لهما حقيقة : ويجوز في الخبر الوارد عنهما أن يكون كذبا ، فكيف يتعلق وجوبهما بما هذا سبيله ؟ •

وربما قالوا : انه قد ثبت انه لا يحسن من المرء أن يبتدىء بالاعتقادات ، لأنه لا يأمن فيها فعلها أن تكون جهلا ، وما يفعله عن النظر هذا سبيله ، لأنه يجوز قبل وقوعها أن تكون جهلا • فلو وجب عليه ، لكان قد وجب عليه الاقدام على ما يجوز أن يكون قبيحا ، ويحل ذلك محل أن يوجب عليه الاخبار عما لا يحقه ، فكما أن ذلك يقبح لتجويزه فيسه قبل وجوده أن يكون كذبا ، فكذلك القول في الاعتقاد ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يوجب على أحد النظر والمعرفة •

وربما قووا ما ذكرناه بأن الصبي والمجنون انما لا يحسن أن يكلفا الفعل لأنه لا يمكنهما معرفة ذلك على وجه يصح الاقدام عليه والتحرز منه . فاذا ثبت أن هذه العلة موجودة في النظر والمعرفة ، خاصة في العقل ، فيجب أن يكون حالهما في أن العقل لا يجوز أن يكلفوا هذين بمنزلة تكليف سائر الأفعال فيمن لا عقل له ، لأن العلة واحدة .

وربما قالوا : اذا صح أن الانسان لا يؤاخذ بما يرد عليه في صومه وصلاته ، من حيث زال عنه العلم بهما ، فيجب فيما لا علم له به من الأفعال ابتداء أن لا يحسن منه تعالى أن يكلفه المرء ، وهذا سبيل المعرفة .

وربما قالوا : ان العالم بأن النظر يوجب المعرفة قد يبلغ به الحال ، في قوة دواعيه الى فعل لينال المعرفة ، المبلغ الذي يفضى به الى الاجراء ، لأنه تتكامل دواعيه اليها، ولا داعى له الى خلافتها . فيجب ، من حيث دخل في باب الاجراء ، أن لا يحسن تكليفه اياها .

فاما أبو عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، فإنه ظن لقوة هذه الدواعى من الوجه الذي بينا أنها تقع منه بالطبع ، ويخرج عن باب الاختيار ، فلم يجز دخولها تحت التكليف الا عند تساوى الخواطر والدواعى ، فإنه يجوز عندهما دخول النظر تحت التكليف دون المعرفة . وفى سائر الأحوال يقول بأنه انما كلف الارادة دون ما سواها ، لأن غلبة الدواعى عليه فى الفعل عند الارادة تخرجه من باب الاختيار الى باب الطبع . وذكر مع ذلك

أكثر الشبه التي أوردناها من قبل ، مستدلا بها على أنها ليست من فعل المبد ، ولا يجوز دخولها تحت التكليف . وأكثر من تكلم فى هذا الباب عنه أخذوا ، وببعض ما أوردته تعلقوا . وقد بلغ الشيخ أبو على ، رحمه الله ، فى نقض كتابه فى المعرفة وشيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى نقض كتابه فى الإلهام ، الغاية . وقد أورد الشيخ أبو عبد الله ، رحمه الله ، أكثر ذلك فى كتاب العلوم . ونحن نورد الآن مقدمة فى هذا الباب ، ثم نتبها بالكلام على الفصول التي أوردناها . وكتابنا لا يحتمل البسط فى هذا الباب ، لأنه لم يفرد لهذا الباب ، فلذلك نتحرى الاختصار .

اعلم ، أن من حق الفعل متى صح وقوعه من المكلف على الوجه الذى وجب عليه ، أن يحسن من المكلف أو يكلفه ، وأن يصح أن يعرف المكلف وجوبه عليه ، ويتمكن من فعله وتركه . لأنه إنما يجب عليه أن يؤديه على الوجه الذى وجب ولزم ، فإذا تمكن من ذلك فقد سائر الشرائط لا يؤثر فى هذا الباب . وقد علمنا أن إيجاد الشيء على الوجه الذى وجب عليه قد يمكن أن يفعله ابتداء وقد يمكن بأن يفعل ما يجب وجوده بوجوده . ولا فرق بين هذين الطريقتين فى أن مهما يمكن الأداء ، لأن الفرض أن يؤدي ما وجب عليه بأن وجوده ، فإذا أمكنه أن يوجده بإيجاد سببه الذى يجب وجوده عنده فهو بمنزلة أن يتمكن من إيجاد ابتداء .

فإذا صححت هذه الجملة ، وعملنا أن الذى يوجد على جهة الابتداء ، إنما يتمكن من أدائه على الوجه الذى وجب بأن يعرفه

بمعينه وبما يختص به من صفاته ، فلا بد من أن يعرف ذلك ليصح منه أن يفعله - ومتى لم يعلم ذلك أو لم يتمكن من معرفته ، فايجاب عليه بمنزلة ايجاب ما لا يقدر عليه - ولذلك قلنا : ان تكليف الصبي والجنون الأفعال التي لا يصح منهما أن يعرفاها ، بمنزلة تكليف ما لا يطاق في القبح - لأن مع المعرفة بعين هذا الفعل ، يصح الوصول الى ايقاعه على الوجه الذي وجب ، كما يصح ذلك فيه مع القدرة والآلة ، فاذا وجب بفقدهما ، قبح تكليفه ، فكذلك القول مع فقد المعرفة - فأما الأمر الذي يتعلق وجوده بوجود سببه ، فانما يجب أن يعلم المكلف سببه ويفضل بينه وبين غيره ، فعند ذلك يمكنه ايجاد المسبب على الوجه الذي وجب ، كما لو علم المسبب وصح ذلك فيه لأمكنه ايجاده على هذا الحد - فما هذا حاله ، انما يجب أن يعلم المسبب ويميزه من غيره ليصل بايجاده الى ايجاد المسبب على الوجه الذي وجب - ووجود علمه بالمسبب كعدمه في أنه على كلا الحالين يمكنه أن يؤديه على حد واحد ، واذا كان الحال فيه ما ذكرنا ، فسواء علمه أو لم يعلمه في أن ذلك لا يؤثر في صحة وجود المسبب عليه وحسن تكليفه تعالى اياه فانما يقدر في ذلك أن لا يعرف السبب أو لا يتمكن من معرفته ، فاما اذا علمه بمعينه ويميزه من غيره فانه يمكنه التوصل بعقله الى ايجاد المسبب، فلا وجه لاشتراط المعرفة بالمسبب وهذا حاله - ومثاله أن يعلم تعالى أن الرامي رمى على سمت مخصوص فان رميه يوجب الاصابة ولا يعلمه المكلف ، فقد علمنا أنه يجوز أن يكلف الاصابة بتكليف سببه لأنها تقع منه وهو غير عالم بها بايجاده سببها على الحد الذي كانت

تقع لو علمها وفعلها على جهة الابتداء ، وكذلك القول فيمن يختم على الطينة والشمعة ويطبع عليها بضرب من النقوش أن يصح أن يكلف ذلك ، من حيث علم أنه متى فعل ذلك حصل الختم على حد مخصوص لأجل وجود سببه ، كما كان يحصل لو ابتداء ولم يذكر ذلك ليستدل به ، لأن الذى أوردناه هو الأصل فى هـ سنا الباب كله . ولو أن منازعا خلف فى الجميع ، لرجعنا الى ذلك الأصل واعتمدناه ، وانما أوضعنا به الكلام . .

فإذا صحت هذه الجملة، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يوجب على المكلف المعرفة به وبتوحيده وعدله ، وان لم يتقدم العلم بأن يجمل له السبب الى العلم بالنظر الذى يولد ذلك على وجه يميزه من غيره ، فيصل بفعله الى فعل المعرفة . فاذا كانت المسارف مختلفة وللتنظر الموصل اليها طرائق ، فمرقه تعالى جميع ذلك ليفصل بين أعيان النظر وبين ما خالفها ، فيكون تكليفه ذلك ، والحال ما ذكرناه فى أنه تكليف لما قد أوجده السبيل الى ايقاعه على الوجه الذى وجب ، بمنزلة تكليف سائر العقائيات والسمميات التى يمكنه أن يؤديها لعلمه بها على الوجه الذى يصح معه أداءها على الوجه الذى وجبت عليه .

فان قيل : ان الأمر فى النظر والمعرفة، وان كان كما ذكرتم، فقد ثبت أنه لا بد من اعتبار حال المكلف فيما يجب عليه ، فيصير بحيث يمكنه أن يعرف فيما وجب عليه أنه حسن واجب ، ويخرج عن أن يجوز فيه كونه قبيحا ، والا أدى الى فساد من حيث يلزمه

الاقدام على ما يجوز قبحه ، فاذا لم يصح من المكلف هذا المعنى فى المعرفة ، لأنه وان عرف النظر وفعله فهو غير آمن من أن يجب عليه الجهل دون العلم ، وانما يأمن ذلك بعد وقوع المعرفة ، والتجوز ، لما ذكرناه قبل وجودها ، قائم . فاذا كان كذلك ، فكيف يصح وجوبها عليه ، والحال هذه ؟ .

قيل له : انه اذا عرف وجوب النظر ، فقد علم فى الجملة انه لا يصح أن يؤدي الى قبيح ، لأنه قد تقرر فى العقل أن ما أوجب القبيح قبيح ، وأن القبيح لا يصح أن يعلم بالعقل وجوبه ، فاذا صح ذلك عنده ، علم أن النظر لا يجوز أن يجب لو كان يؤدي الى الجهل القبيح، فيعلم فى الجملة أنه ان أدى فانما يؤدي الى المعرفة الى أمر يحسن- واذا علم هذه الجملة، لم يصح بالصفة التى ذكرها السائل ، وصح أن المعرفة واجبة عليه بوجوب النظر ، من الوجوه التى قدمنا ذكرها .

فان قيل : أستم أنكرتم قول موسى بن عمران ومن تبعه فى قوله : ان الله ، تعالى ، يجوز أن يكلف العبد أن يفعل باختياره اذا علم أنه لا يختار الا الصلاح ، وقلتم : انه لا بد من أن تتقدم له طريقة للاستدلال على ما يختاره ، فيخرج من أن يكون فيما يأتى ويذر مبيخنا ومعمدا على اختياره فقط ؟ فهلا وجب أن يكون قولكم فى المعرفة بهذه الصفة ، لأن العاقل وان قدر عليها فهو غير عالم بأحوالها بأمر تقدم له ؟ .

قيل له : اذا عرف سبب المعرفة ووجوبه عليه ، وعلم فى الجملة أنه لا يجوز أن يلزمه فعل ما يؤدي الى قبيح ، فقد عرف

في الجملة أن ما يوجب النظر هو بمنزلة في أنه واجب عليه ، فيخرج بهذا عن أن يكون منبختا بالأقدام عليها ، وتصير معرفته بسببها كمعرفته بها في تخروجه عن هذه الصفة . وليس كذلك قول موسى فيما حكيت ، لأنه لم يرجع فيما جوزه إلى أمر يأمن به ذلك من حيث يجوز أن يتقدم بالأمور التي هي من مصالحه وبالأمور التي هي مفسدة له . ولا يتميز أحدهما من الآخر بالاختيار ولا بالأمر المتقدم ، فلزمه أن يكون تعالى مكلفا لما لا يمكنه أن يفصل بينه وبين القبيح ، وفارق قوله في ذلك ، ما ذكرناه الآن .

يبين هذا أن العبد لو كلف الاحتذاء على كتابة مخصوصة عرفها بمعناها ، لصح منه إذا ما لزمه ، وإن كان غير عارف بكيفية ما يفعله لولا ما يحتدى عليه ، ولو كلف بدلا من ذلك أن يفعل كتابة ما فات ، لاختار إلا الصواب مع علمه أن الكتابة تشتمل على القبيح والحسن ، لم يحسن ذلك ، لأن التكليف الأول يختص بطريقة قد عرفها دون الثاني ، فكذلك المعرفة فيها قد اختصت من حيث علم سببها بطريقة قد خصها دون غيره بما لا يحصل لسائر ما يكلفه على جهة التبخيث .

فان قيل : ان كل شيء يذكرونه في هذا الباب فمعلوم من حاله أن المكلف يصح أن يعلمه بصفاته قبل أن يفعله ، فيجوز أن يتناول التكليف . وهذا المعنى لا يصح في المعرفة ، لأنه لو عرفها قبل أن يفعلها لمزق المعلوم بها ، ولو عرف الله ، تعالى ، لما صح

أن يوجب النظر عليه لأمرين : أحدهما أنه لا يصح أن ينظر
ليعرف ما هو علم به ، والثاني لأنه لا غرض في إيجاب النظر
يخصه وإنما يوجب للوصول به الى المعرفة ، فإذا حصلت كان
إيجابه عبثاً . فإذا صح ذلك أنه لو علم المعلوم لما صح أن يكلف
النظر ، فقد ثبت أنه متى كلف النظر فغير جائز أن يعرف ما
يؤدى اليه من المعرفة . وهذا يؤدى الى ما قلناه
من أنه قد كلف أمراً يستحيل منه ، مع التكليف ،
أن يعرفه ، وقد ثبت أن ما يصح أن يعرفه ، إذا لم يعرفه لا على
جملة ولا على تفصيل ، لا يجوز أن يوجب عليه ، فبأن لا يجوز أن
يوجب عليه ما لا يمكنه معرفته أولى .

قيل له : ان الذى ذكرته من أن من لزمه النظر فى معرفة
الله لا يصح أن يكون عارفاً بالله ، تعالى ، فكما ذكرته للعملة التى
أوردناها . وهذا أمر يختص النظر والمعرفة ، لأن تقدم علم
المكلف بها يحيل منه النظر ويفنى عن طلب المعرفة . وإذا اختصت
المعرفة بذلك دون غيرها ، لم يمتنع أن يقول فيها ، انه تعالى قد
ألزمها العبد وان استحال أن يكون عارفاً بها وبمعلومها ، وإذا
كان استحالة معرفته بذلك لا تظمن فى شرائط حسن التكليف
وصحة وجوبها عليه ، فغير مانع من أن يلزمه . وإنما كان يجب
ما أوردته فى لزوم النظر والمعرفة ، لو أوجب الاخلال ببعض
شرائط التكليف ، فأما إذا لم يوجب ذلك ، فوجوده كمدمه .

وقد بينا أن العلم بسبب المعرفة يفنى فى حسن تكليف الله ،
تعالى ، له وللمعرفة ، عن العلم بنفس المعرفة ، من حيث بينا أنه

لا فرق بين أن يعلم نفس الفعل فيقصد اليه ، وبين أن يعلم ما بوجوده يوجد الفعل لا مخالفة في أن في الحالتين يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذي لزمه . وان كان الأمر كذلك ، وكان ما قلناه لا يقدر في صحة هذا الوجه ، فتجب سلامة ما ذكرناه . وليس كذلك سائر الأفعال ، لأن المكلف لو لم يعرفها من قبل على جملة أو تفصيل لقدح ذلك في ثبوت شرائط التكليف فيسه ، ولصار بحيث لا يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذي لزمه . فلذلك قلنا فيها : ان الواجب عليه أن يعرفه قبل الوقت الذي كلف الفعل عليه ، وفصلنا بينها وبين النظر والمعرفة .

فان قيل : أليس سائر ما يجب على العبد لا بد من أن يصح منه أن يقصد اليه دون غيره ؟ والقصد لا يصح الا مع المعرفة أو الاعتقاد والظن ، ومتى حصل مع الجهل والظن لم يصح أن يكلفه الانسان ، فيجب أن يكون مع المعرفة . وهذا يوجب أنه لا بد فيمن يلزمه النظر من أن يعرف ما يلزمه ، حتى يقصد اليه دون غيره . واذا لم يصح أن يقصد الي المعرفة الواجبة عن النظر الا بأن يعرفها من قبل ، فيجب كونه عالما بها . فان كان لا يصح أن يعلمها عندهم ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يكلفه إياها على وجه .

قيل له : انه ليس من شرط ما يجب على المكلف ويوجبه تعالى عليه ، أن يصح أن يريد به يمينه ، لأنه لو وجب ذلك ، لوجب في نفس القصد أن لا يجوز منه تعالى أن يكلفه إياه الا ويصح أن

يريد ، وهذا يؤدي الى اثبات ما لا نهاية له ، وذلك محال . فلذا صح أن ينتهي الفعل الى حد . لم يكلف الانسان ارادته ، فقير ممتنع أن يكون في الأفعال ما لا يريد له البتة ، أو لا يصح ذلك فيه ، ولا يمنع ذلك من دخوله تحت التكليف . وقد بينا أن المعرفة المتولدة عن النظر لا يصح من المكلف أن يعرفها بعينها ، فغير ممتنع أن يلزمه فعلها بفعل سببها ، وان كان لا يصح منه القصد اليها بعينها ، وان صح أن يقصد اليها على وجه الجملة بأن يكون قد تقدم له العلم بأن النظر يؤدي الى المعارف اما بالعادة أو على وجه الوجوب ، وفي الحالين يريد ما يتولد عن النظر من المعرفة ، وان لم يميزها بعينها . ولا يجب اذا تعذر عليه في المعرفة ، ما هو واجب أن لا يصح أن يريد ما بعينها ، أن لا يجوز منه تعالى أن يوجبها على المكلف . لأنه ليس من شرط صحة وجوبها عليه وحسن التكليف فيها ، أن يصح للقصد اليها ، على ما بيناه . وانما نقول في سائر الأفعال : انه يجب أن يقصد اليها ، ويصح ذلك فيه ، مع حيث ثبت في المتخلى بينه وبين الفعل العالم به أن ما يدعوه الى الفعل يدعوه الى الإرادة ، لا لأنه لو لم يرده لأثر ذلك في أدائه له على الوجه الذي وجب عليه . ولذلك قلنا : انه تعالى لو منع الانسان من الإرادة في كثير من الأفعال الواجبة عليه ، أن ذلك كان لا يخرج من أن يكون لفعلها مكلفا ، وأن يصح منه أن يؤديها على الوجه الذي وجبت عليه . فلو انه تعالى اضطره الى إرادة الظلم ، لم يخرج الظلم من أن يلزمه أن لا يفعله ويمدل عنه . وكل ذلك يبين أن القصد وصحته ليس بشرط في التكليف ، على

ما ظنه السائل ، وفي ذلك سقوط مسأله - ولهذا الجملة يسقط قول من يقول : انه تعالى لا يكلف الا ما يصح ان تدعوه اليه الدعوى بعينه - لأن هذا أيضا ليس بشرط فى التكليف ، واما يجب ان تدعوه الدعوى الى فعل ما كلف على الوجه الذى يصح فيه ، فان صح فيه معينا ، وجب ذلك ، وان صح فيه على الجملة ، وجب ذلك ، وان لم يصح على الوجهين جميعا ، فقد سارت الدعوى الى سببه كأنها اليه فى انه يقضى عن الدعوى اليه ، على وجه يتعلق به .

فان قيل : اليس كل من وجب عليه فعل بعينه له ضد ، فلا بد من ان يقبح منه ضده ، ولا يجوز أن يكلف فعلا قد لزمه على جهة التضييق وينهى عن ضده ، وهو لا يفصل بينهما ، لأن تجويز ذلك بمنزلة تكليف ما لا يطاق ؟ وقد علمنا أن من لزمته المعرفة بالله ، تعالى ، فقد قبح منه الجهل به ، فيجب أن تتقدم له المعرفة بالأمرين وذلك لا يصح عندكم ، فيجب أن لا يجوز دخول المعرفة تحت التكليف البتة -

قيل : ان الذى أوردته يوجب القول لا يجوز أن ينهى عن الجهل أحد ، لأنه قبل أن يفعله لا يعرفه ولا يميزه لأمر يرجع اليه لا الى وجوب ضده ، لأن ضده وجب أو لم يجب ، فالحال فيه واحدة - ولذلك يقبح من أحدنا أن يفعل الجهل بالأمور التى لا تلزمه معرفتها ، كما يقبح منه ذلك فيما يلزمه أن يعرفه . وقد صح أن يقبح من الانسان الجهل فى هذه الأبواب ، فيجب بطلان ما سأل عنه .

فان قال : ان مسألتى فى الجميع واحدة ، وأقول فى الكل :
ان ذلك لا يصح منه أن يكلفه ان كان حال الجهل ما ذكرته ، وان
كان ما يصح دخوله تحت التكليف ، فيجب أن يمكنه أن يعرف
الجهل قبل أن يفعله . فكيف يصح اسقاطكم مسألتى بهذا
الكلام ؟ .

قيل له : ان الحال فى أنه لا يصح أن يعرف الجهل بعينه قبل
أن يفعله بين ظاهر - لأنه اذا نجا عن أن يجهل ما لا معرفة له به ،
وقد علم أن الجهل هو اعتقاده له على ما ليس به ، ولا يمكنه أن
يعرف فى أحد الاعتقادين أنه بهذه الصفة ، ولم تتقدم له المعرفة
بالمجهول وأنه على صفة مخصوصة ليعلم عند ذلك أن كل اعتقاد
تناوله لا على تلك الصفة فهو جهل ، واذا تقدمت له المعرفة
بذلك وعلم أنه ما عدا هذه المعرفة من الاعتقادات المتعلقة به
جهل ، فقد استغنى عن أن ينتظر ليعرفه ، فلا يكون ذلك المجهول
من جملة ما كلف أن يعرفه ، ويجتنب الجهل به . وقد صح أنه
لا طريق له فيما لا يعرفه ، أن يعلم الجهل به بعينه . فان أمكن
فيما تقدمت معرفته به أن يعرف ، وكيف يكون الجهل به ، فيلزمه
فى المستقبل أن لا يفعل الجهل على بعض الوجوه . فاذا صح
ذلك ، فقد ثبت ما قلناه من أن هذا الكلام يطعن فى تكليف
اجتناب الجهل فى سائر الأشياء التى لا يعرفها ، سواء كلف
معرفتها ، أو لم يكلف ذلك .

فان قيل : فعلى أى وجه يحسن أن ينهى عن الجهل ، وأن يقبح
منه فعله ؟ .

قيل له : انه اذا نهى عن الجهل ، فانما يلزمه أن لا يفعل
الاعتقاد الذى لا تسكن النفس اليه على جهة الابتداء ، فيدخل فى
جملة ذلك الجهل وغيره . فله طريق فى الجملة الى أن يعرف
الجهل على وجه يمكنه أن لا يفعله ، لأنه اذا علم بمقله أن ينتفى
أن لا يفعل كل اعتقاد حاله ما ذكرنا ودخل فى جملة الجهل ، فقد
علم أنه يلزمه أن لا يفعل الجهل ، لأن الصفة التى له ولسائر
الاعتقاد تقتضى قبح جميعه على حد واحد ، فاذا علم قبح جميعه ،
لزمه اجتنابه على كل حال ، كما كان يلزمه لو علم فى الجهل من
جملة هذه الاعتقادات أنه جهل . وفصل بينه وبينه غيره . فقد
ثبت أن له الطريق الى التحرز من فعل الجهل مع غيره ، على الوجه
الذى لو علمه جهلا لكان له الى صحة التحرز منه طريق ، فتجب
صحة دخوله تحت التكليف . فاذا ثبتت هذه الجملة ، صح فيمن
يلزمه النظر والمعرفة أن يفعل ما وجب عليه منها بأن يفعل النظر
الذى بوجوده يوجد ، ويجتنب فعل كل اعتقاد لا يأمن كونه جهلا ،
وهو أن يبتدىء فيفعل اعتقادا له من غير سكون النفس اليه ،
فيدخل فى جملة ما قبح منه من الجهل وغيره ، فيكون مؤديا لما
وجب عليه ، محترزا مما نهى عنه . فلا وجه اذن يقدح فى
الأمرين ، من حيث سألت عنه .

فان قيل : أليس يجوز المكلف قبل أن يعرف الله ، تعالى ، أن
الذى يجب عن النظر من الاعتقاد هو من قبيل ما يلزمه أن لا يفعله
من الاعتقاد المبتدأ الذى يجمع الجهل وغيره ؟ ومتى جوز ذلك ،
جوز أن يكون ما أمر به ولزمه ، وما نهى عنه وقبح منه فعله ،

هو من قبيل واحد ، وهذا مما لا يجوز ، فيجب لذلك إبطال ما قلتم .

قيل له : ان تجوز له لذلك اذا لم يقدر في صحة أداء ما لزمه ، والتحرز مما قبح منه فوجوه كدمه . وقد علمنا أنه وان جوز ذلك فهو عالم بالوجه الذي عليه يفعل المعرفة بفعله سببها ، وبالوجه الذي عليه يقبح منه فعل الاعتقاد بأن يبتدئه مع زوال سكون النفس . فاذا فصل بين الوجهين تمكن من أداء ما لزمه ووجب عليه ، وصح منه أن يتحرز من فعل ما علم قبحه على الجملة . واذا لم يطمئن تجوز ما ذكره في هذا الوجه ، فوجوه كدمه في أنه لا يؤثر في هذا الباب . وقد بينا من قبل أنه لا يد في الجملة من أن يعلم أن النظر الواجب عليه لا يجوز ، اذا أدى الى اعتقاد ، أن يؤدي الى الجهل ، فانما يؤدي الى المعرفة . وقد علم ، في الجملة ، أن الجهل هو اعتقاد الشيء على ما ليس به ، وهذا يوجب أن علمه بهما على الجملة وبالفصل بينهما يتقدم ، ولا يصح مع ذلك أن يجوز كون القبيح من حيز الواجب ، وكذلك الجواب لمن سأل فقال : ان هذا القول منكم يؤدي الى أن يكون ، ما يلزمه أن يريده من الواجب وما يلزمه أن يكرهه من القبيح ، شيئا واحدا ، وان كان الذي قد ذكرناه ، من قبل في أنه لا يجب في شرائط التكليف أن يصح فيما يجب عليه وقبح يريده . ويكرهه بعينه ، يسقط ذلك أيضا ، فكذلك القول اذا سأل على هذه الطريقة في الدوامي .

فان قيل : فكيف يصح أن يلزم العبد أن يعرف أمرا
لا يتصوره من قبل ؟ ولو صح ذلك ، لصح أن يفعل كتابسة
لا يتصورها ، ويلزمه ذلك .

قيل له ان التصور اذا أريد به التخيل والظن، فكأنك قلت:
انه لا يصح أن يلزمه معرفة ما لا يظنه . وقد علمنا أن تقدم
ظنه ، وأن لا يتقدم ، بمنزلة واحدة في أنه لا يؤثر في صحة
ايجاد المعرفة منه ، لأنه ليس من شرط صحة وجودها تقدم ظن
يخالفها ، ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من يقول : ان من شرط
صحتها تقدم جهل يخالفها . وان أردت بالتصور أن يعلم أمثال
ذلك ذلك المعلوم ، فهذا أيضا مما لا يجب ، لأنه يعلم أن ما يلزمه
أن يعرفه قد يكون مما له مثل ، وقد يكون مما لا مثل له ، فـ
يصح إذن ثبوت هذه الشريطة فيه . وان أردت به أنه يجب أن
يعلم نفس المعلوم حتى يصح أن يكلف المعرفة به ، فهذا متناقض،
لأنه اذا علمه فقد استغنى عن المعرفة .

وبعد ، فان الذي سأل عن هذه المسألة ، يلزمه أن لا يصح
منه تعالى أن يفعل في العبد المعرفة به ، ولما تقدم من العبد تصور
المعلوم ، فاذا جاز منه ذلك ، ليجوز أن يفعل العبد ذلك ، وان لم
يتقدم منه تصور المعلوم . هذا ، لو صح في جميع المعلومات
التصور ، فكيف وهو انما يصح فيما له أمثال تشاهد ؟ فاذا تقرر
في النفس العلم بأمثاله ، صح في الشيء أن يتصور بصورة
نظائره .

وبعد ، فإن التصور اعتقاد مخصوص ، فإذا صح أن يفعل ذلك وان لم يتقدم منه تصور آخر ، فهلا صح أن يبتدىء بالمعرفة من دون أن يتقدم منه التصور ؟ وهذا واضح البطلان - على أن الماقل لا يلزمه النظر الا وقد تصور الاعتقادات كيف تكون ، ومفارقتها في الجملة لسائر أفعال القلوب وأفعال الجوارح - وانما يجب فيمن لزمه الشيء أن يتصور ما لزمه ، ويفصل بينه وبين غيره - فأما تصور سائر ما يتعلق به ، فغير واجب ذلك فيه - وهذا الذي ذكرناه الآن ، مما يمكن أن يقوى به أصل الكلام في تكليف المعارف - وذلك أن سائر ما يكلف العبد ، لا يجب أن يعرفه بعينه ، ويفصل بين أجناسه وأحواله الراجعة الى آحاده - وانما ينتقى أن يعرفه بصفة يميزه بها عن غيره ، لأن العلم بحقائق ما يلزمه من الصلاة والصيام والارادات والكراهات مما يختص به أهل الكلام دون غيرهم فلا يجوز أن يتعلق تكليف المقلاء بذلك ، وانما يجب أن يعرفوا حمل هذه الأمور ومفارقتها بالصفات لغيرها ، لأن عند ذلك يتمكنون من أداء ما لزمهم على الحد الذي وجب - فكذلك القول فيمن تلزمه المعرفة أنه يجب في الجملة أن يكون قد عرف المعارف وفصل بينها وبين خلافها من الاعتقادات التي لا تسكن نفسه اليها ولا تفارق حاله بها لحال الظان والمبخت الشاك -

فإذا علم ذلك في الجملة ، وعلم أن كل اعتقاد يقع على طريقة المعرفة فمن حقه أن يكون حسنا ، وعلم أن ما يقع من خلافه كالجهل فمن حقه أن يكون قبيحا ، فإذا لزمه النظر وعلم

فى الجملة أن النظر انما يلزم ليوصل به الى الكشف لا لنفسه ،
وعلم أنه لا يؤدي الا الى المعرفة أو الى ما يجرى مجراها ، فقد
حصل هذا المكلف متصورا ، للفرق بين ما يلزمه وبين ما يقبح
فعله منه على الجملة . وانما جهل عين تلك المعرفة ، وجهله بها
فى أنه لا يؤثر فى هذا الباب كجهله بالفرق بين أفعال الصلاة ،
وبين ما هو منه من جنس واحد ، وبين ما هو مختلف ، وأن فيه
اعتمادا وحركة فى أنه لا يؤثر فى وجوب الصلاة وتمكنه من
أدائها على الوجه الذى وجب ولزم . فلو كان الذى يذكره القوم
يقدم فى وجوب المعرفة ، لوجب أن يقدم فى وجوب سائر
الواجبات اذا لم يعقلها المكلف ، وان لم يعرف أجناسها ، وهذا
بين .

فان قيل : قد يجب عمل المرء النظر فيما يتصل بأمر الدنيا ،
وان لم يؤد الى المعرفة ، وانما يظن عنده الأمور ، فكيف يصح أن
يعلم أن النظر فى معرفة الله يؤديه الى المعارف ؟

قيل له : انا لم نقل ذلك ، وانما قلنا : انه يعلم أنه ان أدى
الى شيء وأوجبه ، فذلك الشيء الذى يوجبه يجب أن يكون من حيز
المعرفة لا من حيز الجهل . أما القطع على أنه يولد المعرفة ، فانما
يمكنه بضرب من الدلالة ، وهو أن يختبر أحوال النظر فيعلم أنه
قد جرى على طريقة واحدة فى أنه يوجب اعتقادا تسكن النفس
اليسه ، ويعلم أن وجوب ذلك هو لأمر يرجع الى النظر لا الى
اختيار الفاعل والمادة ، على ما بيناه فى بابه من قبل . فاذا صح
ذلك ، لم يجب فيمن لزمه المعرفة أن يكون عارفا بهذا الباب مالم

يستدل ، لكنه يعرف أن الناظر أقرب الى المعرفة ممن لا ينظر ، وأن النظر الى أن تنكشف عنده الأمور أقرب من خلافه ، وإذا عرف ذلك في الجملة ، صح منه تضور الجسطين اللتين قدمناهما ، فيجوز أن يؤمر به وينهى عن الجهل ، على الحد الذي ذكرناه ..

فان قيل : ان الذي ذكرتموه ، اذا صح ، فانما يصحح في الأمور التي يفعلها المكلف عن النظر ، وليس يجب في كل علم كلفه الا يفعله الا على ذلك الحد ، لأن من قولكم : انه اذا نظر في الأدلة فعرف ما يلزمه ، ثم نام وائتبه من بعد ، أنه يلزمه أن يفعل تلك المعارف لا عن نظر . ومن قول الشيخ أبي علي ، رحمه الله ، أنه يجب أن يعدد بالمعارف حالا بعد حال ، من حيث يقول في المكتسب منها أنها لا تبقى ما دام المكلف ممكنا غير ممنوع . وهذه طريقة من يقول منكم : ان العلوم لا تبقى على كل وجه . فكيف يصحح في هذه الوجوه أن يكلف الماقل المعرفة ، ولا يصح منه أن يوجد بايجاد سببه لكنه يبتدئه ؟ وبماذا تنفصل حاله فيما يبتدئه من حال الاعتقادات التي يقبح منه أن يفعلها من حيث لا يأمن فيها أن يكون جهلا ؟ .

قيل له : اذا صح في العلوم الواقعة عن النظر أنها يصحح أن تقع من العبد ، وتحسن من حيث يوجد بايجاد سببها ، فيصير علمه بسببها كعلمه بها لو علمها على ما شرحناه ، فيجب أن يحسن أيضا منه أن يفعل العلم بعد ذلك على جهة الابتداء ، اذا كان هناك من الأمور ما يصير للاعتقاد الذي هو علم من الحكم ما ليس

لغيره من الاعتقادات ، وما يصير به بخلاف منزلة من لم يتقدم منه النظر . فيصير ذلك الأمر بمنزلة الفطر الذى يولد للملم أو أقوى منه ، فيحسن منه أن يفعل العلم ، ويصح منه ذلك ، ويحسن من المكلف أن يكلفه على هذا الحد .

فان قيل : وما ذلك الوجه الذى يصير للملم معه ما ليس لغيره ؟

قيل له : انه اذا كان قد نظر فيما يجب ، وعرف الدلالة التى نظر فيها ، ووقعت له المعرفة بالمدلول ، وسكنت نفسه الى ذلك ، ثم انتبه بعد نومه فذكر أحواله التى تقدمت ، فلا بد من أن تكون داعلية له الى أن يفعل التى يعلم بها ما كان عالماً من قبل ، وتقوى دواعيه الى ذلك ، فيصير علمه بذلك كالطريقة للملم الذى يختاره . ومثل ذلك غير ممتنع ، على ما بيناه من قبل فى سباب النظر لأنه بمنزلة من التجأ الى كفن بعد طلب شديد تحرزا من مطر وخوف ، ثم ورد ذلك الموضع والحال هذه ، ودواعيه تقوى الى طلب ذلك الكفن ، وان كان فى الابتداء احتاج الى طلب شديد وظفر به من بعد . فكذلك اذا كان قد علم بالنظر ما يلزمه ، ثم تذكر حاله عند الانتباه ، دعاه ذلك الى اختيار مثل ذلك العلم ، ويصير حصول الدواعى القوية له فى أنه بأن يختار العلم أولى من غيره ، بمنزلة نظره فى الدليل أولا فى أنه يجب عنده العلم دون غيره ، ويفارق بذلك ما يبتدئه من الاعتقادات لأنها اذا لم يتعلق وجودها بسبب أو ما يجرى مجراه لم تنفصل حاله من حال الجهل ، فقبح الاقدام عليه .

فان قيل : فهل يجوز أن يحسن من العبد فعل يقبح الابتداء
بمثله ، لأمر يرجع الى أن له الى فعله دواع ؟ ولئن جاز ذلك ،
ليجوز أن يحسن منه الاضرار بالغير اذا قويت دواعيه ، وان
كان يقبح ذلك مع فقد الدواعى - أو ليست الدواعى قد تدعو
الى القبيح والحسن على حد واحد ؟ فكيف جاز أن يفصلوا بين
هذين الاعتقادين لأمر يرجع الى الدواعى فقط ؟

قيل له : ليس الأمر كما قدرته لأننا لا نوجب حسن المعرفة
الواقعة من المنتبه من تومه لوقوعها عن الدواعى ، لأن سائر ما
يفعله من الاعتقادات القبيحة انما يفعله عند الدواعى أيضا ،
وانما أوجبنا حسنه ، لوقوعه عند طريقة مخصوصة قد عرفها
من قبل وعرف حكمها - فاذا ذكر حاله واختار مثل ما كان عليه ،
وجب أن يحسن منه ، لأنه لا يقع كذلك الا وهو علم ، فانما
قضينا بحسنه عند أمر مخصوص - وان كان ذلك الأمر من جنلة
الدواعى ، فلا يلزم عليه حسن سائر أفعاله اذا اختارها عند
الدواعى .

فان قيل : اليس ، وان كان حاله فيما يفعله من العلوم على
ما ذكرتم ، فلن يندرج من أن يكون مبتدئا باعتقاد لا يأمنه جهلا ؟
وهذا يوجب قبح الاقدام عليه ، كما يوجب ما ذكرتموه حسن
الاقدام عليه - ووجه القبح اذا اختص الفعل ، وجب القضاء
بقبحه ، وان كان فيه وجه من وجوه الحسن .

قيل له : ان الاعتقاد الذى لا يأمن فاعله أن يكون جهلا .
انما يقبح متى لم يتعلق وجوده بوجود غيره من الأسباب الموجبة .
أو لم يختره من قد عرف طرائق العلم من قبل ، وفصل بينه وبين
غيره ؟ لأنه اذا عرف ذلك ، وتذكر نظره ، وما حصل عليه بعد
النظر من سكون النفس الى ما عرفه ، صار ما يختاره من الاعتقاد
عنده فى أنه قد اختاره عند أمر يبعد كونه جهلا ويقرب كونه
علما ، أبلغ مما يفعله عن النظر ، فوجب القضاء بحسنه . يبين
ما قلناه ، أنه لو نظر فى صحة الفعل الواقع من زيد فعلم أنه
قادر ، ثم شاهد فعلا واقعا من غيره وعرف تعلقه به ، فسيملم أنه
قادر لا عن نظر محدد ، لأنه بالنظر المتقدم قد عرف طريقته
العلم ، وفصل بينها وبين غيرها ، فكذلك القول فى المنتبه من
رقدته ، فى الوجه الذى بيناه .

فان قال : فجوزوا ، على هذا ، أن يحسن منه أن يخبر بما لا
يحقه على بعض الوجوه ، وان جوز كونه كذبا ، كما اخترتم
ذلك فى الاعتقاد ، والا فبينوا بقبح الخبر على كل حال ، من حيث
لا يأمن من لا يحقه أن يكون كذبا ، قبح كل اعتقاد لا يأمن فاعله
أن يكون جهلا .

قيل له : ان الخبر لو تولد عن سبب ، ينفصل فيه ما يولد
الحسن من القبيح ، والصدق من الكذب ، لعل محل الاعتقاد فى
أنه كان يحسن من العبد أن يختاره باختيار سببه ، وكان يحسن
منه أيضا ، اذا وقف على طريقة صدق مخصوص ، أن يفعله

ابتداء . لكنه فى هذا الوجه مخالف للاعتقاد ، لأن سببه اذا كان صدقا ، هو بعينه اذا كان كذبا ، ومتى كان غيره ، فأحدهما لا ينفصل من الآخر بوجه يبين به - وليس كذلك الاعتقاد ، لأننا قد بينا أن ما يولد العلم هو سبب مخصوص ينفصل من مناسبات النظر الذى لا يولده ، ومن النظر الذى يولد خلافه ، لو كان فى النظر ما يولد الجهل - فإذا صح ذلك ، لم يجب فى الخبير ما حكمنا به فى الاعتقاد .

فان قيل : أفيمكن المنتبه من نومه ، وقد تقدم منه النظر والمعرفة ، أن لا يفعل المعرفة بما كان عارفا به من قبل ؟

قيل له : قد يمكنه ذلك ، لأنه لو دخلت عليه شبهة تؤثر فى طرائق نظره المتقدم ، لصح أن ينصرف عن العلم فلا يفعله ، ولصح أن يختار الجهل ، فسيبيل هذا العلم الذى يختاره سببيل سائر أفعاله ، فى أنه قد يجوز أن لا يفعله على بعض الوجوه . فليس لأحد أن يقول فيما يفعله من هذه العلوم : إنها فى حكم الضرورية فى أنه لا بد من وقوعها ، ويقدم به فى قولنا : إن المعارف مكتسبة .

فان قيل : أليس كل فعل يختاره العبد قد يجوز ، وحاله واحدة ، أن يختاره وأن لا يختاره ؟ أفتجوزون فى المنتبه من نومه ، وحاله ما ذكرتم ، أن يختار العلم مرة ولا يختار غيره أخرى ؟

قيل له : ليس الأمر كما قدرته في سائر الأفعال ، لأن فيها ما لا يجوز من العبد أن لا يفعله إذا قويت دواعيه ، وأنه يجوز أن لا يختاره بأن تتغير حاله في الدواعي . وقد بينا ، من قبل ، وجوها كثيرة منها الالجاء وغيره . فإذا صح ذلك ، بطل ما توهمته ، وصح لنا ما قلناه من أن هذا العلم من فعل العبد ، وإن كان إنما لا يختاره عند ورد شبهة عليه لولاها كان يجب أن يختاره لا محالة . وإنما كان الأمر كذلك ، لأنه إذا ذكر عند الانتباه من نومه ما كان من النظر وما حصل عليه من سكون النفس ، وتذكر سائر ما علمه ، وقد عرف في الجملة قوة الدواعي الى العلوم والاسترواح الى سكون النفس عن خلافه ، فسيختار فعل العلم لا محالة لقوة هذا الداعي وما له من المزية على كثير من الدواعي ، ويحل ذلك محل الشديد الجوع المتمكن من الأكل في أنه سيختار ذلك لا محالة إذا لم يكن هناك صارف ، فإن اتفق أن خيره مخير في ذلك الطعام اللذيذ عند الجوع الشديد أنه مسموم ، فذلك يصرفه عن تناوله ، فيعلم بذلك أن للأكل فعله لجواز انصرافه عنه على بعض الوجوه . وكذلك متى علمنا جواز المتنبه من نومه عن اختيار ذلك العلم ، عند شبهة وردت ، أنه مع فقد الشبهة إنما اختار العلم لقوة الدواعي وأنه فعله ، فيخرج بذلك عن طريقة العلوم الضرورية التي لا يمكن العبد اجتلابها ولا دفعها ، ولا تكون واقعة على اختياره ودواعيه .

فان قيل : فما تلك الشبهة التي يجوز عندها أن لا يختار العلم ؟ وهل ذلك منكم الا احالة على مجهول ؟ لأن المتعالم من حال

المقلاء انهم عند الانتباه يعودون في العلوم الى ما كانوا عليه .

قيل له : انه لو اعتقد الانتباه من الشبهة ما لوا اعتقده من قبل ، لتغير حال الدليل عنده في أنه لا يختار ، واما أن يتوقف واختار الجهل الذي يظنه من موجبات الشبهة . وهذا معلوم ، وان لم يمكننا أن نعين وقوعه في مكلف دون مكلف . ولا معتبر في هذا الباب الا بأن تبين ما ادعيناه بالوصف دون تميز وقوعه في مكلف دون غيره .

فان قيل : اذا لم يصح من المنتبه ، وحاله هذه ، الا أن يختار العلم ، كما لا يصح من الناظر في الدليل الا أن يختار العلم ، وصح بذلك أن النظر يوجب العلم ، فهلا قلت : ان تذكره للدلالة يوجب العلم ، فيكون الجميع متولدا ؟ .

قيل له : ان التذكر هو علم في الحقيقة ، ولو ولد ذلك العلم بالمدلول ، لوجب في الابتداء اذا علم الدلالة ، أن يولد ذلك ، وكان يجب أن يستغنى عن فساد ذلك ظاهرا .

فان قيل : قولوا ان الذي يولد العلم للمنتبه ليس هو العلم بالدليل ، وانما هو العلم بنظره من قبل ، وأنه أوجب اعتقادا سكنت نفسه الى معتقده ، وذلك غير حاصل له قبل الانتباه .

قيل له : لو كان الأمر كما قدرته ، لوجب أن يولد له العلم وان دخلت عليه شبهة ، لأن ورودها عليه لا يخرجها من أن يكون السبب على الوجه الذي يولد قد حصل والقلب محتمل للعلم . فلما بطل ذلك ، ثبت أن العلم الذي يقع له مما يختاره على جهة الابتداء ، لا أنه متولد .

فان قيل : أليس العلم وان كان يتولد عن النظر ، فانه مع ورود الشبهة لا يولد ؟ فجزوا أن يولد ما ذكرناه العلوم ، وان كان من شرطه فقد الشبهة .

قيل له : انه اذا نظر وهو عالم بالدليل ، فوزوده لا يمنع من توليد النظر العلم، وانما يمنع اذا لم يعرف الأدلة لأن العلم كالأصل للعلم بالمدلول ، فلا يصح أن يولد العلم . وليس كذلك الحال فيما بيناه ، لأنه ان كان الذى يولد المعارف فى المنتبه هو تذكره للنظر ولما كان عليه من قبل ، فيجب أن يولد . وذلك لأن الشبهة لا تغير حاله فى الضروريات ، وهذا الذكر من العلوم الضرورية . وانما صح فيها أن تغير حال الناظر ، لأنه انما ينظر فى الأدلة وكيفية تعلقها بالمدلول ، وحاله يختلف فى ذلك عند ورود بعض الشبه عليه . فاما حال المنتبه ، فاذا لم يتغير فى الوجه الذى ذكرناه ، فكيف يجوز أن تمنع الشبهة من توليده ؟ وهل هذا القول الا بمتزلة من جعل السبب غير مولد لأمر لا تعلق لها به البتة ؟ وبعد ، فلو كانت العلوم التى يفعلها المنتبه تتولد عن الذكر الذى وصفه السائل، وذلك الذكر هو من العلوم الضرورية، وجب كون هذا العلم ضروريا . لأن المسبب يجب أن يكون من فعل فاعل السبب ، فاذا كان السبب قبله سبحانه ، فكذلك المسبب .

فان قيل : وهل الغرض الا ما ذكرتموه ؟ لأننا قصدنا بذلك أن نبين أن هذه المعارف يجب أن تكون ضرورية وأن لا تدخل تحت التكليف فكيف يقدر فيما أوردناه بهذا الوجه ؟

قيل له : ان هذه العلوم لو كانت من فعله تعالى ، لصح أن يفعلها في المنتبه من رقدته من غير حصول هذا الذكر - لأنه تعالى يصح أن يفعل مثل ما تفعله متولدا على جهة الابتداء ، ولو صح ذلك ، لجاز في المنتبه من نومه أن يعلم ما كان يعلمه من قبل . وان لم يتذكر شيئا من أحواله ، وهذا محال .

فان قال : ان ذلك انما يستحيل ، لأن تلك العلوم كالفرع عليه .

قيل له : لو كان كذلك ، لوجب في الابتداء أن لا تحصل له هذه العلوم الا مع العلم بأحواله له سابقة - فاذا بطل ذلك ، بطل ما ذكرته .

فان قال : اني أجوز ذلك ، لكنه بخلاف العادة .

قيل له : فيجب أن تجوز ، في غير هذا الوقت وفي غير هذا المكان ، أن تكون العادة في المقلد منهم جارية على أن المنتبه منهم ، بعد النظر الطويل وحصول المعرفة له بالتوحيد والشرائع ، يعلم ما كان عالما به من قبل وان لم يتذكر أحواله . وقد علمنا أن ذلك فاسد .

فان قيل : انما يفسد ذلك من حيث لا يجوز في الكامل المقلد أن يسهو عن الأمور العظيمة التي تقدمت منه ، ولولا ذلك ، لصح ما ذكرتم .

قيل له : فاذا كان هذا الذكر يجب حصوله لهذا الممتي ، فمن أين أنه المولد لهذه العلوم ؟ وهلا قلتم : انها واقعة على جهة

الابتداء ، وان كانت لا تقع الا وحال العلم هذه؟ ومتى جاز ذلك ، فقد يطل كونه سببا - واذا بطل ذلك ، صبح ما قلناه من أنه من فعل العبد - على أنه ان صبح أن يكون من فعله تعالى ، وان كان لابد من أن يفعلها والحال هذه ، فما الذى يمنع من أن يكون من فعل العبد . وان كان لابد من أن لابد من أن يختاره ، والعال هذه - وقد علم أن من حق القادر أن يجوز أن لا يفعل مقدوره ، شاهدا كان أو غائبا - فان كان ما ذكرتموه يقدر فى قدرة العبد عليه ، فيجب كونه قادحا فى أن ذلك من فعله تعالى ، وهذا ظاهر السقوط .

وقد استدل شيخنا أبو على ، رحمه الله ، أن العلم لا يولد العلم ، بأدلة ذكرها - وأظن أننا قد ذكرنا فى ذلك طرفا ، ونحن نذكر الآن بعضه - فمما يدل على ذلك ، أنه لو ولد بعض العلوم بعضا ، لوجب أن لا يكون بعضه بأن يولد أولى من بعض ، لاشتراك الكل فى الوجه الذى عليه يولد ، لأنه مما لا تتغير حاله فى كيفية تعلقه ولا فى ايجابه لسكون النفس . ولو كان كذلك ، لوجب أن يكون العالم بأشياء يتزايد علمه وان لم ينظر البتة فى الأدلة ، ولوجب أيضا أن يكون العلم بالدليل فى توليد العلم بالمدلول يفتى عن النظر - وفى علمنا بأن العالم بالأدلة لا يستغنى عن النظر فيها لكى يعلم المدلول ، دلالة على فساد هذا القول - على أنه لو ولد بعضها بعضا ، لم يتخل من أن يولد العلم بما يماثله أو يولد ما يخالفه ، ولو ولد ما يماثله ، لوجب أن يولد فى حالة واحدة ما لا نهاية له - لأنه لا يجوز أن يقال فيه : انه يولد فى الثانى ، كما

نقوله في النظر والاعتماد ، لأن فيهما علة تقتضى تأخير ما يولدانه عنهما ، وليس كذلك لو ولد مثله ، فكان يجب أن يولده في الحال ، ثم كذلك كل جزء منه ، فيؤدى الى ما لا نهاية له ، وقد علمنا أن ذلك محال . ولو ولد ما يخالفه مما يجوز أن يجتمع معه ، لوجب فيه مثل هذا الوجه . لأنه كان يجب أن يولده في الحال ، ثم المولد يولد ما يخالفه في الحال ، فيؤدى الى ما لا نهاية ، على ما قدمناه . وإن ولد ما يخالفه مما لا يجوز أن يجتمع معه ، فقد كان يجب فيمن يزداد علمه أن ينقص من علومه المتقدمة ، مثل الذى زاد . وقد علمنا أن الحال بخلاف ذلك فى العقلاء الذين يكتسبون العلم وتتزايد علومهم : فإذا بطل ذلك ثبت أن العلم لا يولسد العلم البتة ، وأن المنتبه من رقدته اتما يختار مثل ما كان علمه ، للوجه الذى بيناه من قبل .

فان قيل : هلا قلتم انه عند الانتباه من النوم يفعل النظر فتتولد عنه العلوم التى تحصل له ، كما كان فى الأول ؟ .

قيل لم : قد بينا فساد ذلك بأنه كان يجب أن يجد ذلك من نفسه ، لأن الفكر الطويل مما لا يخفى على النفس تأثيره . وقد علمنا أن حال المنتبه مباينة لذلك ، وكان يجب أن يمتد وقت نظره حتى يعصل عالما بكل ما كان من قبل عالما به . لأن النظر ، فيما يتصل بالتوحيد والعدل والشرائع ، لا بد من أن يترتب بعضه على بعض ، فيجب لذلك أن يمتد وقت حصوله . وفى بطلان ذلك ، دلالة على أنه يختار العلوم التى ذكرناها .

فان قيل : كيف يختارها فى حال الانتباه ، وهو غير متصور للمعلوم مفصلا ؟ .

قيل له : قد بينا أن ذلك ليس من شرط اختياره للعلم ، وانما يجب أن يعلم سببه أو الطريقة التى عندها يختار ، فأما تصور المعلوم ، فمما لا حاجة به اليه فى اختيار العلوم .

فان قيل : كيف تجرى حاله ، فيما يختار من المعلوم عند الانتباه من النوم ، على طريقة واحدة ؟ وهلا اختلفت أحواله ان كانت من فمله ؟ .

قيل له : انما يجب أن تتفق أحواله من حيث تتفق فى الوجه الذى يدعو الى اختيار العلوم ، كما تتفق أحوال القادر منا فيما يختاره من اجتلاب المنفعة اذا اتفقت أحواله فى الدواعى اليه .

فان قيل : فيجب على ما ذكرتم أن يكون المنتبه من نومه يفعل المعلوم فى الثانى من حال انتباهه دون الأول ، لأن من حق الداعى أن يتقدم الفعل . والحال بخلاف ذلك ، لأنه كما ينتبه من نومه ، يعلم ما كان عالما به من قبل ، فيجب أن تكون هذه المعلوم ضرورية .

قيل له : ان ضبط الأوقات على التفصيل مما لا يصح من العبد ، فكيف يمكن أن يقال : انه اختار ذلك فى أول الحال دون ثانية أو ثالثة ، حتى يحصل ذلك قدحا فيما قلناه بالدليل ؟ وبمذ ، فغير ممتنع فى الدواعى الظاهرة أن تكون فى حال الفعل ، وانما يمتنع ذلك فيما يحتاج القادر فيه الى التفكير فى أحوالها ليعلم تعلقها بما هى دواع فيه . ألا ترى أن الواحد منا لا يدعو ما فى الكتاب

من البعث على الطاعة والخير الى الفعل فى الابتداء ، الامع الذكر والاستدلال ؟ فاما اذا تدبر وعرف ، فان ذلك يدعوه الى الفعل فى الحال ، فما الذى يمنع من أن يفعل المنتبه من تومه العلوم فى الحال لما هو عليه من الصفات التى قدمناها فى الوقت ؟ فأما الشيخ أبو على ، رحمه الله ، فانه يقول فيمن نظر : وقد تدبر ، فصرف ما يلزمه أن يفعل المعارف حالا بعد حال على جهة الابتداء ، وان كان فى الأول فعلها عن النظر ، لأنه بعدما عرف يحصل فاعلا للمعرفة بما هو عارف به ، والاعتقاد على هذا الوجه يكون علما من حيث وقع من العالم بذلك المعلوم ، كما أن ما يفعله تعالى من العلوم الضرورية يكون علوما من حيث فعلها وهو عالم بمعلومها . وكذلك يجب على مذهب من يقول فى العلوم أجمع : انها لاتبقى ، فيكون الواجب على الماقل ، اذا كان قد أدى ما ألزمه من العلم ، أن يفعل العلم حالا بعد حال ، ما لم يغيره السهو عن الأدلة ويصير ما يختاره من الاعتقاد علما لهذه الطريقة - وقد بينا ، من قبل أن هذا أخذ الوجه التى لها يكون الاعتقاد علما ، فلا طائل فى اعادته . والذى اخترناه فيما يفعله من العلوم على هذا الوجه ، أنه انما يفعله لتذكر الدلالة لا لأنه عالم بالمعلوم . وذلك لأن تذكره للدلالة يحصل فى كل حال يوجد فيها العلم من قبله ، فبان يجعل ذلك وجها لكون الاعتقاد الواقع منه علما أولى ، لأن كونه عالما بالمعلوم يتقدم ما يفعله من العلم . واذا أمكن أن يجعل الوجه الذى له يقع الفعل على بعض الوجوه ما يقارنه ، لم يجوز أن يجعل ما يتقدمه . وانما نقول فى النظر : انه يكون وجها لكون الاعتقاد

علما وان تقدم ، لأنه لا يصح فيه أن يجامع ذلك الاعتقاد .
وانما قلنا في الإرادة التي بها يصير الخير خيرا أنها تتقدم سائر
حروفه وتصحب الحرف الأول ، لأنه لا يمكن فيها غير ذلك .

ولهذا نقول : انها لا يجوز أن تتقدم جملة حروف الخير لما
أمكن خلاف ذلك فيها . وقلنا في الإرادة التي بها يصير الجزء
الواحد من الفعل على بعض الوجوه أنها يجب أن تقارنه ، لأنه
يمكن ذلك فيها . فهذه طريقة مستمرة توجب أن الذي قلناه في
هذا الباب أولى . فاذا ثبت في العلوم أنها لا تبقى ، فيجب أن
يكون الوجه الذي له يختارها المكلف حالا بعد حال بذكر النظر
على الوجه الذي بيناه في المنتبه من نومه ، حتى لا تنفصل حالهما
في هذا الوجه ، وانما صح في القديم ، تعالى ، أن نقول فيمسا
يفعله من الاعتقادات فينا : انها علوم من حيث فعلها وهو عالم
بالمعتقد ، لأن كونه كذلك حاصل في وقت ما يفعل فينا العلوم ،
لا أنه متقدم ، وذلك لا يناهى العالم منا لو كانت علومه المكتسبة
لا تبقى .

فقد صح ، ، بهذه الجملة التي أوردناها ، أن سائر العلوم
التي كلفها المرء مما يمكنه أن يفعلها ، ويصح وقوعها منه على
الوجه الذي يلزم ويحسن ، فاذا صح ذلك . بطل قول أصحاب
المعارف والالهام ، ومن يقول بوقوع المعرفة طبعا ، ومن يمنع من
تكليف ذلك لغير هذه الوجوه . وصح أن المعارف في أنها لا تدخل
في باب التكليف كسائر الأفعال التي يعترف القوم بذلك فيها .

فكما يحسن منه تعالى أن يكلف المبد أفعال الجوارح من الشرائع وغيرها، والارادات النيات، فكذلك غير ممتنع أن يكلفه ما ذكرناه من المعارف ويجب أن يكون الطاعن في أحدها ، كالطاعن في الآخر ، إذا ثبت من حالهما أنهما يتفقان في صحة وقوعهما من المكلف على الوجه الذي كلفهما عليه « (١) » .

٢ - عبد القاهر بن طاهر البغدادي (م ٤٢٩ هـ)

حد العلم وحقيقته :

اختلفوا في حد العلم وحقيقته : فمن اصحابنا من قال العلم صفة يصير الحي بها عالما خلاف قول من اجاز وجود العلم في الاموات والجمادات كما ذهب اليه الصالحى والكرامية وخلاف قول القدرية في دعواها ان الله عالم بلا علم وخلاف قول من يزعم ان العلم وكل موجد اجسام لاصفات - ومن اصحابنا من قال ان العلم صفة تصح بها من الحي القادر احكام الفعل واتقانه - وقائدة هذا القول الحد ابطال قول القدرية في دعواها ان كثيرا من الافعال المحكمة المتقنة يقع ممن لا علم له بها على سبيل التولد - واختلفت القدرية في حد العلم : فزعم الكعبي انه اعتقاد الشيء على ما هو به وزعم الجبائي انه اعتقاد الشيء على ما هو به ضرورة او دلالة وزعم ابنه ابو هاشم انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس اليه - وهذه الحدود الثلاثة منتقضة بالعلم باستحالة المحالات فان العلم بها ليس هو علما بشيء لان المحال ليس بشيء ومع ذلك يتعلق العلم بكون المحال محالا وان كان ليس بشيء بالاتفاق لان المدوم عندهم انما يكون شيئا اذا كان جائز الوجود مثل الجوهر والمرض فاما ما يستحيل وجوده فلا يكون شيئا مثل الزوجة والاولاد والشريك لله تعالى - وقيل لهم ايضا لو كان العلم اعتقادا على وجه مخصوص لوجب ان يكون كل عالم ممتقدا والله سبحانه وتعالى عالم وليس بمتعقد فبطل تحديد العلم

بالاعتقاد . وزعم النظام ان العلم حركة من حركات القلب
والارادة عنده من حركات القلب ايضا . فقد خلط العلم بالارادة
مع اختلاف جنسهما مع اختلافهما في الجنس والوصف .

اثبات العلم والحقايق :

والخلاف في هذه المسئلة مع السوفسطائية . وهم فرق :

فرقة زعمت انه لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء وهؤلاء
معاندون وينبغى ان يمالو بالضرب والتأديب واخذ الأموال منهم
فاذا اشتكوا من الم الضرب وطالبوا اموالهم قيل لهم ان لم يكن لكم
ولا لما بكم من الألم حقيقة فما هذا الضجر وان لم يكن مال فلا
مضى لطلبه لأموالكم حقيقة لما تشتكون من الألم فما هذا الضجر
ولم تطلبون ما لا حقيقة له ؟ وقيل لهم هل لنفى الحقايق حقيقة ؟
فان قالوا نعم أثبتوا بعض الحقايق وان قالوا لا قيل لهم اذا لم يكن
لنفي الحقايق حقيقة ولم يصح نفيها فقد صح ثبوتها وقيل لهم
هل تعلمون انه لا علم فان قالوا نعم فقد اثبتوا علما وعالميا
ومعلوما وان قالوا لانعلم انه لا علم قيل لم حكمتم بان لا علم وانتم
لا تعلمون انه لا علم .

والفرقة الثانية منهم اهل شك قالوا لا نعلم هل للاشسياء
والعلوم حقايق أم لا حقايق . وهؤلاء ان شكوا في وجود انفسهم
لحقوا بالفرقة الاولى منهم وان علموا وجود انفسهم فقد اثبتوا
بعض الحقايق .

والفرقة الثالثة منهم قالوا للاشياء حقايق تابعة للاعتقادات

وزعموا ان كل من اعتقد شيئاً فممتقده على ما اعتقده وزعموا ان
الاعتقادات كلها صحيحة وهؤلاء يلزمهم ان يكون العالم قديماً
محدثاً لأن قوماً اعتقدوا حدوثه وآخرين اعتقدوا قدمه ويلزمهم
ان يكون قولهم باطلاً لاعتقادنا بطلان قولهم ان كانت الاعتقادات
كلها صحيحة يزعمهم - ويسئلون عن اعتقاد المماندين من
السوفسطائية فان زعموا ان اعتقادهم لنفى الحقايق اعتقاد
صحيح لحقوا بهم وان ابطلوا اعتقادهم نقضوا قولهم بتصحيح
الاعتقادات كلها -

العلوم معان قائمة بالعلماء :

والخلاف في هذه المسئلة مع نفاة الاعراض من الدهريسة
ومع الاصم من جملة القدرية فانه وافق نفاة الاعراض في نفى
الاعراض : وهؤلاء كلهم ينقون العلم ويثبتون كل عالم بلا علم
وكل متحرك وملتون متحركاً وملتونا بلا حركة ولالون - ودليلنا
عليهم انا وجدنا العالم منا عالماً مرة وغير عالم مرة ولا يجوز ان
يكون عالماً بنفسه لوجود نفسه في احوال لا يكون فيها عالماً فوجب
لذلك ان يكون انما صار عالماً لمعنى سواء وذلك المعنى هو المراد
بقولنا علم فمن اثبته ونازعنا في اسمه فالخلاف معه في العبارة -
فيهذا الدليل اثبتنا ساير الاعراض -

اقسام العلوم واسماؤها :

العلوم عندنا قسمان : احدهما علم الله تعالى وهو علم قديم
ليس بضرورى ولا مكتسب ولا واقع عن حس ولا عن فكر ونظر
وهو مع ذلك محيط بجميع المعلومات على التفصيل والله عالم بكل

ما كان وكل ما يكون وكل ما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون
بعلم واحد ازلى غير حادث . والقسم الثانى من قسمى العلوم علوم
الناس وسائر الحيوانات وهى ضربان : ضرورى ومكتسب .
والفرق بينهما من جهة قدرة الصالم على علمه المكتسب
واستدلاله عليه ووقوع الضرورى فيه من غير استدلال منه
ولا قدرة له عليه .

والعلم الضرورى قسمان : احدهما علم بديهى والثانى علم
حسى . والبديهى قسمان : احدهما علم بديهى فى الاثبات كعلم
العالم منا بوجود نفسه وبما يجد فى نفسه من ألم ولذة وجوع
وعطش وحر وبرد وهم وفرح ونحو ذلك . والثانى علم بديهى
فى النفى كعلم العالم منا باستحالة المحالات وذلك كعلمه بان شيئا
واحدا لا يكون قديما ومحدثا وان الشخص لا يكون حيا وميتا فى
حال واحدة وان العالم بالشئ لا يكون جاهلا به من الوجه الذى
علمه فى حال واحدة .

واما العلوم الحسية فمدركة من جهة الحواس الخمس كما
تبينها بعد هذا . والعلوم النظرية نوعان : عقلى وشرعى . وكل
واحد منهما مكتسب للعالم به واقع له باستدلال منه عليه وبعضها
اجلى من بعض كما اثبتته بعد هذا ان شان الله تعالى .

اقسام الحواس وفوائدها :

الحواس عند اصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم
الحسية . اولها حاسة البصر ويدرك بها الاجسام والالوان وحسن
التركيب فى الصور ويجوز عندنا ادراك كل موجود بها بخلاف

قول من قال من المعتزلة انه لا يدرك بها الا الاجسام والالوان كما ذهب اليه ابو هاشم ابن الجبائي (و) خلاف قول الجبائي انه لا يدرك بها الا الاجسام والالوان والاكوان وخلاف قول من زعم من الفلاسفة ان البصر لا يدرك به شيء غير اللون . والحاسة الثانية حاسة السمع ويدرك بها الكلام والاصوات كلها . والثالثة حاسة الذوق ويدرك بها الطعوم . والرابعة حاسة الشم ويدرك بها الروائح . والخامسة حاسة اللمس ويدرك بها الجسم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة . وادعى وزعم قوم ان الذوق من جملة حاسة اللمس . وزاد النظام حاسة اخرى يدرك بها لذة التكاكح وقوله في هذا كقول من يدعى حاسة سابعة يدرك بها الم الضرب والجراح وكلا القولين فاسد .

واختلف اصحابنا في الفاضل من العلوم الحسية والنظرية : فقدم ابو المباسم القلانسي العلوم النظرية على الحسية وقدم ابو الحسن الاشعري العلوم الحسية على العلوم النظرية لانها اصول لها . واختلفوا في الفاضل من حاستي السمع والبصر : فزعمت الفلاسفة ان السمع افضل من البصر لانه يدرك بالسمع من الجهات الست وفي الضوء والظلمة ولا يدرك بالبصر عندهم الا من جهة المقابلة وبواسطة من ضياء شمع . وقال اكثر المتكلمين بتفضيل البصر على السمع لان السمع لا يدرك به الا الصوت والكلام والبصر يدرك به الاجسام والالوان والهيئات كلها . ويجوز عندنا ادراك جميع الموجودات بالبصر واجاز اصحابنا الادراك بالبصر من الجهات الست كما تثبته بعد هذا ان شاء الله تعالى .

اثبات العلوم النظرية :

والخلاف فى هذه المسئلة مع السمنية الذين زعموا انه لا يعلم شىء الا من طريق الحواس الخمس وابطلوا العلوم النظرية وزعموا ان المذاهب كلها باطلة - ويلزمهم على هذا القول ابطال مذهبهم لان القول بابطال المذهب مذهب - وقلنا لهم بماذا عرفتم صحة مذهبكم فان قالوا بالنظر والاستدلال لزمهم اثبات النظر والاستدلال طريقا الى العلم بصحة شىء ما وهذا خلاف قولهم وان قالوا بالحس قيل لهم ان العلوم بالحس يشترك فى معرفته أهمل الحواس السليمة فما بالنال لا نعرف صحة قولكم بحواسنا فان قالوا انكم قد عرفتم صحة قولنا بالحس ولكنكم جحدتم ما عرفتموه لم ينفصلوا لم يتفصوا ممن عكس عليهم هذه الدعوى وقال لهم بل انتم عارفون بصحة قول مخالفكم وفساد قولكم بالضرورة الحسية لكنكم جحدتم ما عرفتموه حسا واذا تعارض القولان بطلا وصح ان الطريق الى العلم بصحة الاديان انما هو النظر والاستدلال -

اثبات الخبر المتواتر طايقا الى العلم :

والخلاف فى هذه المسئلة من وجهين : احدهما مع البراهمة والسمنية فى انكارهما وقوع العلم من جهة الاخبار المتواترة ويكذبهم فى ذلك علمهم بالبلدان التى لم يدخلوها والأمم والملوك الماضية وبظهور المدعين للنبوات ومع التنظيمية حيث قالوا يجوز ان يجتمع الأمة على الخطاء فان الاخبار المتواترة لا حجة فيها لانها يجوز أن يكون وقوعها كذبا فطمنوا فى الصحابة وابطلوا القياس

فى الشرىمة فانهم وان نازعوا فى صدقهم عالمون بظهورهم وظهور
دعاويهم وعلمهم بذلك كله ضرورى لاشك لهم فيه ولا طريق لهم
اليه الا من جهة الخبر المتواتر الذى لا يصح التواطؤ عليه .
والخلاف الثانى منع قوم اثبتوا وقوع العلم من جهة التواتر لكنهم
زعموا ان العلم الواقع عنه يكون مكتسبا لا ضروريا . ودليل
كونه ضروريا امتناع وقوع الشك فى المعلوم به كما يمتنع ذلك
فى المعلوم بالحواس والبدائنه .

اقسام الاخبار :

والاخبار عندنا على ثلاثة اقسام : تواتر واحاد ومتوسط
بنيهما مستفيض جار مجرى التواتر فى بعض احكامه . فالتواتر
هو الذى يستحيل التواطؤ على وضعه وهو موجب للعلم الضرورى
بصحة مخبره ، واخبار الاحاد متى صح اسنادها وكانت متونها
غير مستحيلة فى العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم وكانت
بمنزلة شهادة المدول عند الحاكم يلزمه الحكم بها فى الظاهر وان
لم يعلم صدقهم فى الشهادة . واما المتوسط بين التواتر والاحاد
فانه شارك التواتر فى ايجابه للعلم والواقع عن التواتر والاحاد
العلم الواقع عنه يكون مكتسبا والعلم الواقع عن التواتر ضرورى
غير مكتسب . وهذا النوع المستفيض المتوسط بين التواتر والاحاد
على اقسام : احدها خبر من دلت المجزة على صدقه كاخبار الانبياء
عليهم السلام . والثانى خبر من اخبر عن صدقه صاحب ممجزة .
والثالث خبر رواه فى الاصل قوم ثقات ثم انتشر بعدهم رواته فى

الاعصار حتى بلغوا حد التواتر وان كانوا في العصر الأول معصومين ومن هذا الجنس اخبار الرؤية كالأخبار في الرؤية والشفاعة والعرس والميزان والرجم والمسح على الخفين وعذاب القبر ونحوه . والقسم الرابع منه خبير من أخبار الآحاد في الأحكام الشرعية كل عصر قد اجمعت الامة على الحكم به كالخبير في ان لا وصية لوارث وفي ان لا ينكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وفي ان السارق لما دون النصاب ومن غير حرز لا يقطع . ولا اعتبار في مثل هذا بخلاف أهل الأهواء من الروافض والقدرية والخوارج والجهمية والتجارية لأن أهل الأهواء لا اعتبار بخلافهم في احكام الفقه وان اعتبرنا خلافهم في ابواب علم الكلام وكل انواع هذا المستفيض موجب للعمل والعلم المكتسب .

واعلموا اسمعكم الله ان الخبير في اصله منقسم الى صدق وكذب . والصدق منه واقع على وفق مخبره والكذب ما كسان بخلاف مخبره . وليس في الأخبار ما هو صدق كذب معا الا خبير واحد وهو اخبار من لم يكذب قط عن نفسه بانه كاذب وان هذا الخبير كذب منه والكاذب اذا خبير عن نفسه بانه كذب كان صادقا فصار هذا الخبير الواحد صدقا وكذبا وفاعله واحد . وفيه دليل على ابطال قول الثنوية ان فاعل الصدق لا يجوز ان يكون فاعلا للكذب .

اقسام العلوم النظرية :

العلوم النظرية على اربعة اقسام : احدها امتدلال بالعقل من جهة القياس والنظر . الثاني معلوم من جهة التجارب والمعادن .

والثالث معلوم من جهة الشرع - والرابع معلوم من جهة الالهام
فى بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض - فاما المعلوم
بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالمعلم بحدوث العالم وقدم
صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف
منه على عباده وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمجزاتهم
ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية - واما المعلوم بالتجارب
والرياضات فكعلم الطب فى الادوية والمعالجات وكذلك العلم
بالعرف والصناعات وقد يقع فى هذا النوع ما يستدرك يستدل
بالقياس على المعتاد غير ان اصولها مأخوذة عن التجارب والمعادن -
واما المعلوم بالشرع فكالمعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون
والمكروه وسائر احكام الفقه -

وانما اضيف العلوم الشرعية الى النظر لان صحة الشريعة
مبنية على صحة النبوة وصحة النبوة معلومة من طريق النظر
والاستدلال ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهية لمسا
اختلف فيها أهل الحواس والبديهية ولما صار المخالف فيها معاندا
كالسوفسطائية المنكرة للمحسوسات - واما المعلوم بالالهام على
التخصيص فكالمعلم بذوق الشعر واوزان ابياته فى بحوره وقد
يعلم هذا الوزن اعرابى بوال على عقبيه ويذهب عن معرفته حكيم
يعرف قوانين اكثر العلوم النظرية وقد احتال أهل العروض فى
استنباط اصول عرفوا بها اوزان بحور الشعر غير ان الشعر قد
طبع على ذوق من لم يعرف العروض ولا القياس فى يابه وماذاك
الا تخصيص من الله تعالى له به - وكذلك العلم بصناعة الالغان

غير مستنبط بالقياس ولا مدرك بالضرورة التي يشترك فيها
المقلام ولكنها من الخصائص التي يعلمها قوم دون قوم . وكل
علم نظري يجوز عندنا ان يجعل الله ضروريا فينا على قلب هذه
المادة كما خلق في آدم عليه السلام علوما ضرورية عرف بها
الاسماء من غير استدلال منه عليها ولا قراءة منه لها في كتاب ،
كذلك القول في سائر العلوم النظرية عندنا واما المعلوم
بالضرورة فمن اصحابنا من قال يجوز ان يعلمها كلها بالنظر
والاستدلال ومنهم من قال ما علمناه منها بالحواس الخمس فجائز
استدراكه بالاستدلال عليه عند غيبته عن الحس وما علمناه
بالبدئية فلا يصح الاستدلال عليه لان البدائيه مقدمات الاستدلال
فلا بد من حصولها في المستدل قبل استدلاله . هذا قول اصحابنا
وزعم النظام واتباعه من القدرية ان المعلوم بالقياس والنظر
لا يجوز ان يصير معلوما بالضرورة وما كان معلوما بحس لايجوز
ان يصير معلوما من جهة النظر والخبر ، فلزمه على هذا القول
ان يكون المعرفة بالله عز وجل في الآخرة نظرية استدلالية غير
ضرورية وان تكون الجنة دار استدلال ونظر وان يكون لأعراض
السيئة فيها على أهل النظر مجال وان يكونوا مكلفين ابدا وان
يستحقوا على اداء ما كلفوا فيها ثوابا في دار غيرها - وقيل له
في المعلوم بالحواس الستة تعلم البلدان التي لم ندخلها بالتواتر
وان كانت معلومة للذين أخبروا عنها بالعيان ؟ وكذلك كل جسم
يعلمه من رآه عيانا ويعلمه الأعمى بلمس أو بتواتر الخبر عنه .
فاجاب عن هذا بان المخبرين عما عاينوه قد اتصل بعيونهم اجزاء
من محسوساتهم فعلموا المحسوس باللمس ثم لما أخبروا غيرهم

بما عاينته انفصلت من الاجزاء التى اتصلت بعيونهم وارواحهم
بعضها فاتصلت بارواح السامعين لأخبارهم فعلمه السامعون منهم
باللمس ايضا وكذلك القول فى السامع . فقليل له على هذا
يلزمك اذا سمع أهل الجنة بالخبر عن أهل النار وماهم فيه من
الصديد والزقوم ان يكون اجزاء من أهل النار و اجزاء من
زقومهم وصديدهم قد انفصلت واتصلت بأبدان أهل الجنة فى
الجنة واذا سمع أهل النار بالخبر عن أهل الجنة ونعيمهم ان
يكون اجزاء من أهل الجنة قد انفصلت عنهم واتصلت بأبدان
أهل النار فيكون بعض ابدان أهل الجنة فى النار وبعض ابدان
أهل النار فى الجنة وهذا قول يليق بقائله وكفاه به خزيا .

ماخذ العلوم الشرعية :

الاحكام الشرعية مأخوذة من أربعة أصول وهى الكتاب
والسنة والاجماع والقياس .

فالكتاب هو القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه وفيه عام وخاص ومجمل ومفسر ومطلق ومقيّد
وأمر ونهى وخبر واستخبار وناسخ ومنسوخ وصريح وكناية
وفيه ايضا دليل الخطاب ومفهومه وكل هذا الوجوه منه أدلة على
مراتبها وان كان بعضها فى الاستدلال به على مدلوله اجلى من
بعض . وما غمض منه وجه دلالة على الضميف فى نظره يعلمه
المستنبط الموقق لقول الله عز وجل لعلمه الذين يستنبطونـه
منهم .

واما السنة التي يؤخذ عنها احكام الشريعة فهي المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم اما بتواتر يوجب العلم الضروري كقتل اعداد الركعات واركان الصلوة ونحوها ، واما بخبر مستفيض يوقع العلم المكتسب كقتلهم نصب الزكوات واركان الحج ، واما برواية آحاد توجب روايتهم العمل دون العلم - ووجوه دلائل السنة على احكام كوجوه دلائل القرآن من عام وخاص ومجمل ومفسر وصريح وكناية وناسخ ومنسوخ ودليل خطاب ومفهوم وأمر ونهى وخبر ونحوها .

واما الاجماع المعتبر في الحكم الشرعى فمقصود على اجماع أهل عصر من اعصار هذه الامة على حكم شرعى فانها لا تجتمع على ضلالة .

واما القياس في الشرعيات فانما يستدرك به معرفة حكم الشيء الذي ليس فيه نص ولا اجماع على حكمه - وهذا النوع من القياس على اقسام : احدها قياس جلي . وهو الذي يكون فرعه أولى بحكمه من أصله كتحریم ضرب الأبوين لقيامه على ما حرم الله عز وجل من قول الولد لهما أف .

والثاني قياس في معرفة الأصل المقيس عليه من كل وجه كقياس العبد على الامة في تنصيف الحد لتساويهما في الرق وقياس الامة على العبد في التقوم على أحد الشريكين اذا اعتق نصيبه منه وهو موسر وكما حرم الله عز وجل البيع في وقت

النداء للجمعة ثم قسنا عليه عقد الاجارة وسائر العقود فى ذلك الوقت وليس الاصل فى هذه الاحكام باكثرهما شيها .

والقسم الثالث من القياس الشرعى قياس شبه فى فرع بين اصلين متعلق باكثرهما شيها وقياس خفى كالعلة فى فروع الربا اذا قيس فيه الفروع منها على الحنطة والشسمر والتمر والملح والذهب والورق وهذه وجوه مدارك احكام الشريعة على اصول اهل السنة قياس علة من اصل واحد كالعلة فى الربا على اختلاف القائسين فى علة الربا .

وفى هذه الجملة خلاف من وجوه : احدها مع البراهمة فى انكارها شرائع الانبياء عليهم السلام . والكلام يأتى عليهم فى باب اثبات النبوات . والثانى مع الخوارج فى انكارها حجة الاجماع والسنة الشرعية وقد زعمت انه لا حجة فى شىء من احكام الشريعة الا من القرآن ولذلك انكروا الرجم والمسح على الخفين لانهما ليسا فى القرآن وقطعوا السارق فى القليل والكثير لأن الامر بقطع السارق فى القرآن مطلق ولم يقلبوا الرواية فى نصاب القطع ولا الرواية فى اعتبار الحرز فيه . هذا قول اكثرهم وقد اجازت النجدات منهم الاجتهاد فى فروع الشريعة . والخلاف الثالث مع الروافض الذين قالوا لا حجة اليوم فى القياس والسنة ولا فى شىء من القرآن لدعواهم وقوع التحريف فيه من الصحابة وقد زعموا ان الحجة اتنا هو قول الامام الذى ينتظرونه وهم قبل ظهوره فى التيه حيارى الى أن يستنفذهم

الامام الذى ينتظرونه اذا ظهر بزعمهم والخلاف الرابع مسع النظامية من القدرية فى ابطالهم القياس الشرعى وابطالهم حجة الاجماع - وقد زعم النظام ان هذه الامة من عهد نبيها عليه السلام الى ان تقوم القيمة لو اجمعت على حكم شرعى جاز ان يكون اجماعها خطأ وضلالا - وزعم ايضا انه لا حجة فى الخبر المتواتر واجاز وقوعه كذبا وابطل التماس فى الأحكام الشرعى وطمن فى الصحابة الذين افتوا باجتهادهم فى فروع الشريعة - والطامن قيهم مطعون فى دينه ونسبه - والخلاف الخامس مع نفاة الممل باخبار الاحاد من القدرية - والخلاف السادس مع من يزعم من أهل الظاهر ان لا حجة فى اجمماع أهل عمر بعد الصحابة وانما الحجة فى اجمماع الصحابة دون من بعدهم - والخلاف السابع مع من اعتبر حجة الاجمماع اذا انعقد عن نص أو ظاهر من الكتاب أو السنة ولم ير الاجمماع المتعقد عن القياس حجة - والخلاف الثامن مع نفاة القياس الشرعى من أهل الظاهر وقد استقصينا الرد على هؤلاء المخالفين فى هذه الوجوه فى كتبنا الموضوعة فى اصول الفقه .

شروط الاخبار الموجبة للعلم والعمل :

اما التواتر الموجب للعلم الضرورى فمن شروطه أن يكون رواته فى كل عصر من اعصاره على جهة استحليل التواطىء منهم على الكذب - وان كان رواته فى بعض الاعصار قوما يصح على مثلهم التواطىء عليه لم يكن خبرهم موجبا للعلم الضرورى ولذلك لم يكن خبر اليهود والنصارى عن قتل عيسى وصلبيه موجبا

للمعلم و لاخبر المجوس عن اعلام زردشت موجبا للمعلم لان النصرارى وان تواتر نقلهم فى الاعصار المتأخرة فانهم يعزون خبرهم الى اربعة زعموا انهم هم الذين كانوا مع المسيح فى الوقت الذى أقدم عليه اليهود بالقتل يزعمهم . ولو كان اتباع المسيح عليه السلام فى ذلك الوقت عدد أهل التواتر لدفعوا عنه اليهود لاسيما وقد زعموا ان الذين قصدوه من اليهود كانوا ثلثين والتواطىء على هذا المقدار من المدد جائز والتواطىء على ضعف هؤلاء جائز فضلا عنهم . فاما نقلهم عن مشاهدة شخص مصلوب فهو صحيح وانما الكلام فى ذات المصلوب هل كان عيسى أو المشبه به فى الصورة وبعضهم يزعم ان الذى دل عليه من اصحابه هذا الذى القى عليه شبهه فقتل دونه ثم ان دعاويهم فى المسيح منافية لنقلهم قتله لان منهم من يزعم انه اله ومنهم من يزعم انه احد اقانيم الاله القديم وايهما كان بزعمهم وجب استحالة حلول القتل به . واما نقل المجوس اعلام زردشت فمنسوب الى كشتاسب انه اخبرهم بانه شاهد اعلام زردشت والخبر الراجع فى اصله الى واحد أو طائفة يجوز عليها التواطىء لا يسكون موجبا للمعلم الضرورى . ومن شروط التواتر ايضا ان يكون ناقلوه فى العصر الأول قد نقلوه عن مشاهدة أو علم بما نقلوه ضرورة كتنقلهم اخبار البلدان التى شاهدوها ونقلهم اخبار الأمم الذين شاهدوا أهل العصر الأول من المخبرين عنهم وكنقلهم الأخبار عن الزلازل فى الحر والبرد وسائر الاحداث فى الأزمنة الماضية ونحوها .

فان تواتر النقل فى شىء وطريق المعلم به الاستدلال والنظر وطريق الخطاء الشبهة فان ذلك التواتر لا يوجب علما فاما ان

تواتر الخبر في شيء يعرف صحته بالنظر والاستدلال فانه لا يوجب العلم ولهذا لا يقع للدهرية وسائر الكفرة العلم بصدق اخبار المسلمين عن صحة دين الاسلام لان صحة الدين معلومة بالنظر والاستدلال دون الضرورة ولذلك اهل الكفر كل صنف منهم يتواتر نقلهم الخبر عن صحة اديانهم بشبه اعترضت لهم ولاسلافهم فيها ولا يقع من خبرهم علم ومتمى وقع التواتر في أصله عن شيء علمه الناقلون بالحس أو الضرورة وقسح العلم بخبرهم على المادة المتأداة فيه .

واما اخبار الأحاد الموجبة للعمل دون العلم فلوجب العمل بها اشروط : احدها اتصال الاسناد في قول الشافعي واصحابه لانهم لا يرون الاستدلال بالمرسل صحيحا ورأى مالك مراسيل الصحابة حجة وأما أبو حنيفة رأى الاحتجاج بالمراسيل كلها عن الثقات صحيحا والشرط الثاني عدالة الرواة فان كان في رواته مبتدع في نحلته أو مجروح في فعله أو مدلس في روايته فلا حجة في روايته . والشرط الثالث ان يكون متن الخبر مما يجوز في العقل كونه . فان روى الراوى ما يحيله العقل ولم يحتمل تأويلا صحيحا فخبره مردود ولهذا رددنا خبر أبى مهزم عن يزيد بن أبى سفيان عن أبى هريرة ان الله تعالى اجرى فرسا ثم خلق نفسه من عرقه لان هذا يستحيل كونه مع اجرى فرسا ثم خلق نفسه عن عرقه لان هذا يستحيل كونه مع مردود عليه لاستحالة هذا في المقول . وان كان مارواه الراوى الثقة يروع ظاهرة في المقول ولكنه يحتمل تأويلا يوافق قضايا

المقول قبلنا روايته وتاولنا على موافقة المقول كما روى ان الله خلق آدم على صورته وتأويله انه خلقه حين خلقه على الصورة التي كان عليها فى الدنيا لئلا يتوهم متوهم انه لما أخرج من الجنة عوقب بتغيير صورته كما عوقبت الحية بتغيير صورتها عند اخراجها من الجنة - وكذلك ماروى ان الجبار يضع قدمه فى النار صحيح وتأويله محمول على الجبار المذكور فى قوله تعالى وخاب كل جبار عنيد من روايته جهنم ومثل هذا كثير قد اوردناه فى كتبنا - ومتى صح الخبر ولم يكن متنه مستحيلا فى العقل ولم يقد دلالة على نسخ حكمه وجب العمل به كما يجب على الحاكم الحكم بشهادة العدول اذا لم يعلم جرحهم مع امكان الخطاء أو الكذب على شهود والحكم جار على الظاهر .

ما يعلم بالعقل وما لا يعلم الا بالشرع :

قال اصحابنا ان المقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الازلية وعلى جواز ارساله الرسل الى عباده وعلى جواز تكليفه عباده ماشاء . وفيها دلالة على صحة جواز حدوث كل ما يصح حدوثه وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه . فاما وجوب الافعال وحظرها وتحريمها على العباد فلا يعرف الا من طريق الشرع فان اوجب الله عز وجل على عباده شيئا بخطابه اياهم بلا واسطة أو بارسال رسول اليهم وجب . وكذلك ان نهاهم عن شيء بلا واسطة أو على لسان رسول حرم عليهم . وقيل الخطاب والارسال لا يكون شيء واجبا ولا حراما على احد وكل عاقل فمل فعلا قبل ورود الشرع لا يستحق به ثوابا ولا عقابا فان استدلل العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فعرف

ذلك واعتقده كان موحداً مؤمناً ولم يكن بذلك مستحقاً من الله تعالى ثواباً عليه فان انعم الله عليه بالجنة ونعيمها كان فضلاً منه عليه ولو انه اعتقد قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافراً ملحداً ولم يكن مستحقاً للمعاقب على ذلك فان عذبه الله عز وجل بالنار على التأييد فله ذلك وليس بمعاقب وانما هو ابتداء من لا يلام كايلام البهائم والاطفال في الدنيا من غير استحقاق وذلك عدل من الله تعالى . ووجه هذا القول ان الثواب انما يكون على الطاعة والطاعة موافقة الأمر والمعاقب انما يكون على المصيبة والمعصية موافقة النهي ومخالفة الأمر . والمسئلة مصورة في حالة لم يرد فيها أمر الله عز وجل ولا نهى على أحد من خلقه فاستحال الحكم في تلك الحال بالثواب والمعاقب على شيء من الأفعال هذا تقدير مذهب شيخنا ابي الحسن الأشعري في هذا الباب وبه قال مالك والشافعي والاوزاعي والثوري وأبو ثور واحمد بن حنبل وداود وأهل الظاهر والضرارية وقال قوم جملة افعال العقلاء في العقل ثلاثة أقسام : واجب ومحظور ومتوسط بينهما فما دل العقل على وجوبه لا يتغير ولا يتبدل كوجوب معرفة الله تعالى وتوحيده وصفاته ووجوب شكره على نعمه . وما دل العقل على حظره لا يتغير عن ذلك كتحريم الكفر وكفران نعم المنعم . واختلف هؤلاء فيما توسط بين هذين القسمين فمنهم من قال فيها بالحظر وبه قال عيسى ابن ابيان واين ابي هريرة ومنهم من قال فيه بالاباحة وهم اصحاب الرأي وقد قال ابو بكر بن داود في كتابه كل ما لم يأمر الله تعالى به

فيكون لازماً ولم ينه عنه فيكون حراماً فهو مباح لا يأثم فاعله في فعله ولا يجرح في تركه . وزعمت النجارية كلها وكذلك رواه بشر بن غياث عن ابي حنيفة وصاحبيه ابي يوسف ومحمد بن الحسن . وزعمت المعتزلة والبراهمة ان العقول طريق الى معرفة الواجب والمعذور وزعم اكثرهم ان القبيح في العقل هو الضرر الضرب الذي ليس فيه نفع ولا هو مستحق وفيهم من ادعى معرفة وجوب شكر المنعم وقبح الضرب ليس فيه نفع ولا هو مستحق في ضرورة العقل وبداهته واختلف هؤلاء فيما بينهم في وجه تعليق الايجاب والحظر على العقول . فاما البراهمة فانهم اقرروا بتوحيد الصانع وانكروا الرسل وزعموا ان فرض الله على عبادة المعرفة والاستدلال عليه ووجوب شكره وان قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين احدهما من قبل الله عز وجل ينبهه به على ما يوجبه عقله من معرفة الله تعالى ووجوب شكره ويدعوه الى النظر والاستدلال عليه بآياته ودلائله . والخاطر الثاني من قبل شيطان يصرفه به عن طاعة الخاطر الذي من قبل الله عز وجل . واثبتوا الخاطرين عرضين وقالوا انما وقع التكليف بهذين الخاطرين لانه لو انفرد فيه احد الخاطرين دون الآخر صار ملجأ الى طاعة الخاطر الذي فيه ولا تكليف مع الالجاب . واما المعتزلة فانهم وافقوا البراهمة في دعاء الخواطر الى النظر والاستدلال وارقوم في اجازة بحث الرسل لفرض الدعوة واباحة ما حظره العقل كذبح البهائم وتسخيرهم وايلاهم لفرض ادعوه فيه . قال ابو هاشم ابن الجبائي لولا ورود الشرع يذبح البهائم وايلاهما

لم يكن معلوماً بالعقل جواز حسنه لاجل الغرض - ثم اختلف
المتزلة في صفة الخواطر الداعية فزعم النظام ان الخواطر اجسام
محسوسة وان الله تعالى خلق خاطري الطاعة والمعصية في قلب
العاقل ودعا بخاطر الطاعة الى الطاعة ليفعلها ودعا بخاطر
المعصية الى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين .
فهذا القدرى الذى كان يكفر من يقول بان الله يخلق اعمال المباد
خيرها وشرها قد صار الى القول بان الله عز وجل قد خلق الخاطر
الداعى الى المعاصى ومار ايضا الى القول بانه دعا الى المعصية
باحد الخاطرين ونها عنها بالخاطر الثانى فصار داعيا الى ما هو
ناه عنه وناهيا عما هو داع اليه . وزعم ابو الهذيل ان الخواطر
اعراض وان الخاطر الداعى الى النظر والاستدلال يورده الله تعالى
على قلب العاقل يدعوه به الى طاعته ويحرك به دواعيه على
الاستدلال عليه بتخويفه وترهيبه والخاطر الثانى من قبل الشيطان
يصد به عن طاعة الخاطر الأول . ووافقه الجبائى وابنه على
وجود الخاطرين واتهما عرضان غير ان ابن الجبائى زعم ان
الخاطر الداعى الى النظر والاستدلال من قبل الله تعالى جار مجرى
الأمر وهو قول خفى يلقى الله تعالى فى قلب العاقل أو يرسل ملكا
يلقى ذلك فى قلبه وكذلك الخاطر الذى يلقى الشيطان قول خفى
يخاطبه به وانكر قول ابنه وأبى الهذيل فى كون صفة الخاطر انه
على معنى علم أو فكر . وقول ابن الجبائى فى هذا مثل قولنا فى
المعنى لانه قد أقر بأن الايحاء من الله تعالى انما يكون بالقول الذى
ليس من جنس الوسوس الا انا قلنا انه قول جلي مضاف الى الله

تمالى بلا واسطة أو الى رسول متوسط ، واضافه هو الى الله تعالى أو الى ملك ولكن لا ننكر ان يكون الرسول من الله الى عبده ملكا غير انا نوجب كونه مقرونا بمعجزة تدل على صدقه وقلنا لمن اشترط منهم فى جواز التكليف القام خاطر من شيطان فى قلبه ان كان ذلك الشيطان غير مكلف فلم ذمتموه ولعتموه وان كان مكلفا وجب ان يكون بدأ تكليفه بالقام خاطرين فى قلبه : احدهما من قبل الله تعالى والثانى من قبل شيطان سواء وكان الكلام فى تكليف الشيطان الثانى كالكلام فى تكليف الشيطان الأول حتى يتسلسل ذلك الى شياطين بلا نهاية أو يثبت مكلف بلا خاطر وفيه نقض اصولهم . وقلنا لأهل الحظر يلزمكم ان يكون اعتقاد الحظر محظورا وقلنا لأهل الاباحة يلزمكم اباحة اعتقاد الحظر ومن المحال ان يبيح الله تعالى اعتقاد حظر ما ليس بمحظور . وهذا مما لا انفصال لهم عنه .

شروط العلم والادراكات :

ليس لوجود العلم والرؤية والسمع والارادة والقدرة فى الشيء عندنا شرط غير وجود الحياة فى محله ويصح عندنا وجود الحياة فى الجوهر الواحد وكل ما صح وجود الحياة فيه صح وجود العلم والقدرة والارادة والادراكات فيه . وانما اختلف اصحابنا فى كون الحياة شرطا فى وجود الكلام فيما ليس بحى فاشترطها الأشمري فيه واجاز القلانسي وجود الكلام لما ليس بحى . واختلفت القدرية فى هذا واجاز المسالحي منهم وجود العلم والقدرة

والارادة والادراكات فى الميت . واجازت الكرامية وجود العلم والارادة والادراكات فى الاموات فلا يامنون على هذا الأصل أن يكون جدران وكل موات علماء سامعة مبصرة مريدة معتقدة لذهاب غير انها لا تنطلق ولا تقدر على فعل ولم يجيزوا وجود القدرة الا فى حى واشترط أكثر المعتزلة فى وجود الحياة فى الشيء ان يكون ذاتية مخصوصة أقل اجزائها ثمانية أو ستة أو أكثر على حسب اختلافهم فى عدد اجزاء الجسم . وكذلك اشترطوا البنية فى كل ما يكون الحياة شرطاً فى وجوده كالمعلم والقدرة والارادة والادراك وزعموا ان الجملة الواحدة من الشاهد حى بحياة فى جزء منه وقد علم هؤلاء ان الشلل موت فى بعض الاعضاء فيلزمهم ان يكون من له عضو أشل ، حيا بحيوة فى بعضه الاعضاء يموت فى بعضه فان استدلوا بانتفاء الحيوة عند نقض البنية قوبل بان ذلك منتف كانتفائها عند عدم الفداء وان صحت حيوتها بلا فداء على نقض العادة كذلك يصح حيوة الجزء بلا بنية وان جرت العادة بذهاب الحيوة عند نقض البنية على انا نقول ان الحية تقطع أربا أربا ويكون كل جزء منها متحركا حركة الأحياء الا ان يفصل موضع الحياة من رأسها ولو ردت الجملة الى أقل اجراً الجسم عندهم لبطلت حيوتها فى العادة وان صح كونها حية فى المقدور كذلك القول فى الجزء عندنا وقلنا للكرامية اذا اجزمت وجود العلم والارادة وكل ادراك فى الميت والجمادات فما يؤتمكم أن يكون جميع الجمادات عالمة سامعة مبصرة معتقدة لتكفيركم لكنها لا تنطق ولا تقدر على فعل لأنه ليس فيها حياة ولا قدرة وهذا يؤدى الى الشك فى الاموات والاحياء وذلك فاسد .

ما يصح تعلق العلم به :

قال اصحابنا ان علم الله عز وجل محيط بكل شيء معلوم على التفصيل ومعلومات علومنا محصورة لله تعالى فيه تعالى واختلف اصحابنا في تعلق العلم المحدث بمعلومين وأكثر فأجازه بعضهم وقال ابو الحسن البسماهلي بجواز ذلك في العلم الضروري دون المكتسب - والصحيح عندنا ان كل علم متعلق بمعلومين لأن من علم شيئاً كان عالماً به وياته عالم به ولو كان علمه بالشئ غير علمه بانه عالم لجاز وجود احد العلمين فيه مع عدم الآخر وكان يعلم الشئ من لا يعرف انه عالم به وهذا محال فما يؤدي اليه مثله - واحالت المتنزلة تعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل وانكروا علم الله تعالى وقالوا لو كان له علم لما علم به الا معلوما واحدا كما انا لا نعلم معلومين الا بعلمين - فقلنا لهم ان جاز عندكم ان يعلم معلوماته بنفس واحدة خلاف العلم في الشاهد جاز ان يعلم المعلومات بعلم واحد خلاف العلم في الشاهد وقال بعض الكرامية ان الله تعالى يعلم معلوماته بعلمه ويعلم علمه بعلم آخر وقال بعضهم انه يعلم معلومات علمه ولا يعلم علمه والناسام يلمون علمه فاثبت الانسان عالماً بما لا يعلمه الله تعالى - وزعم بعضهم انه يعلم علمه بعلم آخر - ويجب على هؤلاء ان يعلم العلم الثاني يعلم ثالث والثالث برابع حتى يثبت له علوم لا نهاية لها وهذا محال فما يؤدي اليه مثله .

التكليف بالمعارف :

قد ورد التكليف بالمعارف النظرية عند اصحابنا فى العلوم العقلية والأحكام الشرعية - وزعم صالح فيه ان المعارف كلها ضرورية بيتديها الله عز وجل فى القلوب اختراعا من غير سبب يتقدمها من نظر واستدلال وزعم ان الانسان غير مأمور بالمعرفة لكن من عرف الله عز وجل بالضرورة صار بالاقرار والطاعة مأمورا - وزعم بعض الروافض ان المعارف كلها ضرورية الا ان الله تعالى لا يفعلها فى العبد الا بعد نظر واستدلال كما ان الولد من فعله غير انه لا يخلقه الا بعد وطئ الوالدين وزعموا ان من لم يخلق الله له المعرفة لم يكن مأمورا وصار كالمخلوق للسحرة ولا اعتبار له يعنى انه يخلق لهم السحر بعد اخذهم بالعلم به ومن خلق له المعرفة صار بالطاعة مأمورا وعن اضداده مزجورا وقالوا فيمن لم يعرف الله تعالى بالضرورة انه غير مكلف وزعم آخرون منهم ان المعارف ضرورية غير ان من لم يعرف الله تعالى مأمور بالاقرار والطاعة سواء عرف الله أو لم يعرفه ولا سبيل لمن لم يعرفه الى العلم بمعرفته ولا الى العلم يانه قد كلفه وزعم الجاحظ وثمامة ان المعارف ضرورية وان الله عز وجل ما كلف احسدا بمعرفته وانما اوجب على من عرفه طاعته وكفاهما خزيا نجاة الجاحدين لله من عذابه مع قولهما بخلود الفاسق من عارفيه فى النار - وزعم غيلان القدرى ان معرفة الانسان بانه مصنوع وان صانعه غيره ضرورى (قد طبع عليه الانسان فى خلقته) وهو مأمور بعد ذلك بالمعارف فى العدل والتوحيد والوعد والوعيد

والشروعات وقال ابو الهذيل معرفة الله ومعرفة الدليل الداعى الى معرفته بالضرورة وما يمدهما من العلوم الحسية والقياسية فهو علم اختيار وجائز ان يجعله الله تعالى ضروريا على نقض العادة . ريلزم غيلان وأيا الهذيل ان يكون الدهرية عارفة بالله تعالى ضرورة فيكونوا كمنكرى الضروريات من السوقسطائية ولو كانوا كذلك لسقطت المناظرة معهم وهذا خلاف الدين فما يؤدى اليه خلافه أيضا « (١) .

٣ - امام الحرمين الجوينى (م ٤٧٨ هـ)

احكام النظر :

و اول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ او الحلم شرعا ، القصد الى النظر الصحيح المفضى الى العلم بحدث العالم - والنظر فى اصطلاح الموحدين ، هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما او غلبة ظن - ثم ينقسم النظر قسمين ، الى الصحيح ، والى الفاسد ، والصحيح منه كل ما يؤدى الى العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل ، والفاسد ما عداه - ثم قد يفسد النظر بعيده عن سنن الدليل أصلا ، وقد يفسد مع استناده للسداد أولا لطروء قاطع -

فان قيل : قد أنكرت طائفة من الأوائل افضاء النظر الى العلم ، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس ، فكيف السبيل الى مكالمتهم ؟ قلنا : الوجه ان نقسم الكسلا عليهم ، فنقول : هل تزعمون أنكم عالمون بفساد النظر ، او تستريبون فيه ؟ فان قطعوا بفساد النظر ، فقد ناقضوا نص مذهبهم فى حصر مدارك العلوم فى الحواس ، اذ العلم بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات -

ثم نقول : أعلمتم فساد النظر ضرورة ، أم علمتموه نظرا ؟ فان زعموا أنهم علموه ضرورة كانوا مباحثين ، لا يسلمون من مقابلة دعواهم بنتقيضها - وان زعموا أنهم أدركوا فساد النظر بالنظر ، فقد ناقضوا كلامهم ، حيث نفوا جملة النظر وقضوا

بأنه لا يؤدي الى العلم ، ثم تمسكوا بنوع من النظر ، واعترفوا
بكونه مغضيا الى العلم .

وان قالوا : انتم اذا اثبتتم النظر وادعيتم اداءه الى العلم ،
اتسندون دعواكم الى الضرورة ، أو تسندونها الى النظر ؟ فان
ادعيتم الضرورة لزمكم ما ألزمتونا وانعكس عليكم مرامكم ،
وان حكمتكم بصحة النظر بالنظر فقد اثبتتم الشيء بنفسه ، وذلك
مستحيل . قلنا : كلامكم هذا يفيدكم شيئا أو لا يفيدكم شيئا
أصلا ؟ فان زعموا أنه لا يفيد علما ولا يجلب حكما، فقد اعترفوا
بكونه لغوا ، وكفونا مئونة الجواب .

وان زعموا انه يفيد العلم بفساد دليلنا ، فقد تمسكوا بضرب
من النظر في سياق انكار جميعه . وان قالوا : غرضنا مقابلة
الفاسد بالفاسد ، رددنا عليهم التقسيم ، وقلنا : معارضة الفاسد
بالفاسد من وجوه النظر . ثم نقول : لا يمد في اثبات جميع أنواع
النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره، وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات
ويتعلق بنفسه ، اذ بالعلم يعلم العلم، كما به يعلم سائر المعلومات .

وان قال السائل : لست قاطعا ببطلان النظر فيطرد على
تقسيمكم ، وانما أنا مستريب مسترشد ، فالوجه أن يقال لمن رام
ارشاد : سبيلك أن تنظر في الأدلة نظرا قويا ، وتنهج فيها نهجا
مستقيما ، فاذا صح منك النظر ، واستدت منك العبر ، أفضت بك
الى العلم . وان نظر كما رسم له ، وأنكر أداء صحيح النظر الى
العلم ، فقد تبين عناده ، وسقط استرشاده .

(النظر يضاد العلم والجهل والشك) :

النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ، ويضاد الجهل به ، والشك فيه . فوجه مضادته للعلم أنه بحث عنه وابتغاء توصل اليه ، وذلك يناقض تحقق العلم ، إذ الحاصل لا يبتغى . وسبيل مضادته للجهل ، إن الجهل اعتقاد يتعلق بالمتقصد على خلاف ما هو به ، والموصوف به مصمم عليه ، وذلك يناقض التطلب والبحث . والتشكك تردد بين معتقدين ، والنظر بغية للحق . فهو إذا مضاد للعلم وجملة أضداده .

(حصول العلم عقب النظر) :

النظر الصحيح إذا تم على سداده . ولم تعقبه . آفة تناقض العلم ، حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصريح النظر . ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له ، ولا يولد النظر العلم (ولا يوجبه ايجاب الملة معلولها) . وزعمت المعتزلة أنه يولده . وواقفونا على أن تذاكر النظر لا يولد العلم ، وإن كان يتضمنه . وسيرد أصل التولد في موضعه إن شاء الله عز وجل .

فإن قالوا : إذا كان النظر لا يولد العلم ، ولا يوجبه ايجاب الملة معلولها ، فما معنى تضمنه له ؟ قلنا : المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استبقي ، وانتفت الآفاق بعمده ، فيتيقن عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه ، فثبوتها كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما

الثانى أو يوجده أو يولده ، فسيهلها كسبيل الارادة لشيء مع العلم به ، اذ لا تتحقق ارادة الشيء من غير علم به . ثم تلازمهما لا يقضى بكون أحدهما موجدا ، أو موجبا . أو مولدا .

(النظر الصحيح والنظر الفاسد) :

النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق ، والنظر الفاسد لا يتضمن علما ، وكما لا يتضمنه فكذلك لا يتضمن جهلا ولا ضدا من أضداد العلم سواء ، فان النظر الصحيح يطلع الناظر على وجه الدليل المقتضى للعلم بالمدلول . واذا فسد النظر بمصادقة الشبهة ، فليس للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق ، اذ لو كان للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق ، لكان دليلا ، ولكان الاعتقاد علما .

ومما يوضح ذلك . أن الدليل لما دل بصفته النفسية ، دل كل من أحاط به علما على مدلوله ، فلو كان للشبهة وجه أيضا ، لقاد العالم بحقيقة الشبهة الى الجهل ، وليس الأمر كذلك .

(الدليل العقلى والدليل السمعى) :

الأدلة شئ التى يتوصل بتسحيح النظر فيها الى ما لا يعلم فى مستقر العادة اضطرارا ، وهى تنقسم الى العقلى والسمعى .

فأما العقلى من الأدلة، فما دل بصفة لازمة هو فى نفسه عليها، ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله ، كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى يخصه بالوجود الجائز ، وكذلك الاتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن واردة المخصص .

والسمعي ، هو الذي يستند الى خبر صدق او أمر يجب اتباعه .

(وجوب النظر شرعا) :

النظر الموصل الى المعارف واجب ، ومدرك وجوبه الشرع ،
وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضائية
الشرعية .

وذهبت المعتزلة الى أن العقل يتوصل به الى درك واجبات ،
ومن جملتها النظر ، فيعلم وجوبه عندهم عقلا ، وستأتي المسألة ان
شاء الله عز وجل ، ولكننا نذكر منها طرفا يختص بالنظر .

فان قالوا : اذا نفيتم مدرك وجوب النظر عقلا ، ففي مصيركم
الى ذلك ابطال تحدى الأنبياء عليهم السلام ، وانحسام سبيل
الاحتجاج ، فانهم اذا دعوا الخلق الى ما ظهر من أمرهم ، واستدعوا
منهم النظر فيما أبدوه من المعجزات ، وخصصوا به من الآيات ،
فيقال لهم : لا يجب النظر الا بشرع مستقر ، وتكليف ثابت
مستمر ، ولم يثبت بعد عندنا شرع تتلقى منه الواجبات ، فيحملهم
هذا الاعتقاد على الاضرار عن الرشاد ، والتمسادي في الجهد
والمناد .

قلنا : هذا الرأي الذي ألزمتونا في الشرع المنقول ينمكس
عليكم في قضايا العقول ، فان الموصل الى العلم بوجوب النظر من
مبارى العبر ، وعندكم أن العاقل يخطر له تجويز صانع يطلب

منه معرفته وشكره على نعمه ، ولو عرفه لنجا ورجا الثواب الجزيل ،
ولو كفر واستكبر لتصدى لاستحقاق العقاب الويل .

فاذا تقابل عنده الجائزان ، وتعارض لديه الاحتمالان ، وهو
يتوقع فى التمسك بأحدهما التعرض للنعيم المقيم ، ويرقب فى
ملاسة الثانى استيجاب العذاب الأليم ، فالعقل يقضى باختيسار
سبيل النجاة ، وايتار تجنب المهلكات . فاذا كان السبيل المفضى
الى العلم . بوجوب النظر اختلاج الخواطر فى النفس ، وتعارض
الجائزات فى الحدس ، فمن ذهل عن هذه الخواطر ، وغفل عن
هذه الضمائر ، فلا يكون عالما بوجوب النظر .

ويلزم الخصوم فى مدارك المقول ، عند الغفلة والذهول ،
ما الزمونا فى مقتضى الشرع المنقول . وما الزمناهم من فرض
الكلام عند عدم الخاطرين يناظر ادعاء النبوة مع عدم المعجزة ،
فلزمهم العكس ولم يلزمنا ما قالوه . فان المعجزة اذا ظهرت وتمكن
المائل من دركها ، كانت بمثابة جريان الخاطرين على زعم الخصم .
فاذا جرى ، فامكان النظر فى اختيار أحدهما كامكان النظر فى
المعجزة عند ظهورها .

ثم نقول : شرط الوجوب عندنا ، ثبوت السمع الدال عليه ،
مع تمكن المكلف من الوصول اليه . فاذا ظهرت المعجزات ، ودلت
على صدق الرسل الدلالات ، فقد تقرر الشرع واستمر السمع ،
المتبىء عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات . ولا يتوقف وجوب
الشيء على علم المكلف به ، ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل
العلم به .

فان قيل : ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع ؟ قلنا : أجمعت الأمة على وجوب معرفة البارئ تعالى ، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول الى اكتساب المسارف الا بالنظر . وما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب .

حقيقة العلم :

العلم معرفة المعلوم على ما هو به . وهذا أولى في روم تحديد العلم من الفاظ مأثورة عن بعض أصعابنا في حسد العلم ، منها قول بعضهم : العلم تبين المعلوم على ما هو به ، ومنها قول شيخنا رحمه الله : العلم ما أوجب كون محله عالما ، ومنها قول طائفة : العلم ما يصح ممن اتصف به احكام الفعل واتقانه .

فأما قول من قال : هو تبين المعلوم على ما هو به ، فصعوب عنه ، اذ التبين ينبيء عن الاحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة ، اذ يقول من علم ما لم يكن عالما به : قد تبينته . وفرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث .

ولا نرتضى أيضا حد العلم بأنه الذي أوجب لمحله كونه عالما فان الغرض من الحدود تبين المقصود ، وهذا فيه اجمال ، اذ قد يجرى عروضه ومثله في كل معنى يسأل المرء عن حده .

ولا يصح أيضا تحديد العلم بما يصح من الموصوف به الاحكام فان العلم ، بالمستحيلات والقديم والموجودات الياقية ، لا يصح من الموصوف بها الاحكام ، وانما يندرج تحت ما قاله هذا القائل ضرب واحد من العلوم ، وهو العلم بالاتقان والاحكام .

وأما أوائل المعتزلة فقد قالوا فى حد العلم : هو اعتقاد
الشيء على ما هو به مع توطين النفس . فأبطل عليهم حدهم
باعتقاد المقلد ثبوت الصانع ، فانه اعتقاد المعتقد على ما هو به
مع سكون النفس الى المعتقد ، ثم هو ليس يعلم . فزاد المتأخرون
فقالوا : هو اعتقاد الشيء على ما هو به ، مع توطين النفس الى
المعتقد اذا وقع ضرورة أو نظرا . وهذا يبطل بالعلم بأن لاشريك
لله تعالى ، والعلم بالمستحيلات ، كاجتماع المتضادات ونحوها .
فهذه ونحوها علوم ، وليست علوما بأشياء - اذ الشيء هو الموجود
عندنا ، وهو الموجود والمدوم الذى يصح وجوده عندهم ، فقد
شدت علوم عن الحد .

(اقسام العلم) :

العلم ينقسم الى القديم والحادث . فالعلم القديم صفة
البارى تعالى القائم بذاته ، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية ،
الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الاحاطة المتقدس عن كونه
ضروريا أو كسبيا .

والعلم الحادث ينقسم الى الضرورى ، والبديهي ، والكسبي .
فالضرورى هو العلم الحادث غير (ال) مقدور للمبدع مع الاقتران
بضرر أو حاجة ، والبديهي كالضرورى غير أنه لا يقترب بضرر
ولا حاجة ، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثانى .
ومن حكم الضرورى فى مستقر العادة أو يتوالى فلا يتأتى
الانفكاك عنه والتشكك فيه ، وذلك كالمعلم بالمدركات ، وعلم

المرء بنفسه ، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها .
والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقذور بالقدرة العادة . ثم
كل علم كسبي نظري ، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في
الدليل .

هذا ، ما استمرت به العادة ، وفي المقذور احداث علم
واحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر ، ولكن العادة مستمرة
على أن كل علم كسبي نظري .

(العلوم وأضدادها) :

للعلوم أضداد تخصها ، وأضداد تضادها وتضاد غيرها .
فأما الأضداد الخاصة ، فمنها الجهل ، وهو اعتقاد المعتقد على
خلاف ما هو به ، ومنها الشك ، وهو الاسترابسة في معتقدين
فصاعدا من غير ترجيح أحدهما على الثاني ، ومنها الظن ، وهو
كالشك في التردد ، الا أنه يترجح أحد المعتقدين في حكمه .
والأضداد العامة كالموت ، والنوم ، والغفلة ، والفشسية ، فهذه
المعاني تضاد المأموم ، وتضاد الارادة ، وتضاد أضدادها .

(العقل والعلم الضروري) :

العقل علوم ضرورية . والدليل على أنه من العلوم
الضرورية ، استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع
المعلوم .

فان قيل : المانع من كون العقل خاليا عن العلوم كونه مشروطا بثبوته بثبوت ضروب منها، كالارادة المشروطة بالمعلم بالمراد قلنا : غرضنا أن نعرض للعقل المشروط في التكليف ، اذ العارى منه لا يحيط علما بما يكلف . فاذا افتقر التكليف الى احاطة المكلف بما كلف ، ولا يحيط بذلك الا بعد حصول علوم بمعلومات هي اصول النظر ، ولا يتقدم الوصول الى العلم بالتكليف دونها ، فقصدنا ضسبب تلك العلوم التى نشترط تقديمها على ابتداء النظر ، وسمينا عقلا ، وتبيين الغرض من العقل يدرا السؤال . ولسنا ننكر كون العقل من الألفاظ المشتركة المنقسمة الى معان ، وغرضنا منه ما ذكرناه .

وليس العقل من العلوم النظرية . اذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل ، وليس العقل جملة العلوم الضرورية ، فان الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتقاء علوم ضرورية عنه . فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية ، وليس كلها .

وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال : كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه ، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل ، فهو العقل . ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات ، كالمعلم باستحالة اجتماع المتضادات ، والعلم بأن العلوم لا يخلو عن النفس أو الاثبات ، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم»(١) .

الفصل الرابع

الوجود

الفصل الرابع

الوجود

١ - ابن سينا (م ٤٢٨ هـ)

(موضوع الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي)

أو علم الوجود بما هو وجود

« واذ قد وقفنا الله ولى الرحمة والتوفيق ، فأوردنا ما وجب إيراداه من معانى العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية، فبالحرى أن نشرع فى تعريف المعانى الحكيمية ، ونبتدىء مستمينين بالله فنقول :

ان العلوم الفلسفية، كما قد أشير إليها فى مواضع أخرى من الكتب ، تنقسم الى النظرية والى العملية . وقد أشير الى الفرق بينهما وذكر أن النظرية هى التى نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفضل ، وذلك بحصول العلم التصورى والتصديق بأمور ليست هى هى بأنها أعمالنا وأحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأى واعتقاد ليس رأيا واعتقادا فى كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل .

وأن العملية هى التى يطلب فيها أولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصورى والتصديق بأمور هى هى

بأنها أعمالنا ، ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية
بالأخلاق .

وذكر أن النظرية تنحصر في أقسام ثلاثة هي : الطبيعية ،
والتعليمية ، والالهية .

وأن الطبيعية موضوعها الأجسام من جهة ما هي متحركة
وساكنة ، وبحثها عن الموارض التي تعرض لها بالذات من هذه
الجهة .

وأن التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المادة
بالذات ، واما ما هو ذوكم . والمبحوث عنه فيها أحوال تعرض
للكم بما هو كم . ولا يؤخذ في حدودها نوع مادة ، ولا قوة
حركة .

وأن الالهية تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد . وقد
سمعت أيضا أن الالهى هو الذى يبحث فيه عن الأسباب الأولى
للوجود الطبيعى والتعليمى وما يتعلق بهما ، وعن مسبب
الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الاله تعالى جده .

فهذا هو قدر ما يكون قد وقفت عليه فيما سلف لك من
الكتب . ولم يتبين لك من ذلك أن الموضوع للعلم الالهى ما هو
بالحقيقة الا اشارة جرت فى كتاب البرهان من المنطق أن
تذكرتها . وذلك أن فى سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو
موضوع ، وأشياء هي المطلوبة ، ومبادئ مسلمة منها تؤلف

البراهين - والآن ، فليست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم ، وهل هو ذات العلة الأولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وأفعاله أو معنى آخر .

وأيضاً قد كنت تسمع أن وهنا فلسفة بالحقيقة ، وفلسفة أولى ، وأنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم ، وأنها هي الحكمة بالحقيقة . وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هي أفضل علم بأفضل معلوم ، وأخرى أن الحكمة هي المعرفة التي هي أصح معرفة وأتقنها ، وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل . وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى ، وما هذه الحكمة ، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة ، أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة .

ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم السني نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى ، وأنه الحكمة المطلقة ، وأن الصفات الثلاث التي رسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة ، وهي هذه الصناعة . وقد علم أن لكل علم موضوعاً يخصه ، فلنتحدث الآن عن الموضوع لهذا العلم ، ما هو ؟ ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو إنيّة الله تعالى جده ، أو ليس ذلك ، بل هو شيء من مطالب هذا العلم ؟ .

فنتقول : انه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع ، وذلك لأن موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في ذلك العلم ، وإنما يبحث عن أحواله . وقد علم هذا في مواضع أخرى . ووجود

الاله تعالى جده لا يجوز أن يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع ، بل هو مطلوب فيه - وذلك لأنه ان لم يكن كذلك لم يخل اما أن يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر ، واما أن يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر - وكلا الوجهين باطلان - وذلك لأنه لا يجوز أن يكون مطلوبا في علم آخر ، لأن العلوم الأخرى اما خلقية أو سياسية ، واما طبيعية ، واما رياضية ، واما منطوية - وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة ، وليس ولا في شيء منها بحث عن اثبات الاله تعالى جده ، ولا يجوز أن يكون ذلك - وأنت تعرف هذا بأدنى تأمل لأصول كررت عليك - ولا يجوز أيضا أن يكون غير مطلوب في علم آخر لأنه يكون حينئذ غير مطلوب في علم البتة - فيكون اما بينا بنفسه ، واما ما يوسا عن بيانه بالنظر ، وليس بينا بنفسه ولا ما يوسا عن بيانه ، فان عليه دليلا - ثم المايوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده ؟ فبقى أن البحث عنه انما هو في هذا العلم -

ويكون البحث عنه على وجهين : وهدهما البحث عنه من جهة وجوده ، والآخر من جهة صفاته - واذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم ، لم يجز أن يكون موضوع هذا العلم ، فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه ، وسنبين لك عن قريب أيضا ، أن البحث عن وجوده لايجوز أن يكون الا في هذا العلم ، اذ قد تبين لك من حال هذا العلم أنه بحث عن المفارقات للمادة أصلا - وقد لاح لك في الطبيعيات أن الاله غير جسم ، ولا قوة جسم ، بل

- هو واحد برىء عن المادة ، وعن مخالطة الحركة من كل جهة .
- فيجب أن يكون البحث عنه لهذا العلم .

والذى لاح لك من ذلك فى الطبيعيات كان خريسا عن الطبيعيات ، ومستعملا فيها ، منه ما ليس منها ، الا أنه أريد بذلك أن يعجل للانسان وقوف على انية المبدأ الأول فتتمكن منه الرغبة فى اقتباس العلوم ، والانسحاق الى المقام الذى هنالك ليتوصل الى معرفته بالحقيقة . ولما لم يكن بد من أن يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك أن الذى يظن أنه هو موضوعه ليس بموضوعه - فلننظر : هل موضوعه الأسباب القسوى للموجودات كلها أريعتها لا واحدا منها الذى لم يكن القول به . فان هذا أيضا قد يظنه قوم .

لكن النظر فى الأسباب كلها أيضا لا يغلو اما أن ينظر فيها بما هي موجودات أو بما هي أسباب مطلقة. أو بما هي كل واحد من الأربعة على النحو الذى يخصه . أعنى أن يكون النظر فيها من جهة أن هذا فاعل ، وذلك قابل ، وذلك شيء آخر ، أو من جهة ما هي الجملة التى تجتمع منها .

فنقول : لا يجوز أن يكون النظر فيها بما هي أسباب مطلقة ، حتى يكون الغرض من هذا العلم هو النظر فى الأمور التى تعرض للأسباب بما هي أسباب مطلقة . ويظهر هذا من وجوه :

أحدها ، من جهة أن هذا العلم يبحث عن معان ليست هي من الأعراض الخاصة بالأسباب بما هي أسباب ، مثل الكلى والجزئى ، والقوة والفعل ، والامكان والوجوب وغير ذلك .

ثم من البين الواضح أن هذه الأمور فى أنفسها بحيث يجب أن يبحث عنها ، ثم ليست من الأعراض الخاصة بالأمور الطبيعية والأمور التعليمية - ولاهى أيضا واقعة فى الأعراض الخاصة بالعلوم العملية - فيبقى أن يكون البحث عنها للمعلم الباقي من الأقسام وهو هذا العلم .

وأىضا فان العلم بالأسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الأسباب للأمور ذوات الأسباب - فانا ما لم نثبت وجود الأسباب للمسببات من الأمور باثبات أن لوجودها تملقا بما يتقدمها فى الوجود ، لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق ، وأن ههنا سببا ما - وأما الحس فلا يؤدى الا الى الموافاة - وليس اذا توافى شيئا ، وجب أن يكون أحدهما سببا للآخر - والاقناع الذى يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد، على ما علمت، الا بمعرفة أن الأمور التى هى موجودة فى الأكثر هى طبيعية واختيارية .

وهذا فى الحقيقة مستند الى اثبات العلل ، والاقرار بوجود العلل والأسباب - وهذا ليس بينا أوليا بل هو مشهود ، وقد علمت الفرق بينهما - وليس اذا كان قريبا عند العقل ، من البين بنفسه أن للعادات مبدأ ما يجب أن يكون بينا بنفسه مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها فى كتساب أوقليدس . ثم البيان البرهانى لذلك ليس فى العلوم الأخرى ، فاذن يجب أن يكون فى هذا العلم .

فكيف يمكن أن يكون الموضوع للعلم المبحوث عن أحواله في المطالب مطلوب الوجود فيه ؟ وإذا كان كذلك فبين أيضا أنه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها ، لأن ذلك مطلوب في هذا العلم - ولا أيضا من جهة ما هي جملة ما وكل ، لست أقول جملي وكلى - فان النظر في أجزاء الجملة أقدم من النظر في الجملة ، وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي باعتبار قد عملته ، فيجب أن يكون النظر في الأجزاء اما في هذا العلم فتكون هي أولى بأن تكون موضوعة ، أو يسكون في علم آخر - وليس علم آخر يتضمن الكلام في الأسباب القصوى غير هذا العلم - وأما ان كان النظر في الأسباب من جهة ما هي موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود .

فقد بان أيضا بطلان هذا النظر ، وهو أن هذا العلم موضوعة الأسباب القصوى ، بل يجب أن يعلم أن هذا كماله ومطلوبه .

تخصيل موضوع هذا العلم

فيجب أن ندل على الموضوع الذى لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذى هو فى هذا العلم ، فنقول :

ان العلم الطبيعى قد كان موضوعه الجسم ، ولم يكن من جهة ما هو موجود ، ولا من جهة ما هو جوهر ، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه ، أعنى الهيولى والصورة ، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون . والعلوم التى تحت العلم الطبيعى أبعد من ذلك . وكذلك الخلقيات .

وأما العلم الرياضى فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا فى الذهن عن المادة ، واما مقدارا مأخوذا فى الذهن مع مادة ، واما عددا مجردا عن المادة ، واما عددا فى مادة . ولم يكن أيضا ذلك البحث متجها الى اثبات أنه مقدار مجرد أو فى مادة أو عدده مجرد أو فى مادة ، بل كان فى جهة الأحوال التى تعرض له بعد وضعه . كذلك والعلوم التى تحت الرياضيات أولى بأن لا يسكون نظرها الا فى العوارض التى يلحق أوضاعا أخص من هذه الأوضاع .

والعلم المنطقى ، كما علمت ، فقد كان موضوعه المعانى المعقولة الثانية التى تستند الى المعانى المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم - الى مجهول ، لا من جهة ما هى معقولة ولها الوجود العقلى الذى لا يتعلق بمادة أصلا أو يتعلق بمادة غير جسمانية . ولم يكن غير هذه العلوم علوم أخرى .

ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجود ، وعن الجسم بما هو جوهر ، وعن المقدار والعدد بما هما موجودان ، وكيف وجودهما ، وعن الأمور الصورية التي ليست فى مادة أو هى فى مادة غير مادة الأجسام ، وأنها كيف تكون وأى نحو من الوجود ينصها ، فمما يجب ان يجرد له بحث .

وليس يجوز أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات ، و لامن جملة العلم بما وجوده فى المحسوسات ، لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات .

فهو اذن من جملة العلم بما وجوده مباين .
أما الجوهر فبين أن وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الا محسوما .

وأما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات ، فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات .

وأما المقدار فلفظه اسم مشترك ، فيه ما قد يقال له مقدار ، ويمنى به البعد المقوم للجسم الطبيعى ، ومنه ما يقال مقدار ، ويمنى به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود . وقد عرفت الفرق بينهما - وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ، ولكن المقدار بالمعنى الأول وان كان لا يفارق المادة فانه أيضا مبدأ لوجود الأجسام الطبيعية - فاذا كان مبدأ لوجودها لم يجز أن يكون متعلق القوام بها ، بمعنى أنه يستفيد القوام من المحسوسات ، بل المحسوسات تستفيد منه القوام - فهو اذن

أيضا متقدم بالذات على المحسوسات • وليس الشكل كذلك ، فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا موجودا وحملها سطحا متناهيا • فان الحدود تجب للمقدار من جوسة استكمال المادة به وتلزمه من بعد • فاذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا ملة أولية لخروج المادة الى القفل •

وأما المقدار بالمعنى الآخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ، ونظرا من جهة عوارضه • فاما النظر في أن وجوده أى أنحاء الوجود هو ، ومن أى أقسام الموجود ، فليس هو بحثا أيضا عن معنى متعلق بالمادة •

فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر أنه خسارج عن المحسوسات •

فبين أن هذه كلها تقع في العلم الذى يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكون هى كلها حالاته وعوارضه الا الموجود • فان بعضها جواهر، وبعضها كميات ، وبعضها مقولات أخرى، وليس يمكن أن يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود •

وكذلك قد يوجد أيضا أمور يجب أن تتحدد وتحقق فى النفس ، وهى مشتركة فى العلوم • وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد ، والكثير بما هو كثير، والوافق والمخالف ، والشد وغير ذلك، فبعضها يستعملها استعمالا

فقط ، وبعضها انما يأخذ حدودها ، ولا يتكلم فى نحو وجودها .
وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية ،
وليست من الأمور التى يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات
ولا أيضا هى من الصفات التى تكون لكل شيء . فيكون كل واحد
منها مشتركا لكل شيء ولا يجوز أن يختص أيضا بمقولة ولا يمكن
أن يكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود .

فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر
مشترك لجميع هذه ، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة
لما قلنا . ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن اثباته ، حتى يحتاج
الى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه لاستحالة أن
يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته فى العلم الذى هو موضوعه
بل تسليم اتيته وماهيته فقط . فالموضوع الأول لهذا العلم هو
الموجود بما هو موجود ، ومطالبه الأول لهذا العلم هو الموجود
بما هو موجود ، ومطالبه الأمور التى تلحقه بما هو موجود من
غير شرط .

وبعض هذه أمور هى له كالأصناف : كالجواهر والكم والكيف ،
فانه ليس يحتاج الموجود فى أن ينقسم إليها ، الى انقسام قبلها ،
حاجة الجواهر الى انقسامات ، حتى يلزمه الانقسام الى الانسان
وغير الانسان . وبعض هذه كالعوارض الخاصة ، مثل الواحد
والكثير ، والقوة والفعل ، والكلى والجزئى ، والممكن والواجب ،
فانه ليس يحتاج الموجود فى قبول هذه الأعراض والاستعداد لها
الى أن يتخصص طبيعيا أو تعليميا أو خلقيا أو غير ذلك .

ولقائل أن يقول ، انه اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجر أن يكون اثبات مبادئ الموجودات فيه ، لأن البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه . فالجواب عن هذا أن النظر في المبادئ أيضا هو بحث عن عوارض هذا الموضوع ، لأن الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه ، بل هو بالقياس الى طبيعة الموجود أمر عارض له ، ومن العوارض الخاصة به . لأنه ليس شيء أعم من الموجود ، فيلحق غيره لحوقا اوليا . ولا أيضا يحتاج الموجود الى أن يصير طبيعيا أو تعليميا أو شيئا آخر حتى يعرض له أن يكون مبدأ . ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ، ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه ، بل الموجود كله لا مبدأ له ، انما المبدأ مبدأ للموجود العلول . فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود . فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقا ، بل انما يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية ، فانها وان كانت لا تبرهن على وجود مبادئها المشتركة ، اذ لها مبادئ يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها ، فانها تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الأمسور التي فيها .

ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة الى أجزاء منها : ما يبحث عن الأسباب القصوى ، فانها الأسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ، ويبحث عن السبب الأول الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك تقط أو

متكتم فقط . ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود . ومنها ما يبحث عن مبادئ العلوم الجزئية . ولأن مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى ، مثل مبادئ الطب في الطبيعى ، والمساحى في الهندسة ، فيعرض اذن في هذا العلم أن يتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التى تبحث عن أحوال الجزئيات الموجودة . فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود ، والأمر التى هي له كالأقسام والأنواع ، حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه اليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه اليه ، وكذلك فى غير ذلك . وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ ، فتبحث عنه ونقرر حاله . فتكون اذن مسائل هذا العلم فى أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول ، وبعضها فى عوارض الموجود ، وبعضها فى مبادئ العلوم الجزئية .

فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة وهو الفلسفة الأولى ، لأنه العلم بأول الأمور فى الوجود ، وهو العلة الأولى وأول الأمور فى العموم ، وهو الوجود والوحدة . وهو أيضا الحكمة التى هي أفضل علم بأفضل معلوم ، فانها أفضل علم أى اليقين ، بأفضل العلوم أى بالله تعالى وبالأسباب من يمهده . وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل . وهو أيضا المعرفة بالله ، وله حد العلم الالهى الذى هو أنه علم بالأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود . اذ الموجود بما هو موجود ومبادئه وعوارضه ليس شئ منها ، كما اتضح ، الا متقدم الوجود على

المادة وغير متعلق الوجود بوجودها - وان بحث فى هذا العلم عما لا يتقدم المادة ، فانما يبحث فيه عن معنى - ذلك المعنى غير محتاج الوجود الى المادة ، بل الأمور المبحوث عنها فيه هى على أقسام أربعة : فبعضها بريئة عن المادة وعلائق المادة أصلاً - وبعضها يخالط المادة ، ولكن مخالطة السبب المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له - وبعضها قد يوجد فى المادة وقد توجد لا فى مادة مثل العلية والوحدة، فيكون الذى لها بالشركة بما هى هى أن لا تكون مفتقرة التحقق الى وجود المادة ، وتتشرك هذه الجملة أيضاً فى أنها غير مادية الوجود أى غير مستفادة الوجود من المادة - وبعضها أمور مادية ، كالحركة والسكون ، ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة ، بل نحو الوجود الذى لها - فاذا أخذ هذا القسم مع الأقسام الأخرى اشتركت فى أن نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة -

وكما أن العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحد بالمادة ، لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحد بالمادة ، وكان لا يخرج تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن أن يكون البحث رياضياً ، كذلك الحال ههنا - فقد ظهر ولاح أن الغرض فى هذا العلم أى شئ هو -

وهذا العلم يشارك الجدول والسفسة من وجه ، ويخالفها من وجه، ويخالف كل واحد منهما من وجه - أما مشاركتها فلأن ما يبحث عنه فى هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئى ،

ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي . وأما المخالفة فلأن الفيلسوف الأول من حيث هو فيلسوف أول لا يتكلم في مسائل المعلوم الجزئية وذاتك يتكلمان . وأما مخالفته للجدل خاصة فالبقوة ، لأن الكلام الجدلي يفيد الظن لا اليقين كما علمت في صناعة المتعلق . وأما مخالفة السوفسطائية فبالارادة ، وذلك لأن هذا يريد الحق نفسه ، وذلك يريد أن يظن به أنه حكيم يقول الحق وان لم يكن حكيمًا .

منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

وأما منفعة هذا العلم ، فيجب أن تكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على أن الفرق بين النافع وبين الخير ما هو ، وأن الفرق بين الضار وبين الشر ما هو ، وأن النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير ، والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير .

وإذ قد تقرر هذا فقد علمت أن المعلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي : تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهية اياها للسعادة الأخروية . ولكنه إذا فتش في رموس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى ، بل الى معونة بعضها في بعض ، حتى تكون منفعة علم ما هي معنى يتوصل منه الى تحقق علم آخر غيره .

وإذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولاً مطلقاً ، وقد يقال قولاً مخصصاً . فأما المطلق فهو أن يكون النافع موصلاً الى تحقيق علم آخر كيف كان ، وأما المخصص فأن يكون النافع موصلاً الى ما هو أجل منه ، وهو كالتاليه له إذ هو لأجله بغير انمكاس . فإذا أخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كأن لهذا العلم منفعة . وإذا أخذنا المنفعة بالمعنى المخصص كان هذا العلم أجل من أن ينفع في علم غيره ، بل سائر العلوم تنفع فيه .

لكننا إذا قسمنا المنفعة المطلقة الى أقسامها كانت ثلاثاً : أقسام : قسم يكون الموصل منه موصلاً الى معنى أجل منه ، وقسم

يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له ، وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى دونه ، وهو أن يفيد في كمال دون ذاته . وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الأولي به الافاضة ، والافادة ، والمعناية ، والرياسة ، أو شيء مما يشبه ههنا اذا استقرت الألفاظ الصالحة في هذا الباب عثرت عليه .

والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة . وأما الافسادة التي تحصل من الأشرف في الأخس فليس تشبه الخدمة . وأنت تعلم أن الخادم ينفع المخدم ، والمخدم أيضا ينفع الخادم ، أعنى المنفعة اذا أخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة ووجهه الخاص نوعا آخر ، فمنفعة هذا العلم الذي بيننا وجهها هي افادة اليقين بمبادئ العلوم الجزئية ، والتحقق لماهية الأمور المشترك فيها ، وإن لم تكن مبادئ .

فهذا اذن منفعة الرئيس للمرءوس ، والمخدم للخادم ، اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو المقصود معرفته في هذا العلم الى الأشياء المقصود معرفتها في تلك العلوم . فكما أن ذلك مبدأ لوجود تلك ، فكذلك العلم به مبدأ لتحقيق العلم بتلك .

وأما مرتبة هذا العلم فهي أن يتعلم بمد العلوم الطبيعية والرياضية .

أما الطبيعية ، فلأن كثيرا من الأمور المسلمة في هذا مما تبين في علم الطبيعي مثل : الكون ، والفساد ، والتغير ، والمكان ،

والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك ، وانتهاء المتحركات الى محرك أول ، وغير ذلك .

وأما الرياضية ، فلأن الغرض الأقصى في هذا العلم وهو معرفة تدبير البارئ تعالى ، ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها، ومعرفة النظام في ترتيب الأفلاك ، ليس يمكن أن يتوصل الا بعلم الهيئة ، وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة . وأما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والغلقيات والسياسة فهي نوافع غير ضرورية في هذا العلم .

الا أن لسائل أن يسأل فيقول : انه اذا كانت المبادئ في علم الطبيعة والتعاليم انما تبرهن في هذا العلم وكانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادئ ، وكانت مسائل دينك العلمين تصير مبادئ لهذا العلم ، كان ذلك بياناً دورياً ويصير آخر الأمر بياناً للشئ من نفسه ، والذي يجب أن يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح في كتاب البرهان . وانما نورد منه بمقدار الكفاية في هذا الموضوع فنقول :

ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لأن جميع المسائل تستند في براهينها اليه بفعل أو بقوة ، بل ربما كان المبدأ مأخوذاً في براهين بعض هذه المسائل ، ثم قد يجوز أن تكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وصفاً البتة ، بل انما تستعمل المقدمات التي لا برهان عليها . على أنه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة اذا كان يفيد أخذه اليقين المكتسب من العلة ،

وإما إذا كان ليس يفيد العلة ، فانما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر . وبالحرى أن يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ ، من جهة أن الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط .

فقد ارتفع اذن الشك ، فان المبدأ الطبيعي يجوز أن يكون بينا بنفسه ، ويجوز أن يكون بيانه فى الفلسفة الأولى بما ليس يتبين به فيها بعد ، ولكن انما تتبين به فيها مسائل أخرى حتى يكون ما هو مقدمة فى العلم الأعلى لانتاج ذلك المبدأ لا يتعرض له فى انتاجه من ذلك المبدأ ، بل له مقدمة أخرى .

وقد يجوز أن يكون العلم الطبيعي أو الرياضى أفادنا برهان « أن » وان لم يفدنا فيه برهان « اللم » ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان « لم » خصوصا فى العلل الغائبة البعيدة .

فقد اتضح انه اما أن يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التى فى العلوم الطبيعية ليس بيانه من مبادئ تتبين فى هذا العلم ، بل من مبادئ بينة بنفسها ، واما أن يكون بيانه من مبادئ هى مسائل فى هذا العلم ، لكن ليس تعود فتصير مبادئ لتلك المسائل لمينها بل لمسائل أخرى ، واما أن تكون تلك المبادئ لأمر من هذا العلم لتدل على وجود ما يراد أن نبين فى هذا العلم لميته . ومعلوم أن هذا الأمر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دور البتة ، حتى يكون بيانا يرجع الى أخذ الشيء فى بيان نفسه .

ويجب أن تعلم أن فى نفس الأمر طريقا الى أن يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ الا بعد علم آخر . فانه سيتضح لك

فيما يمد اشارة الى أن لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الأول لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة ، بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع أن يكون متغيرا أو متكثرا في جهة ، وتوجب أن يكون هو مبدأ للكل ، وأن يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل . لكننا لعجز أنفسنا لانقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك عن المبادئ الى الثواني ، وعن العلية الى العلول ، الا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل .

فاذن من حق هذا العلم في نفسه أن يكون مقدما على العلوم كلها ، الا أنه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها ، فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم .

وأما اسم هذا العلم فهو أنه : « ما بعد الطبيعة » . ويعنى بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون ، بل جملة الشيء الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والأعراض .

فقد قيل انه قد يقال : الطبيعة ، للجرم الطبيعي الذي له الطبيعة . والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والأعراض . ومعنى « ما بعد الطبيعة » بعدية بالقياس اليها . فان أول ما نشاهد الوجود ، ونتمرف عن أحواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي . وأما الذي يستحق أن يسمى به هذا العلم اذا اعتبر بذاته ، فهو أن يقال له علم « ما قبل الطبيعة » ، لأن الأمور المبحوث عنها في هذا العلم ، هي بالذات وبالعموم، قبل الطبيعة .

ولكنه لقائل أن يقول : ان الأمور الرياضية المحضنة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة ، هي أيضا « قبل الطبيعة » ، وخصوصا العدد فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة ، لأنه قد يوجد لا في الطبيعة ، فيجب أن يكون علم الحساب والهندسة علم « ما قبل الطبيعة » -

فالذي يجب أن يقال في هذا التشكيك هو أنه : أما الهندسة فما كان النظر فيه منها انما هو الخطوط والسطوح والجسمات . فمعلوم أن موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام ، فالأعراض اللازمة له أولى بذلك . وما كان موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على أنه مستعد لأية نسبة اتفقت ، وذلك ليس للمقدار بما هو مبدأ للطبيعيات وصورة ، بل بما هو مقدار وعرض . وقد عرف في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو يعد الهيولي مطلقا ، وبين المقدار الذي هو كم ، وأن اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك - وإذا كان كذلك فليس موضوع الهندسة بالحقيقة هو المقدار المعلوم المقوم للجسم الطبيعي ، بل المقدار المقول على الخط والسطح والجسم . وهذا هو المستند للنسب المختلفة .

وأما العدد فالشبهة فيه أكد ، ويشبه في ظواهر النظر أن يكون علم العدد هو علم « ما بعد الطبيعة » . الا أن يكون علم « ما بعد الطبيعة » انما يعنى به شيء آخر ، وهو علم « ما هو مبين » من كل الوجوه للطبيعة ، فيكون قد سمي هذا العلم بأشرف ما فيه . كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي أيضا ، لأن المعرفة بالله تعالى

هى غاية هذا العلم . وكثيرا ما تسمى الأشياء من جهة المعنى الأشرف ، والجزء الأشرف ، والجزء الذى هو كالفأية . فيكون كأن هذا العلم هو العلم الذى كماله ، وأشرف أجزائه ، ومقصوده الأول ، هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه . وحينئذ إذا كانت التسمية موضوعة بأزاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة له فى معنى هذا الاسم ، فهذا هذا .

ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم « ما بعد الطبيعة » هو أنه سيظهر لك أن موضوعه ليس هو العدد من كل وجه ، - فان العدد قد يوجد فى الأمور المفارقة ، وقد يوجد فى الأمور الطبيعية ، وقد يمرض له وضع فى الوهم مجردا عن كل شيء هو عارض له . وإن كان لا يمكن أن يكون العدد موجودا ، إلا عارضا لشيء فى الوجود - عما كان من العدد وجوده فى الأمور المفارقة ، امتنع أن يكون موضوعا لأية نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان ، بل إنما يثبت على ما هو عليه فقط بل إنما يجب أن يوضع بحيث يكون قابلا لأى زيادة اتفقت، ولأى نسبة اتفقت إذا كان فى هبولى الأجسام التى هى بالقوة كل نحو من الممدودات، أو كان فى الوهم ، وفى العالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة ، فاذن علم الحساب من حيث ينظر فى العدد إنما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذى إنما يكون له عند كونه فى الطبيعة ، ويشبه أن يكون أول نظره فيه وهو فى الوهم ، ويكون إنما هو فى الوهم بهذه الصفة ، لأنه وهم له مأخوذ من أحوال طبيعية لها أن تجتمع وتفترق وتتحد وتنقسم .

فالحسان ليس نظرا في ذات العدد ، ولا نظرا في عوارض
العدد من حيث هو عدد مطلقا ، بل في عوارضه من حيث هو يصير
بحال تقبل ما أشير اليه ، وهو حينئذ مادي أو وهمي انساني
يستند الى المادة •

وأما النظر في ذات العدد ، وفيما يعرض له من حيث
لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها ، فهو لهذا العلم « (١) » •

الدلالة على الوجود والشيء واقسامهما الأول

« فنقول : ان الوجود ، والشيء ، والضروري ، معانيهما ترتسم في النفس ارتساما أوليا ، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى أن يجلب بأشياء أعرف منها - فانه كما أن في باب التصديق مبادئ أولية ، يقع التصديق بها لذاتها ، ويكون التصديق بغيرها ، بسببها ، واذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدال عليها ، لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها ، وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل به عليها من الألفاظ محاولا لافادة علم ليس في الغريزة ، بل منبها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه - وربما كان ذلك بأشياء هي في نفسها أخفى من المراد تعريفه ، لكنها لعل ما وعبرة ما صارت أعرف - كذلك في التصورات أشياء هي مبادئ للتصور ، وهي متصورة لذواتها ، واذا أريد أن يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفها لمجهول ، بل تنبيها واطارا بالبال ، بأسم أو بعلامة ، ربما كانت في نفسها أخفى منه ، لكنها لعل ما وحال ما تكون أظهر دلالة .

فاذا استعملت تلك العلامة تنبته النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال ، من حيث أنه هو المراد لا غيره ، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه - ولو كان كل تصور يحتاج الى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر في ذلك الى غير النهاية ، أو لدار .

وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة

للأمور كلها ، كالموجود ، والشئ الواحد وغيره - ولهذا ليس يمكن أن يبين شئ منها ببيان لادور فيه البتة ، أو ببيان شئ أعرف منها - ولذلك من حاول أن يقوم فيها شئنا وقع فى اضطراب ، كمن يقول : ان من حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وهذا ان كان ولا بد فمن أقسام الموجود ، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل - وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وأنا الى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك الا بقياس لا غير ، فكيف يكون حال من يروم أن يعرف حال الشئ الظاهر بصفة له ، تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له ؟ وكذلك قول من قال : ان الشئ هو الذى يصح عنه الخبر ، فان « يصح » أخفى من « الشئ » و « الخير » أخفى من « الشئ » ، فكيف يكون هذا تعريفا للشئ ؟ وانما تعرف الصحة ويعرف الخبر بعد أن يستعمل فى بيان كل واحد منهما أنه « شئ » أو أنه « أمر » أو أنه « ما » أو أنه « الذى » ، وجميع ذلك كالمترادفات لاسم الشئ ، فكيف يصح أن يعرف الشئ تعريفا حقيقيا بما لم يعرف الا به ؟ نعم ربما كان فى ذلك وأمثاله تنبيه ما - وأما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشئ هو ما يصح الخبر عنه ، تكون كأنك قلت : ان الشئ هو الشئ الذى يصح الخبر عنه ، لأن معنى « ما » و « الذى » و « الشئ » معنى واحد ، فتكون قد أخذت الشئ فى حد الشئ .

على أنا لا ننكر أن يقع بهذا أو ما يشبهه ، مع فساد مأخذه ، تنبيه بوجه ما على الشئ ، ونقول : ان معنى الوجود ومعنى

الشيء متصوران في الأنفس ، وهما معنيان . فالموجود والمثبت
والمحصل أسماء مترادفة على معنى واحد ، ولا نشك في أو معناها
قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب .

والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات
كلها ، فان لكل أمر حقيقة هو بها ما هو ، فللمثلث حقيقة أنه
مثلث ، وللبياض حقيقة أنه بياض ، وذلك هو الذي ربما سميناه
الوجود الخاص ، ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي . فان لفظ
الوجود يدل به أيضا على معاني كثيرة ، منها الحقيقة التي عليها
الشيء ، فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء .

ونرجع فنقول : انه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي
ماهيته ، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي
يرادف الاثبات ، وذلك لأنك اذا قلت : حقيقة كذا موجودة اما
في الأعيان ، أو في الأنفس ، أو مطلقا يعمها جميعا ، كان لهذا
معنى محصل مفهوم . ولو قلت : ان حقيقة كذا ، حقيقة كذا ،
أو أن حقيقة كذا حقيقة ، لكان حشوا من الكلام غير مفيد . ولو
قلت : ان حقيقة كذا شيء ، لكان أيضا قولاً غير مفيد ما يجهل ،
وأقل افادة منه أن تقول : ان الحقيقة شيء ، الا أن يعنى بالشيء،
الموجود ، كأنك قلت : ان حقيقة كذا حقيقة موجودة . وأما اذا
قلت : حقيقة شيء ما ، وحقيقة بشيء آخر ، فانما صح هذا
وأفاد . لأنك تضمير في نفسك أنه شيء آخر مخصوص مخالف
لذلك الشيء الآخر ، كما لو قلت ، ان حقيقة آ وحقيقة ب

حقيقة أخرى . ولولا هذا الاضمار وهذا الافتران جميعا لم يفد ، فالشئ يراد به هذا المعنى .

ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه البتة ، بل معنى الموجود يلزمه دائما ، لأنه يكون اما موجودا في الأعيان ، أو موجودا في الوهم والمقل ، فان لم يكن كذا لم يكن شيئا .

وأن ما يقال : ان الشئ هو الذى يخبر عنه ، حق ، ثم الذى يقال ، مع هذا ، ان الشئ قد يكون معدوما على الاطلاق ، أمر يجب أن ينظر فيه . فان معنى بالمعدوم المدوم فى الأعيان ، جاز أن يكون كذلك ، فيجوز ان يكون الشئ ثابتا فى الدهن معدوما فى الأشياء الخارجة . وان عنى غير ذلك كان باطلا ، ولم يكن عنه خبر البتة ، ولا كان معلوما الا على أنه متصور فى النفس فقط . فأما أن يكون متصورا فى النفس صورة تشير الى شئ خارج فكلا .

أما الخبر ، فلأن الخبر يكون دائما عن شئ متحقق فى الدهن . والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب ، واذا أخبر عنه بالسلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه ما فى الدهن . لأن قولنا : « هو » ، يتضمن اشارة ، والاشارة الى المعدوم - الذى لا صورة له بوجه من الوجوه فى الدهن - محال . فكيف يوجب على المعدوم شئ ؟ .

ومعنى قولنا : ان المعدوم « كذا » ، معناه أن وصف « كذا » حاصل للمعدوم ، ولا فرق بين الحاصل والموجود . فنكون كأننا

قلنا : ان هذا الرصف موجود للمعدوم - بل نقول : انه لا يخلو
أن ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه امسا أن يكون موجودا
وحاصلا للمعدوم أو لا يكون موجودا حاصلا له ، فان كان موجودا
وحاصلا للمعدوم ، فلا يخلو اما أن يكون في نفسه موجودا أو
معدوما ، فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة ، واذا
كانت الصفة موجودة ، فالوصوف بها موجود لا محالة ، فالمعدوم
موجود ، وهذا محال ، وان كانت الصفة معدومة ، فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا لشيء ؟ فان مسا لا يكون موجودا في
نفسه ، يستحيل أن يكون موجودا للشيء - نعم قد يكون الشيء
موجودا في نفسه ولا يكون موجودا لشيء آخر ، فاما ان لم تكن
الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم ، فانه ان
لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم ، فاذا نفينا الصفة عن
المعدوم ، كان مقابل هذا ، فكان وجود الصفة له ، وهذا كله
باطل -

وانما نقول : ان لنا علما بالمعدوم ، فلان المعنى اذا تحصل
في النفس فقط ولم يشر فيه الى خارج ، كان المعلوم نفس ما في
النفس فقط ، والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو أنه
جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى
خارج ، وأما في هذا الوقت فلا نسبة له ، فلا مملوم غيره -

وعند القوم الذين يرون هذا الرأي ، أن في جملة ما يخبر
عنه ويعلم أمورا لا شئئية لها في العدم ، ومن شاء أن يقف على
ذلك فليرجع الى ما هدوا به من أقاويلهم التي لا تستحق فضـل
الاشتغال بها .

وانما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الاخبار
انما يكون عن معان لها وجود فى النفس ، وان كانت معدومة فى
الأعيان ، ويكون معنى الاخبار عنها أن لها نسبة ما الى الأعيان -
مثلا ان قلت : ان القيامة «تكون» ، فهمت القيامة وفهمت «تكون» ،
وحملت «تكون» التى فى النفس ، على القيامة التى فى النفس ،
بأن هذا المعنى انما يصح فى معنى آخر معقول أيضا ، وهو معقول
فى وقت مستقبل ، أن يوصف بمعنى ثالث معقول ، وهو معقول
الوجود - وعلى هذا القياس الأمر فى الماضى - فبين أن المخبر عنه
لايد من أن يكون موجودا وجودا ما فى النفس - والاخبار فى
الحقيقة هو عن الموجود فى النفس ، وبالعرض عن الموجود فى
الخارج - وقد فهمت الآن أن الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود
والحاصل ، وأنهما مع ذلك متلازمان -

وعلى أنه قد بلغنى أن قوما يقولون : ان الحاصل يكون
حاصلا ، وليس بموجود ، وقد تكون صفة الشيء ليس شيئا
لا موجودا ولا معدوما ، وأن «الذى» و «ما» يدلان على غير مايدل
عليه الشيء - فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين - واذا أخذوا
بالتمييز بين هذه الألفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا -

فنقول الآن : انه وان لم يكن المرجود ، كما علمت ، جنسا ،
ولا مقولا بالتساوى على ما تحته ، فانه معنى متفق فيه على التقديم
والتاخير - وأول ما يكون ، يكون للماهية التى هى الجوهر ثم
يكون لما بعده - واذا هو معنى واحد على النحو الذى أومأنا اليه

فتلحقه عوارض تخصه ، كما قد بينا قبل . فذلك يكون له علم واحد يتكفل به . كما أن لجميع ما هو صحي علما واحدا .

وقد يمسر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والمتنوع بالتعريف المحقق أيضا، بل بوجه العلامة - وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلفك عن الأولين قد يكاد يقتضى دورا . وذلك لأنهم ، على ما مر لك في فنون المنطق ، اذا أرادوا أن يحدوا الممكن ، أخذوا في حده اما الضرورى واما المحال ولا وجه غير ذلك . واذا أرادوا أن يحدوا الضرورى ، أخذوا في حده اما الممكن واما المحال . واذا أرادوا أن يحدوا المحال أخذوا في حده اما الضرورى واما الممكن . مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة ، انه غير الضرورى أو أنه المدوم ، فى الحال الذى ليس وجوده ، وفى اى وقت فرض من المستقبل ، بمحال . ثم اذا احتاجوا الى أن يحدوا الضرورى قالوا: اما أنه الذى لا يمكن أن يفرض معدوما ، أو أنه الذى اذا فرض يخالف ما هو عليه كان محالا . فقد أخذوا الممكن تارة فى حده ، والمحال أخرى . وأما الممكن فقد كانوا أخذوا ، قبل ، فى حده اما الضرورى واما المحال . ثم المحال ، اذا أرادوا أن يحدوه ، أخذوا فى حده اما الضرورى بأن يقولوا : ان المحال هو ضرورى المدوم ، واما الممكن بأن يقولوا : انه الذى لا يمكن أن يوجد ، أو لفظا آخر يذهب مذهب هذين .

وكذلك ما يقال من أن المتنوع هو الذى لا يمكن أن يكون ، أو هو الذى يجب أن لا يكون . والواجب هو الذى هو متنوع ومحال أن لا يكون أو ليس بممكن أن لا يكون ، والممكن هو الذى ليس

يمتنع أن يكون أو لا يكون • أو الذى ليس بواجب أن يكون وأن لا يكون ، - وهذا كله كما تراه دور ظاهر • وأما كشف الحال فى ذلك فقد مر لك فى أنولوطيقا •

على أن أولى هذه الثلاثة فى أن يتصور أولا ، هو الواجب • وذلك لأن الواجب يدل على تأكد الوجود ، والوجود أعرف من المدم ، لأن الوجود يعرف بذاته ، والعدم يعرف ، بوجه ما من الوجوه ، بالوجود • ومن تفهمتا هذه الأشياء يتضح لك بطلان قول من يقول : ان المدموم يعاد لأنه أول شيء مخبر عنه بالوجود • وذلك أن المدموم اذا أعيد يجب أن يكون بينه وبين ما هو مثله ، لو وجد بدله ، فرق • فان كان مثله انما ليس هو لأنه ليس الذى كان عدم ، وفى حال عدم كان هذا غير ذلك ، فقد صار المدموم موجودا على النحو الذى أومأنا اليه فيما سلف آنفا •

وعلى أن المدموم اذا أعيد احتيج أن تعاد جميع الخواص التى كان بها هو ما هو • ومن خواصه وقته ، واذا أعيد وقته كان المدموم غير معاد ، لأن المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثان • فان كان المدموم تجوز اعادته واعادة جملة المدمومات التى كانت معه ، والوقت اما شيء له حقيقة وجود قد عدم ، أو موافقة موجود لمرض من الأعراض ، على ما عرف من مذاهيمهم ، جاز أن يعود الوقت والأحوال ، فلا يكون وقت ووقت ، فلا يكون عود • على أن العقل يدقع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان ، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التلميح •

واجب الوجود وممكن الوجود وخواصهما

ونعود الى ما كنا فيه فنقول: ان لكل واحد من الواجب الوجود ، والممكن الوجود ، خواص - فنقول : ان الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين ، فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده ، والا لم يدخل في الوجود ، وهذا الشيء هو في حين الامكان ، ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده .

فنقول : ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة، وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، وان الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر ، فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان . وأن الواجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة البتة . وأن الواجب الوجود لا يجوز أن تكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه ، حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف ، ولا متغير ، ولا متكرر ، ولا مشارك في وجوده الذي ينصه .

أما أن الواجب الوجود لا علة له ، فظاهر . لأنه ان كان لواجب الوجود علة في وجوده ، كان وجوده بها - وكل ما وجوده بشيء ، فاذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود ، وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ، ولم يجب له وجود ، فليس واجب الوجود بذاته . فبين أنه ان كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب

الوجود بذاته . فقد ظهر أن الواجب الوجود لا علة له . وظهر من ذلك أنه لا يجوز أن يكون شيء واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، لأنه إن كان يجب وجوده بغيره ، فلا يجوز أن يوجد دون غيره ، وكلما لا يجوز أن يوجد دون غيره ، فيستحيل وجوده واجبا بذاته . ولو وجب بذاته ، لحصل . ولا تأثير لايجاب الغير في وجوده الذي يؤثر غيره في وجوده فلا يكون واجبا وجوده في ذاته .

وأیضا أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة ، لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم ، وإذا عدم حصل له العدم متميزا من الوجود . فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره أو لا عن غيره ، فان كان عن غيره فالغير هو العلة ، وان كان لا يحصل عن غيره ، ومن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره .

وكذلك في العدم ، وذلك لأن هذا التخصيص اما أن تكفى فيه ماهية الأمر أو لا يكفى فيه ماهية ، فان كانت ماهيته تكفى لأن الأمرين كان ، حتى يكون حاصلا ، فيكون ذلك الأمر واجب الماهية لذاته ، وقد فرض غير واجب ، هذا خلف . وان كان لا يكفى فيه وجود ماهيته ، بل أمر يضاف اليه وجود ذاته ، فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علة ، فله علة . وبالمجمله فانما يصير أحد الأمرين واجبا له ، لا لذاته ، بل لعلة .

أما المعنى الوجودى فبعلة ، هي علة وجودية . وأما المعنى

العدمى فيبلة ، هي عدم العلة للمعنى الوجودى ، وعلى ما علمت .
فنقول : انه يجب أن يصير واجبا بالعلة ، وبالقياس اليها . فانه
ان لم يكن واجبا ، كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكنا
أيضا ، فكان يجوز أن يوجد وان لا يوجد غير متخصص بأحد
الأمريين ، وهذا محتاج من رأس الى وجود شيء ثالث يتعين له به
الوجود عن العدم ، أو العدم عن الوجود عند وجود العلة ، فيكون
ذلك علة أخرى ، ويتمادى الكلام الى غير النهاية . وإذا تمادى الى
غير النهاية لم يكن ، مع ذلك ، قد تخصص له وجوده ، فلا يكون قد
حصل له وجود ، وهذا محال . لا لانه ذاهب الى غير النهاية فى
العلل فقط ، فان هذا فى هذا الموضع بعد مشكوك فى احالته ،
بل لأنه لم يوجد بعد ما به يتخصص وقد فرض موجودا . فقد
صح أن كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس الى
علته .

ونقول : ولا يجوز أن يكون واجب الوجود مكافئا لواجب
وجود آخر ، حتى يكون هذا موجودا مع ذلك ، وذلك موجودا مع
هذا ، وليس أحدهما علة للآخر ، بل هما متكافئان فى أمر لزوم
الوجود . لأنه لا يخلو إذا اعتبر ذات أحدهما بذاته دون الآخر ،
اما أن يكون واجبا بذاته أو لا يكون واجبا بذاته ، فان كان
واجبا بذاته فلا يخلو اما أن يكون له وجوب أيضا باعتباره مع
الثانى ، فيكون الشيء واجب الوجوب بذاته ، وواجب الوجود
لأجل غيره ، وهذا محال ، كما قد مضى . واما أن لا يكون له
وجوب بالآخر ، فلا يجب أن يتبع وجوده وجود الآخر ، ويلزمه

أن لا يكون لوجوده علاقة بالآخر، حتى يكون انما يوجد اذا وجد الآخر هذا . وأما ان لم يكن واجبا بذاته ، فيجب أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وباعتبار الآخر واجب الوجود . فلا يخلو حينئذ اما أن يكون الآخر كذلك أو لا يكون ، فان كان الآخر كذلك فلا يخلو حينئذ اما أن يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك ، وذلك في حد امكان الوجود ، أو في حد وجوب الوجود . فان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك ، وذلك هو في حد وجوب الوجود ، وليس من نفسه ، أو من ثالث سابق ، كما قلناه في وجه سلف ، بل من الذي يكون منه ، كان وجوب وجود هذا شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده ، بعدية بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البته . وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك . وذلك في حد الامكان ، فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك وهو في حد الامكان ، ويكون ذات ذلك في حد الامكان مفيدا لهذا وجوب الوجود ، وليس له حد الامكان مستقادا من هذا ، بل الوجوب . فتكون العلة لهذا امكان وجود ذلك ، وامكان وجود ذلك ليس علته هذا ، فيكونان غير متكافئين ، أعني ما هو علته بالذات ومعلول بالذات .

ثم يعرض شيء آخر وهو ، أنه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا ، لم يتعلق وجود هذا بوجوبه، بل بإمكانه . فوجب أن يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضا متكافئين ، هذا خلف فاذن ليس يمكن أن يكونا متكافئى الوجود ، في حال ما، لا يتعلقان بعلة خارجة ، بل يجب أن يكون أحدهما هو الأول بالذات ، أو

يكون هناك سبب خارج آخر يوجبها جميعا بإيجاب العلاقة التي بينهما أو يوجب العلاقة بإيجابهما - والمضافان ليس أحدهما واجبا بالآخر، بل مع الآخر. والموجب لهما العلة التي جمعتهما، وأيضا المادتان أو الموضوعان أو الموصوفان بهما - وليس يكفى وجود المادتين أو الموضوعين لهما وحدهما ، بل وجود ثالث يجمع بينهما - وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون وجود كل واحد من الأمرين وحقيقته هو أن يكون مع الآخر ، فوجوده بذاته يكون غير واجب ، فيصير ممكنا ، فيصير مملولا ، ويكون كما قلنا ليس علة مكافئة في الوجود ، فتكون إذن علة أمرا آخر ، فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التي بينهما ، بل ذلك الآخر - وأما أن لا يكون ، فتكون العلة طارئة على وجوده الخاص لاحقة له - وأيضا فإن الوجود الذي ينحصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه ، بل عن علة متقدمة ان كان مملولا - فحينئذ إما أن يكون وجوده ذلك عن صاحبه ، لا من حيث يكافئه ، بل من حيث وجود صاحبه الذي ينحصه ، فلا يكونان متكافئين ، بل علة ومملولا - ويكون صاحبه أيضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالأب والابن - وإما أن يكونا متكافئين من جملة ما يكون الأمران ليس أحدهما علة للآخر ، وتكون العلاقة لازمة لوجودهما ، فتكون العلة الأولى للعلاقة هي أمر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت ، والعلاقة عرضية ، فيكون لا تكافؤ هناك الا بالمرض المياين أو اللازم - وهذا غير ما نحن فيه ، ويكون للذي بالمرض علة لا محالة ، فيكونان من حيث التكافؤ مملولين -

واجب الوجود واحد

وتقول أيضا : ان واجب الوجود يجب أن يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة ويكون كل واحد منها واجب الوجود ، فلا يخلو اما أن يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته ، لا يخالف الآخر البتة أو يخالفه . فان كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات ، ويخالفه بأنه ليس هو ، وهذا خلاف لا محالة ، فيخالفه في غير المعنى . وذلك لأن المعنى الذي هو فيهما غير مختلف ، وقد قارنه شيء به صار هذا أو في هذا ، أو قارنه نفس انه هذا أو في هذا ، ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر ، بل ما به صار ذلك ذلك ، أو نفس أن ذلك ذلك ، وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى ، وبينهما به مياينة .

فاذن كل واحد منهما يباين الآخر به ، وليس يخالفه في نفس المعنى ، فيخالفه في غير المعنى .

والأشياء التي هي غير المعنى وتقارن المعنى هي الأعراض واللواحق الغير الذاتية . وهذه اللواحق فاما أن تعرض لوجود الشيء بما هو ذلك الوجود فيجب أن يتفق الكل فيه وقد فرض أنها مختلفة فيه ، وهذا خلف . واما أن تعرض له عن أسباب خارجة لا عن نفس ماهيته ، فيكون لولا تلك العلة لم تعرض ، فيكون لولا تلك العلة لم يختلف ، فيكون لولا تلك العلة لكانت الذوات واحدة أو لم تكن ، فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود ، وذلك بانفراده ، واجب الوجود لا من

حيث الوجود ، بل من حيث الأعراض ، فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به ، المنفرد له ، مستفادا من غيره . وقد قيل ان كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته ، بل هو في حد ذاته ممكن الوجود ، فتكون كل واحدة من هذه ، مع أنها واجبة الوجود بذاتها ، ممكنة الوجود في حد ذاتها وهذا محال .

ولنفرض الآن أنه يخالفه في معنى أصلى ، بعد ما يوافقه في المعنى ، فلا يخلو ذلك المعنى اما أن يكون شرطيا في وجوب الوجود ، أو لا يكون . فان كان شرطيا في وجوب الوجود ، فظاهر أنه يجب أن يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود ، وان لم يكن شرطيا في وجوب الوجود ، فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود ، وهو داخل عليه ، عارض ، مضاف اليه ، بعد ما تم ذلك وجوب وجود ، وقد منعنا هذا وبيننا فساده . فاذن لا يجوز أن يخالفه في المعنى .

بل يجب أن نزيد لهذا بيانا من وجه آخر وهو : أن انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين : اما أن يكون على سبيل انقسامه بالفصول واما على سبيل انقسامه بالموارض . ثم من المعلوم أن الفصول لا تدخل في حد ما يقام مقام الجنس . فهي لا تفيد الجنس حقيقته ، وانما تفيد القوام بالفعل ، وذلك كالناطق ، فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية ، بل يفيد القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة .

فيجب أيضا أن تكون فصول وجوب الوجود ، ان صحت ، بحيث لا تفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود ، بل يفيد الوجود بالفعل . وهذا محال من وجهين : أحدهما ، أنه ليس حقيقة وجوب الوجود الا نفس تأكد الوجود ، لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تأكد الوجود ، والوجود لازم لها ، أو داخل عليها ، كما علمت . فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود ، هي افادة شرط من حقيقته ضرورة ، وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل . والوجه الثاني . أنه يلزم أن تكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة في أن تحصل بالفعل بموجب له . فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده بغيره ، وإنما كلامنا في وجوب الوجود بالذات ، فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ، وقد أبطلنا هذا .

فقد ظهر أن انقسام وجوب الوجود الى تلك الأمور ، لا يكون انقسام المعنى الجنسي الى الفصول . فتبين أن المعنى الذي يقتضى وجوب الوجود لا يجوز أن يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول أو أعراض ، فبقى أن يكون معنى نوعيا . فنقول : ولا يجوز أن تكون نوعيته محمولة على كثيرين ، لأن أشخاص النوع الواحد ، كما بينا ، اذا لم تختلف في المعنى الذاتى ، يجب أن تكون انما تختلف بالمواضع ، وقد منمنا امكان هذا فى وجوب الوجود ، وقد يمكن أن نبين هذا بنوع من الاختصاص ، ويكون الغرض راجعا الى ما أردناه .

فنقول : ان وجوب الوجود اذا كان صفة للشئ وموجودا له ، فاما أن يكون واجبا في هذه الصفة ، أى في وجوب الوجود ، أن تكون عين تلك الصفة موجودة لهذا الموصوف ، فميتنع الواحد منها أن يوجد وجودا لا يكون صفة له ، فميتنع أن يوجد لغيره ، فيجب أن يوجد له وحده ، واما أن يكون وجودها له ممكنا غير واجب . فيجوز أن يكون هذا الشئ غير واجب الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته ، هذا خلف . فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط .

فان قال قائل : ان وجوده لهذا ، لا يمنع وجوده صفة للأخر فكونه صفة للأخر لا يبطل وجوب كونه صفة له . فنقول : كلامنا في تعيين وجوب الوجود صفة له ، من حيث هو له ، من حيث لا يلتفت فيه الى الاخر ، فذلك ليس صفة للأخر بعينه ، بل مثلها الواجب فيها ما يجب في تلك بعينها . وبعبارة أخرى نقول : ان كون الواحد منها واجب الوجود ، وكونه هو بعينه ، اما أن يكون واحدا ، فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره . وان كان كونه واجب الوجود ، غير كونه هو بعينه ، فمقارنة واجب الوجود لأنه هو بعينه ، اما أن يكون أمرا لذاته ، أو لعلة وسبب موجب غيره . فان كان لذاته ، ولأنه واجب الوجود ، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه ، وان كان لعلة وسبب موجب غيره ، فلكونه هذا بعينه سبب ، فلخصوصية وجوده المنفرد سبب ، فهو معلول .

فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كأنواع تحت جنس ،

وواحد بالعدد ليس كاشخاص تحت نوع ، بل معنى شرح اسمه له فقط ، ووجوده غير مشترك فيه . وسنزيد هذا ايضاحا في موضع آخر . فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود .

وأما الممكن الوجود ، فقد تبين من ذلك خاصيته وهو أنه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا . وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما ، باعتبار ذاته ، ممكن الوجود ، لكنسه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره ، وذلك اما أن يعرض له دائما ، واما أن يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائما ، بل في وقت دون وقت . فهذا يجب أن يكون له مادة. تتقدم وجوده بالزمان ، كما سنوضحه .

والذي يجب وجوده بغيره دائما ، فهو أيضا غير بسيط الحقيقة . لأن الذي له باعتبار ذاته ، غير الذي له من غيره ، وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملاسمة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه ، وهو الفرد ، وغيره زوج تركيبى ، (١) .

الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود

« فقد ثبت لك الآن شيء واجب الوجود ، وكان ثبت لك أن واجب الوجود واحد ، فواجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء ، فلا شيء سواه واجب الوجود ، وإذا لا شيء سواه واجب الوجود ، فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء ، ويوجبه ايجاباً أولياً أو بواسطة ، وإذا كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا نعتى بالأول معنى ينضاف الى وجوب وجوده حتى يتكرر به وجوب وجوده ، بل نعتى به اعتبار اضافته الى غيره .

وأعلم أنا إذا قلنا بل بينا أن واجب الوجود لا يتكرر بوجه من الجوه ، وأن ذاته وحداني صرف محض حق ، فلا نعتى بذلك أنه أيضا لا يسلب عنه وجودات ، ولا تقع له إضافة الى وجودات . فان هذا لا يمكن - وذلك لأن كل موجود فيسلب عنه أنواع من الوجود مختلفة كثيرة، ولكل موجود الى الموجودات نوع من الاضافة والنسبة ، وخصوصا الذي يفيض عنه كل وجود ، لكننا نعتى بقولنا انه وحداني الذات لا يتكرر أنه كذلك في ذاته ، ثم ان تبعته اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات ، توجد بعد وجود الذات ، وليست مقومة للذات ولا أجزاء لها .

فان قال قائل : فان كانت تلك معلولة فلها أيضا إضافة أخرى ، ويذهب الى غير النهاية .

فانا نكلفه أن يتأمل ما حققناه في باب المضاف من هذا الفن .
حيث أردنا أن نبين أن الاضافة تتناهى وفي ذلك انحلال شكه .

ونعود فنقول : ان الأول لا ماهية له غير الانية ، وقد عرفت
معنى الماهية ، وبماذا تفارق الانية فيما تفارقه في افتتاح
تبياننا هذا فنقول : ان واجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية
يلزمها وجوب الوجود ، بل نقول من رأس : ان واجب الوجود
قد يعقل نفس واجب الوجود ، كالواحد قد يعقل نفس الواحد .
وقد يعقل من ذلك أن ماهيته هي مثلا انسان أو جوهر آخر من
الجواهر ، وذلك الانسان هو انذى هو واجب الوجود ،
كما أنه قد يعقل من الواحد (نه ماء أو هواء أو انسان وهو
واحد .

وقد تتأمل فتعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في أن المبدأ
في الطبيعيات واحد أو كثير .

فبعضهم جعل المبدأ واحدا ، وبعضهم جملة كثيرا .

والذى جملة منهم واحدا فمنهم من جعل المبدأ الأول لا ذات
الواحد ، بل شيئا هو الواحد ، مثل ماء أو هواء أو نار أو غير
ذلك .

ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد . لاشيء
عرض له الواحد ، ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد

والموجود ، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود .
فنقول : ان واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي
فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ، وتكون تلك الماهية واجبة
الوجود ، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية أنه انسان ، فيكون أنه
انسان غير أنه واجب الوجود ، فعينئذ لا يخلو اما أن يكون لقولنا
وجوب الوجود هناك حقيقة ، أو لا يكون ، ومحال أن لا يكون
لهذا المعنى حقيقة ، وهي مبدأ كل حقيقة ، بل هي تؤكد الحقيقة
وتصحها .

فان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية ، فان كان ذلك
الوجوب من الوجود يلزمه أن يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها،
فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد
بشيء ليس هو ، فلا يكون واجب الوجود . من حيث هو واجب
الوجود ، وبالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب
الوجود ، لأن له شيئا به يجب ، وهذا محال اذا أخذ مطلقا غير
مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية ، واذا أخذ لاحقا
للماهية فانه وان كان قد يقارن ذلك الشيء فليست تلك الماهية
البتة واجبة الوجود مطلقا ، ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا،
لأنها لا تجب في كل وقت ، وواجب الوجود مطلقا يجب في كل
وقت ، وليس هكذا حال الوجود اذا أخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب
الصرف الذي يلحق الماهية ، فلا ضير لو قال قائل : ان ذلك الوجود
معلول للماهية من هذه الجهة أو لشيء آخر .

وذلك لأن الوجود يجوز أن يكون معلولا ، والوجوب المطلق الذى بالذات لا يكون معلولا ، فبقي أن يكون واجب الوجود بالذات ، مطلقا . متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه . واجب الوجود من دون تلك الماهية ، فتكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن ، فواجب الوجود مشار اليه بالعقل فى ذاته ، ويتحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك الماهية العارضة ، فاذن ليست تلك الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالعقل أنه واجب الوجود ، بل ماهية لشيء آخر لا حق له ، وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء لا شيء آخر ، هذا خلف ، فلا ماهية لواجب الوجود غير أنه واجب الوجود ، وهذه هى الانية .

ونقول : ان الانية والوجود لو صاروا عارضين للماهية فلا يخلو اما أن يلزمها لذاتها ، أو لشيء من خارج ، ومحال أن يكون لذات الماهية ، فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم أن يسكون للماهية وجود قبل وجودها ، وهذا محال . ونقول ان كل ماله ماهية غير الانية فهو معلول ، وذلك لأنك علمت أن الانية والوجود لا يقوم من الماهية التى هى خارجة عن الانية مقام الأمر المقوم ، فيكون من اللوزام ، فلا يخلو :

اما أن يلزم الماهية لأنها تلك الماهية .

واما أن يكون لزومها اياها بسبب شيء . ومعنى قولنا للزوم اتباع الوجود ، ولن يتبع موجودا موجودا ، فان كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها ، فتكون الانية قد تبعت فى

وجودها وجودا ، وكل ما يتبع فى وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله ، فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها . وهذا خلف . فبقى أن يكون الوجود لها عن علة ، فكل ذى مادة معلول ، وسائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات ، وتلك الماهيات هى التى بأنفسها ممكنة الوجود ، وانما يعرض لها وجود من خارج .

فالأول لا ماهية له ، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه ، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه ، ثم سائر الأشياء التى لها ماهيات فانها ممكنة توجد به ، وليس معنى قولى : انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته ، فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الإيجاب . أعنى فى الأول أنه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب ، وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ، فلهذا ما كان الكلى يحمل على كل شيء ، وذلك لا يحمل على كل ما هناك زيادة ، وكل شيء غيره فهناك زيادة .

والأول أيضا لا جنس له ، وذلك لأن الأول لا ماهية له ، وما لا ماهية له فلاجنس له ، اذ الجنس مقول فى جواب ما هو والجنس من وجه هو بمض الشيء ، والأول قد تحقق أنه غير مركب .

وأيضا أن معنى الجنس لا يخلو :

اما أن يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى أن يكون هناك
فصل .

وان لم يكن واجب الوجود وكان مقوما لواجب الوجود كان
واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود ، وهذا خلف ،
فالأول لاجنس له .

ولذلك فان الأول لا فصل له ، واذا لاجنس له ولا فصل له
فلا حد له ، ولا برهان عليه ، لانه لا علة له ، ولذلك لا لم له .
وستعلم أنه لا لية لفعله - ولقائل أن يقول : انكم ان تعاشيتم
أن تطلقوا على الأول اسم الجوهر فليست تتعاشون أن تطلقوا عليه
معناه ، وذلك لأنه موجود لا فى موضوع ، وهذا المعنى هو الجوهر
الذى جنستموه له - فنقول : ليس هذا معنى الجوهر الذى جنسناه ،
بل معنى ذلك أنه الشيء ذو الماهية المقررة الذى وجوده ليس فى
موضوع كجسم أو نفس ، والدليل على أنه اذا لم يعن بالجوهر
هذا لم يكن جنسا البتة . هو أن المدلول عليه بلغظ الموجود ليس
يقتضى جنسيته ، والسلب الذى يلحق به لا يزيده على الوجود الا
نسبة مباينة : وهذا المعنى ليس فيه اثباتات شيء محصل بعد
الوجود ، ولا هو معنى لشيء بذاته ، بل هو بالنسبة فقط ،
فالموجود لا فى موضوع انما المعنى الاثباتى فيه الذى يجوز أن
يكون لذات ما ، هو الموجود ، وبعده شيء سلبى ومضاف خارج
عن الهوية التى تكون للشيء . فهذا المعنى ان أخذ على هذا الوجه
لم يكن جنسا ، وأنت قد علمت هذا فى المنطق علما متقنا .

وقد علمت في المنطق أيضا أنا اذا قلنا : كل « ا » مثلا ،
عنيئا كل شيء موصوف بأنه « ا » ولو كانت له حقيقة غير الألفية ،
فقلنا في حد الجوهر : انه الموجود لا في موضوع ، معناه أنه
الشيء الذي يقال عليه موجود لا في موضوع ، على أن الموجود
لا في موضوع محمول عليه ، وله في نفسه ماهية . مثل الانسان
والحجر ، والشجر ، فهكذا يجب أن يتصور الجوهر حتى يكون
جنسا - والدليل على أن بين الأمرين فرقا وأن الجنس أحدهما
دون الآخر ، أنك تقول لشخص انسان ما مجهول الوجود : انه
لا محالة هو ما وجوده أن لا يكون في موضوع ، ولا تقول : انه
لا محالة موجودا لأن لا في موضوع ، وكأنا قد بالغنا في تعريف
هذا حيث تكلمنا في المنطق .

توحيد واجب الوجود

وبالحرى أن نعيد القول فى أن حقيقة الأول موجودة للأول دون غيره ، وذلك لأن الواحد - بما هو واجب الوجود - يكون ما هو به هو ، وهو ذاته ، ومعناه اما مقصورا عليه لذات ذلك المعنى ، أو لعملة ، مثلا : لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان ، فلا يخلو اما أن يكون هو هذا للانسانية ولأنه انسان ، أو لا يكون .

فان كان لأنه انسان هو هذا ، فالانسانية تقتضى أن يكون هذا فقط ، فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية أن يكون هذا ، بل انما صار هذا لأمر غير الانسانية .

وكذلك الحال فى حقيقة واجب الوجود ، فانها ان كانت لأجل نفسها هى هذا المميين امتحال أن تكون تلك الحقيقة لغيره ، فتكون تلك الحقيقة ليست الا هذا . وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المميين لا عن ذاته ، بل عن غير ، وانما هو هو لأنه هذا المميين ، فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره ، فلا يكون واجب الوجود ، وهذا خلف ، فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط . وكيف تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشئان انمسا يكونان اثنين اما بسبب المعنى ، واما بسبب الحامل للمعنى ، واما بسبب الوضع أو المكان ، أو بسبب الوقت والزمان ، وبالجملة لعملة من العال ؟ لأن كل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له ، فكل ما ليس له وجود

الا وجود معنى ، ولا يتعلق بسبب خارج أو حالة خارجة ، فبماذا يخالف مثله ؟ فاذن لا يكون له مشارك في معناه ، فالأول لاندله .

وأیضا ، فانا نقول : ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه لعدة بوجه من الوجوه ، لا متفقى الحقائق والأنواع ولا مختلفى الحقائق والأنواع .

أما أول ذلك فان وجوب الوجود لا ماهية له تقارنه غير وجوب الوجود، فلا يمكن أن يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود .

وأیضا ، لا يخلو اما أن يكون ما يختلف به أحاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود أشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بها يخالفه صاحبه ، أو غير موجودة لشيء منها ، أو موجودة لبعضها وليس في البعض الآخر الاعمها . فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق ، فلا اختلاف بينهما في الحقائق ، فهي متفقة الحقائق ، وقد قلنا انها تختلف حقائقها بعد ما اشتركت فيه ، وان كانت غير موجودة في بعضها وموجودة في بعضها ، مثلا أن يكون أحدهما انفصل عن الآخر بأن له حقيقة وجوب الوجود ، وشميئا هو الشرط في الانفصال ، وللآخر حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط الذي لذلك ، وانما فارقه لأجل ما المدم فقط ، وليس هنالك شيء الا المدم ينفصل به عن الآخر ، فيكون من شأن وجوب الوجود بالحقيقة التي له أن تثبت قائمة مع عدم شرط يلحق به ، والمدم

لا معنى له محصلا في الأشياء ، والا لكان في شيء واحد ممان
بلا نهاية فان فيه اختلاف أشياء بلا نهاية .

فلا يخلو اما أن يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني من
دون الزيادة التي له ، أو لا يكون . فان لم يكن ، فيكون ليس له
دونه وجوب الوجود ، ويكون شرطا في وجوب الوجود في الآخر
أيضا . وان كان ، فتكون الزيادة فصلا أيضا ، وليس من شرط
وجوب الوجود ، وهو مع ذلك مركب، وواجب الوجود غير مركب .
وان كان لكل واحد منهما ما ينفصل به عن الآخر ، فهو يقتضى
التركيب في كل واحد منهما .

ثم لا يخلو أيضا ، اما أن يكون وجوب الوجود يتم وجوب
وجود دون كل واحد من الزياتين ، أو يكون ذلك شرطا له في
أن يتم . فان تم ، فوجوب الوجود لا اختلاف فيه بالذات ، انما
الاختلاف في الموارد التي تلحقه ، وقد قام الوجود واجبا
مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق .

وان لم يتم فلا يخلو : اما أن لا يتم دون ذلك في أن يكون
له حقيقة وجوب الوجود ، واما أن يسكون وجوب الوجود معنى
متحققا في نفسه ، وليس ذاك ولا أحدهما داخلا في هويته من
حيث هو واجب الوجود ، ولكنه لا بد من أن يصير حاصل الوجود
بأحدهما ، مثل أن الهيولى - وان كانت لها جوهريتها في حد
هيولىها - فان وجودها بالفضل اما بهذه الصورة أو بالأخرى ،
وأیضا اللون ، فانه وان كان فصل السواد لا يقومه - من حيث

هو لون ولا فصل البياض - فان كل واحد منهما كالملة له في
أن يوجد بالفعل ويحصل ، وليس أحدهما علة له بعينه ، بل أيهما
اتفق ، ولكن ذلك في حال ، وذلك في حال .

فان كان الأمر على مقتضى الوجه الأول ، فكل واحد منهما
داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه ، فحيث كان وجوب
الوجود ، وجب أن يكون معه ، وان كان على مقتضى المعنى الثانى
فواجب الوجود يحتاج الى شيء يوجد به ، فيكون واجب الوجود -
من بعدما يتقرر له معنى أنه واجب الوجود - يحتاج الى شيء آخر
يوجد به ، وهذا محال .

وأما في اللون ، وفي الهيولى ، فليس الأمر هناك على هذه
الصورة ، فان الهيولى في أنها هيولى شيء ، واللون في أنه لون
شيء ، وفي أنه موجود شيء . ونظير اللون هناك هو واجب الوجود
هنا ، ونظير فصلى السواد والبياض هناك هو ما يختص به كل
كل واحد من المفروضين ههنا ، فكما أن كل واحد من فصلى السواد
والبياض لا مدخل لهما في تقرير اللونية ، كذلك يجب أن يكون
خاصة كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما في تقرير
وجوب الوجود .

وأما هناك ، فكان المدخل للفصلين في أن صار اللون موجوداً ،
أى صار اللون شيئاً هو غير اللون ، وزائداً على أنه لون ، وههنا
ليس يمكن ذلك ، لأن وجوب الوجود يكون متقرر الوجود ، بل

هو تقرير الوجود ، بل الوجود شرط في تقرير ماهية واجب الوجود ، أو هو نفسه مع عدم عدم ، أو امتناع بطلان .

وأما في اللون ، فالوجود لاحق يلحق ماهية هي اللون ، فتوجد الماهية التي هي بنفسها لون عينا موجودة بالوجود . فلو كانت الخاصة ليست علة في تقرير ماهية وجوب الوجود ، بل في أن يحصل له الوجود ، وكان الوجود أمرا خارجا عن تلك الماهية خروجها عن ماهية اللون . كان الأمر مستمرا على قياس قياس سائر الأشياء العامة المنفصلة بفصول ، وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة ، لكن الوجود يجب أن يكون حاصلًا حتى يكون وجوبه ، فتكون الخاصة كأنها تحتاج إليها كشيء في أمر هو الذي استغنى فيه عنه ، وهذا خلف . محال ، بل الوجوب ليس له الوجود كشيء ثان يحتاج إليه ، كما للونية وجود ثان . وبالجملة كيف يكون شيء خارج عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود ؟ ومع ذلك فإن حقيقة وجوب الوجود كيف يتعلق بموجب له ، فيكون وجوب الوجود في نفسه امكان الوجود ؟ .

ونقرر من رأس فنقول : بالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسى من حيث معناه ، بل انما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة ، فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في أن له معنى الحيوان وحقيقته ، بل في أن يكون موجودا معينا - واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود ، وكان الفصل يحتاج إليه في أن يكون واجب الوجود

موجودا ، فقد دخل ما هو كالفصل فى ماهية ما هو كالجنس :
والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلى فى جميع هذا ظاهر ، فيبين
أن وجوب الوجود ليس مشتركا فيه ، فالأول لا شريك له ، واذ هو
بريء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد ، وكلاهما شرط مع ما
يقع تحت التضاد ، فالأول لا ضد له .

فقد وضح أن الأول لا جنس له ، ولا ماهية له ، ولا كيفية
له ، ولا كمية له ، ولا أين له ، ولا متى له ، ولا ندله ، ولا شريك
له ، ولا ضد له ، تعالى وجل ، وأنه لا حد له ، ولا برهان عليه ،
بل هو البرهان على كل شيء ، بل هو انما عليه الدلائل الواضحة ،
وأنه اذا حققته فانما يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه ،
وبايجاب الاضافات كلها اليه ، فان كل شيء منه وليس هو مشاركا
لما منه ، وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الأشياء بعده

واجب الوجود تام وخير وحق وعقل

فواجب الوجود تام الوجود ، لأنه ليس شيء من وجوده
وكمالات وجوده قاصرا عنه ، ولا شيء من جنس وجوده خارجا
عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره ، مثل الانسان ، فان
أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه ، وأيضا فان انسانيته
توجد لغيره . بل واجب الوجود فوق التمام ، لأنه ليس انما له
الوجود الذي فقط ، بل كل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده ،
وله ، وقائض عنه .

وواجب الوجود بذاته خير محض ، والخير بالجملة هو ما
يتشوقه كل شيء هو الوجود ، أو كمال الوجود من باب الوجود .
والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق اليه ، بل من حيث يتبعمه وجود
أو كمال للوجود ، فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود ، فالوجود
خير محض وكمال محض .

فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به
وجوده ، والشر لا ذات له ، بل هو اما عدم جوهر ، أو عدم صلاح
لحال الجوهر . فالوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية
الوجود . والوجود الذي لا يقارنه عدم - لا عدم جوهر ،
ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو دائما بالفعل - فهو خير محض ،
والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا ، لأن ذاته بذاته لا يجب
له الوجود بذاته ، فذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه

ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص ، فاذن ليس
الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضا : خير ، لما كان مفيدا لكمالات الأشياء
وخيراتها، وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيدا
لكل وجود ، ولكل كمال وجود ، فهو من هذه الجهة خير أيضا
لا يدخله نقص ولا شر ، وكل واجب الوجود فهو حق ، لأن حقيقة
كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له ، فلا أحق اذن من واجب
الوجود .

وقد يقال : حق ، أيضا ، لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ،
فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ، ومع
صدقه دائما ، ومع دوامه لذاته لا لغيره ، وسائر الأشياء فان
ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود ، بل هي في أنفسها وقطع
اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم ، فلذلك كلها في أنفسها
باطلة ، وبه حقه ، وبالتقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة ،
فلذلك كل شيء هالك الا وجهه ، فهو أحق بأن يكون حقا .

وواجب الوجود عقل محض ، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل
وجه ، وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المسادة
وعلائتها لا وجوده . وأما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي
وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل ، والذي
يتمثل نيله هو عقل بالقوة ، والذي ناله بعقد القوة هو عقل

بالفعل على سبيل الاستكمال ، والذي هو له ذاته هو عقل بذاته .
وكذلك هو معقول محض ، لأن المانع للشيء أن يكون معقولا هو
أن يكون فى المادة وعلائقها ، وهو المانع عن أن يكون عقلا .

وقد تبين لك هذا فالبريء عن المسادة والملائق ، المتحقق
بالوجود المقارق ، هو معقول لذاته ، ولأنه عقل بذاته وهو أيضا
معقول بذاته فهو معقول ذاته ، فذاته عقل وعاقل ومعقول ، لا أن
هناك أشياء متكررة . وذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل ،
وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ،
وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته ، فان
المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشيء ، والعاقل هو الذى له ماهية
مجردة لشيء ، وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر ،
بل شيء مطلقا ، والشيء مطلقا أعم من هو أو غيره .

فالأول باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل ،
وباعتبار أن ماهيته المجردة لشيء ، هو معقول ، وهذا الشيء هو
ذاته ، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى لشيء هو ذاته ،
ومعقول بأن ماهيته المجردة هى لشيء هو ذاته .

وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا ،
وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو ، بل المتحرك
إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن
يكون شئيا آخر أو هو ، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ،
وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ، ولذلك لم
يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئا متحركا عن ذاته .

الى وقت أن قام البرهان على امتناعه ، ولم يكن نفس تصور
المحرك والمتحرك يوجب ذلك ، إذ كان المتحرك يوجب أن يكون
له شيء محرك مطلقا بلا شرط أنه آخر أو هو ، والمحرك يوجب
أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو .

وكذلك المضافات تعرف اثنتينها لأمر ، لا لنفس النسبة
والإضافة المفروضة في الذهن ، فإنا نعلم علما يقينا أن لنا قوة
نعقل بها الأشياء . فإما أن تكون القوة التي نعقل بها هذه القوة
هي هذه القوة نفسها ، فتكون هي نفسها تعقل ذاتها ، أو تعقل
ذلك قوة أخرى ، فتكون لنا قوتان : قوة نعقل الأشياء بها ، وقوة
نعقل بها هذه القوة ، ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية ، فيكون
فيينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ، فقد بان أن نفس كون
الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقولا لشيء ، ذلك الشيء آخر .

وبهذا تبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر
بل كل ما توجد له الماهية المجردة فهو عاقل ، وكل ماهية مجردة
توجد له أو لغيره فهو معقول ، إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ،
ولذاتها أيضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها .
فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا ، ولا يوجب أن يكون
اثنين في الذات ، ولا اثنين في الاعتبار أيضا ، فإنه ليس تحصيل
الأمرين الا اعتبار أن ماهية مجردة لذاته ، وأنه ماهية مجردة
ذاته لها ، وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المسائل ، والفرض

المحصل شيء واحد بلا قسمة ، فقد بان أن كونه عاقلا وممقولا لا يوجب فيه كثرة البتة .

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، والا فذاته اما متقومة بما يعقل ، فيكون تقومها بالأشياء ، واما عارضة لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال . ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال ، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير ، والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ، ولأنه مبدا كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له وهو مبدا للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها .

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه ، فإذنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة ، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات ، ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة ، وان أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسومة أو متخيلة ، ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسومة وكل صورة خيالية فانما تدرك

من حيث هي محسوسة أو متخيلة بآلية متجزئية ، وكما أن اثبات كثير من الأفاعيل للواجب والوجود نقص له ، كذلك اثبات كثير من التعمقات ، يدل واجب الوجود أنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض . وهذا من العجايب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة .

وأما كيفية ذلك ، فلأنه اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه ، وقد بينا هذا ، فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها الى أن توجد عنها الأمور الجزئية . والأول يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما يتأدى اليها، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا ، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعنى من حيث لها صفات . وان تخصصت بها شخصا فبالإضافة الى زمان متشخص أو حال متشخصه لو أخذت تلك الحال بصفاتهما كانت أيضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه ، فتستند الى أمور شخصية . وقد قلنا : ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها . فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضا ، كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل ، وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لانظير له، ككرة الشمس مثلا، أو كالمشترى، وأما اذا كان النوع منتشرا في الأشخاص لم يكن

للمقل الى رسم ذلك الشيء سبيل الا أن يشار اليه ابتداء على ما عرفته .

ونمود فنقول : كما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي ، لأنك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا يتفصل القمر منه الى مقابلة كذا ، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا ، وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر غارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ، ولكنك علمته كليا ، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون خاله تلك الحال ، لكنك تعلم لحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه ، وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه من قبل . ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يجز أن تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف أولا وجوده ، الا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية ، وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة ، وليس ههنا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت . وبينها وبين الكسوف الثاني الجزئي كذا ، فان ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم ولا تعلمه وقت ما يشك فيه أنها هل هي موجودة ، بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف .

فان منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية ، فلا مناقشة معه ، فان غرضنا الآن في غير ذلك ، وهو في تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرک علما واراداکا يتغير معهما العالم، وكيف يعلم ويدرك علما واراكا لا يتغير معهما العالم، فانك اذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت ، أو لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق ، بل بكل كسوف كائن ، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يتغير منك أمرا فان علمك في الحالين يكون واحدا ، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا ، بعد كسوف كذا ، أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا ، في مدة كذا ، ويكون بعد كذا ، وبعده كذا ، ويكون هذا المقدم منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعهم وبعده . فاما ان أدخلت الزمان في ذلك ، فعلمت في أن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود، ثم علمت في أن آخر أنه موجود ، لم يبق علمك ذلك عند وجوده ، بل يحدث علم آخر ، ويكون فيك التغير الذي أشرنا اليه ، ولم يصحح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبلي الانجلاء ، هذا وأنت زمانى وأنى ، ولكن الأول الذى لا يدخل في زمان وحكمه ، فهو بعيد أن يحكم حكما في هذا الزمان ، وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا ومعرفة جديدة .

واعلم أنك انما كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات الجزئية، لاحاطتك بجميع أسبابها ، واحاطتك بكل ما فى السماء ، فاذا

وقمت الاحاطة بجميع أسبابها ووجودها ، انتقل منها الى جميع المسببات ، ونحن سنبين هذا من ذى قبل بزيادة كشف ، فتعلم كيف يعلم الغيب وتعلم من هناك أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء ، وأن ذلك لأنه مبدأ كل شيء ، ويعلم الأشياء من حالها ، اذ هو مبدأ شيء أو أشياء حالها وحركاتها كذا ، وما ينتج عنها كذا ، الى التفصيل بعده ، ثم على الترتيب الذى يلزم ذلك التفصيل لزوم التمدية والتأدية ، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التى لا يعلمها أحد الا هو ، فالله أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم .

صفات واجب الوجود الايجابية والسلبية

ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقل للأول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس ، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس ، فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكرر بها في جوهره ، أو تتصور في حقيقة ذاته بصورها ، بل تفيض عنه صورها معقولة ، وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ، ولأنه يعقل ذاته، وأنه مبدأ كل شيء ، فيعقل من ذاته كل شيء .

واعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود ، كما عرض أن أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة. وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود ، بل بالعكس، كما أنا نعقل صورة بنائية نختراعها ، ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لأعضائنا إلى أن نوجدها ، فلا تكون وجدت فعقلناها ، ولكن عقلناها فوجدت . ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا ، فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل ، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظم المعقول عنده ، لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود ، وأنه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما .

وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام ، وخير من حيث هي كذلك ، فيصير نظام الخير معشوقا له بالمرض ، لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه لا يتفعل منه البتة ، ولا يشترق شيئا ولا يطلبه . فهذا ارادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج قصد الى غرض .

ولا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة ، كانت كثرة الصور التي يعقلها أجزاء لذاته ، وكيف وهي تكون بعد ذاته ؟ لأن عقله لذاته ذاته ، ومنها يعقل كل ما بعده ، فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته ، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته . على أن المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية ، وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه ، بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض ، وان كانت مما لا تتقدم ولا تتأخر في الزمان ، فلا يكون هناك انتقال في المعقولات .

ولا يظن أن الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت ، والا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما ، من تجريد وغيره ، يكون هو عقلا بالفعل ، بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة . ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان ، لكان انما يعقل ما يوجد في كسل وقت ولا يعقل المدوم منها في الأعيان الى أن يوجد ، فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشيء على الترتيب الا عندما يصير مبدأ فلا يعقل

ذاته ، لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنها كل وجود ، وادراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب ادراك الآخر وان لم يوجد ، فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ، ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الأعيان .

فيبقى لك النظر في حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة في ذات الأول كاللوازم التي تلحقه ، أو يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية ، أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس اذا عقل الأول هذه الصور ، ارتسمت في أيها كان ، فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة ، وتكون معقولة له على أنها فيه ، ومعقولة من الأول على أنها عنه ، ويعقل الأول من ذاته أنه مبدأ لها ، فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن الأول مبدأ له بلا واسطة ، بل يفيض وجوده عنه أولا ، وما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا ، وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات ، وان كان ارتسامها في شيء واحد ، لكن بعضها قبل وبعضها بعد ، على الترتيب السببي والمسببي .

وإذا كانت تلك الأشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الأول ، فتدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ لها ، فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من أنه اذا عقل خيرا وجد ، لأنها نفس عقله للخير ، أو يتسلسل الأمر لأنه يحتاج أن يعقل أنها

عقلت ، وكذلك الى ما لا نهاية ، وذلك محال فهي نفس عقله للخير . فاذا قلنا لما عقلها وجدت ، ولم يكن معها عقل آخر ، ولم يكن وجودها الا أنها تعقلات ، فانما يكون كأننا قلنا لأنه عقلها عقلها ، أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه .

وان جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر ، وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود للاصقته ممكن الوجود ، وان جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية ، وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض أيضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال .

فينبغي أن تجتهد جهدك في التخلص من هذه الشبيهة ، وتحفظ أن لا تكثر ذاته ، وتبالي بأن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود ، فانها من حيث هي علة لوجود زييد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها . وتعلم أن العالم الربوبي عظيم جدا ، وتمل أنه فرق بين أن يفرض عن الشيء صورة من شأنها أن تعقل ، وأن يفرض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة ، وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول ، كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول . ثم تجتهد في تأمل الأصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي أن يتضح .

فالأول ينقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون بذلك النظام ، لأنه يعقله وهو مستفيض كائن موجود .

وكل معلوم الكون ، وجهة الكون عن بديته عند مبدئه ، وهو خير غير مناف ، وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما ، فذلك الشيء مراد ، لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض ، فكانك قد علمت استحالة هذا ومستعلم ، بل هو لذاته مرید هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة ، وحياته هذا أيضا بعينه ، فان الحياة التي عندنا تكمل بأدراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفين ، وقد صحح أن نفس مدركه - وهو ما يعقله عن الكل - هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك إيجاد الكل ، فمعنى واحد منه هو أدراك وسبيل الى الابداء ، فالحياة منه ليس مما تفتقر الى قوتين حتى تتم بقوتين ، ولا الحياة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته .

وأیضا فان الصور المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تكون منها الصور الصناعية - بأن تكون صورها بالفعل بادیء لما هي له صور - لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة - ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك ، لكن يحتاج الى ارادة ، وتجدة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما مما القوة المحركة ، فتتحرك العصب والأعضاء الأدوية ، تم تحرك الآلات الخارجية ، ثم تحرك المادة ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصور المعقولة قدرة ولا ارادة ، بل عسى القدرة فينا عند المبدأ المحرك ، وهذه الصورة محرك لمبدأ القدرة ، فتكون محرك المحرك .

فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لملمه ، ولا مغايرة

المفهوم لعلمه ، فقد بينا أن العلم الذى له بعينه هو الإرادة انتى له . وكذلك قد تبين أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة لكل عقلا ، هو مبدأ لكل لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدأ بذاته ، لا يتوقف على وجود شيء . وهذه الإرادة على المسسورة التى حققناها التى لا تتعلق بفرض فى قبض الوجود ، لا تكون غير نفس الفيض وهو الجود . فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الإرادة نفسها تكون جودا . واذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه ان وموجود ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجيا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة .

فاللواتى تغالط السلب أنه لو قال قائل للأول ، ولم يتعاش ، انه جوهر ، لم يعن الا هذا الوجود ، وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع . واذا قال له : واحد ، لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول ، أو مسلوبا عنه الشريك واذا قال : عقل وعقل وممقول ، لم يعن بالحقيقة الا أن هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما . واذا قال له : أول ، لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل . واذا قال له : قادر ، لم يعن به الا أنه واجب الوجود مضافا الى أن وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذى ذكر . واذا قال له : حى ، لم يعن الا هذا الوجود المقل مأخوذاً مع الاضافة الى الكل الممقول أيضا بالقصد الثانى ، اذ العى هو المدرك الفعالم . واذا

قال له : مرید ، لم یمن الا کون واجب الوجود مع عقلیته — أى سلب المادة عنه — مبد النظام الخیر کله وهو یعقل ذلك ، فیکون هذا مؤلفاً من اضافة وسلب • واذا قال له : جواد ، عناء من حیث هذه الاضافة مع السلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ینحسو غرضاً لذاته • واذا قال له : خیر ، لم یمن الا کون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو کونه سبداً لكل کمال ونظام وهذا اضافة •

فاذا عقلت صفات الأول العلق على هذه الجهة ، لم یوجد فیها شیء یوجب لذاته أجزاء أو کثرة یوجه من الوجوه •

ولا یمكن أن یكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة ، خيرية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من جهة ، فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض ، وهو مبدأ جمال كل شیء وبهاء كل شیء • وبهاؤه هو أن یكون على ما یجب له ، فكيف جمال ما یكون على ما یجب فی الوجود الواجب؟ وكل جمال وملاءمة وخیر مدرك فهو محبوب معشوق ، ومبدأ ذلك كله ادراکه • أما الحسی ، وأما الخیالی وأما الوهمی وأما الظنی ، وأما العقلي ، وكلما كان الادراك أشد اکتناها وأشد تحقیقاً والمدرك أكمل وأشرف ذاتاً ، فاحباب القوة المدركة ایسأ والتذاذها به أكثر •

فالواجب الوجود الذی هو فی غاية الکمال والجمال والبهاء الذی یعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال ، وبتمام التعقل ،

ويتعقل الماقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة ، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذذ، فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم ، فالحسية احساس الملائم ، والعقلية تعقل الملائم ، وكذلك فالأول أفضل مدرك بأفضل ادراك لأفضل مدرك ، فهو أفضل لاذ وملتذذ ، ويكون ذلك أمرا لا يقاس اليه شيء . وليس عندنا لهذه الممانى أسام غير هذه الأسامى ، فمن استبشعها استعمل غيرها .

ويجب أن يعلم أن ادراك العقل للمعقول أقوى من ادراك الحس للمحسوس ، لأنه - أعنى العقل - يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلى ، ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما، ويدركه بكنهه لا بظاهره ، وليس كذلك الحس للمحسوس ، فاللذة التي تجب لنا : بأن نعقل ملائما ، هي فوق اللذة التي تكون لنا ، بأن نحس ملائما ولا نسبة بينهما . لكنه قد يعرض أن تكون القوة المدركة لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به لعوارض ، كمسسا أن المريض لا يستلذ الحلو ، ويكرهه لعارض ، فكذلك يجب أن يعلم من حالنا مادمننا في البدن . فاذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا تجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه ، وذلك لائق البدن - ولو انفردنا عن البدن ، كنا بمطالمتنا ذاتنا ، وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية ، والجمالات الحقيقية ، واللذات الحقيقية ، متصلة بها اتصال معقول بمعقول ، نجد من اللذة والبهام ما لا نهاية له . وسنوضح هذه الممانى كلها بعد .

واعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها لها، فللحس المحسوسات

الملائمة ، وللغضب الانتقام ، وللرجاء الظفر ، ولكن شيء ما
يخصه ، وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل . فالواجب
الوجود معقول ، عقل أو لم يعقل ، وممشوق ، عشق أو لم
يعشق « (١)

٢ - أبو البركات البغدادي (م ٥٤٧ هـ)

الوجود في الأعيان والوجود في الأذهان

د للمعلومات في الأذهان صفات واحوال ذهنية تخصها في الوجود الذهني وان كانت تتعلق بنسبتها الى الموجودات في الاعيان ، فمن ذلك كونها كلية وهو كون الواحد منها صفة لأشياء كثيرة من الموجودات في الاعيان فان الكلي معنى في الذهن تتصف به اشياء كثيرة موجودة في الاعيان أو متصورة في الأذهان أيضا أيضا فان الصفة تكون للموصوف الموجود في الاعيان وللمتصور في الأذهان ، فيكون المعنى الذهني صفة لمعنى ذهني وذلك الآخر لآخر وتكون صفة لمعنى وجودي . والمعنى أيضا صفة للمصور الذهنية من جهة ما يقصد الدلالة عليها باللفظ فيصير معنى لمن عاها يقصده في دلالة عليها باللفظ الموضوع لها ، فكونها معنى انما هو لها من جهة الدلالة باللفظ . وكونها صفة انما هو من جهة ما يعينها باللفظ أيضا وبسببها حيث عنى الى صورة أخرى ذهنية أو غير وجودية وهي صورة من حيث توجد في الأذهان عما في الاعيان وكما تتصور وتمثل في المرأة عن المرثيات ولان النفس تعرف الشيء بصورته الذهنية ثم تعرف الصورة الذهنية معرفة تخصها وتتصور لها في المعرفة الثانية صورة أيضا وتعرفها النفس فتتصور لها صورة ثالثة في معرفة المعرفة فتكون للصور الذهنية صفات للأعيان الوجودية بالمماثلة والمحاكاة كما ترى في المرأة ويكون بعضها صفات لبعض من جهة تكرار المسارف

بالمعارف وتكون الأوائل من الصور الذهنية امثلة للأعيان الوجودية وصفات لها . والثواني للأوائل كذلك ايضا بالنسبة اليها . والثالث للثواني . والرابع للثالث وهلم جرا بتضعيف معرفة المعرفة وعلم العلم ، ونسبة الصورة الذهنية الى ما فى الأعيان تكون نسبة واحد الى واحد فاذا كان لذلك الواحد المنسوب اليه نظائر نسبتها الى الصورة الذهنية كنسبته ونسبة الصورة الذهنية اليها كنسبتها اليه قيل للصورة الذهنية بنسبتها الى تلك الكثرة كلية كالصورة الانسانية بنسبتها الى زيد وعمرو والصورة الحيوانية بنسبتها الى الانسان والفرس ، وان لم يكن فى الوجود ما تنتسب اليه تلك الصورة بالمماثلة كثره بل واحد كالشمس مثلا ، ثم كان لتلك الصورة فى الذهن امثال ينسب المعنى اليها كشموس كثيرة تتخيل فى الازهان وتنتسب لتلك الصورة الواحدة اليها فى الذهن ايضا نسبة المماثلة ويقال عليها قول الهو هو كانت ايضا تلك الصورة بهذا الاعتبار كلية من جهة انتسابها الى كثره بالمعنى والمماثلة ، وتلك الاشياء التى اليها ينتسب الكلي بالمماثلة تسمى جزئيات بنسبتها الى ذلك الكلي ، والكلي والجزئى صفتان نسبيتان تعرضان لمتصورات الازهان وموجودات الاعيان فى الازهان دون الاعيان ومتصورات الازهان ينتسب بعضها الى بعض كذلك ايضا بالتماثل فى النسبة الى صورة تنتسب اليها كذلك فيكون الكلي كليا لكلي هو بقياسه جزئى وبقياس ما ينتسب اليه كلى وذلك هو العموم والخصوص حيث يكون كلى أكثر فى كليته وعمومه من كلى آخر كالحيوان للانسان

والانسان لأصناف الناس فترتب الكليات المنسوخة من الوجوديات مراتب في الأذهان من جهة عمومها وخصوصها فينتهي العموم الى ما لا اعم منه والخصوص الى ما لا اخص منه كما تبتدىء في طبقة هكذا من زيد وعمرو الى الانسان ومن الانسان والفرس الى الحيوان ومن الحيوان والنبات الى التامى أو ذى النفس ومن ذى النفس والجماد الى الجسم ومن الجسم والنفس الى الجوهر ومن الجوهر والعرض الى الموجود ومن الموجود والمدوم الى الشيء فيصير كل واحد من الشيء والهو والواحد والكثير اعم من الموجود .

والكليات من جهة اتسائها الى الجزئيات الموصوفة بها تنصف الى صنفين ، صنف ما يقال فيه انه هو هو كالانسان لزيد وعمرو والحيوان للانسان والفرس والتامى للحيوان والنبات والجسم للتامى والجماد فانها توصف بها جزئياتها بهو هو فيقال زيد هو انسان والانسان هو حيوان ، وصنف ما يقال بالنسبة والتصريف كما يقال انه ذو هو أو له هو أو يشتق له منه الاسم فى اللفظ فيقال ابيض من البياض أو يغير فى التصريف كما يوصف الانسان بالبياض فيقال انه ذو بياض أو له بياض أو يغير بنوع من أنواع التصريف مع حفظ الاصل كما يوجد فى اللغات على اختلافها واللغات فى ذلك تحتذى ما فى الأذهان والأذهان تحاكي الموجود وما فى الاعيان ، والذى يقال انه هو منه اخص ومنه اعم . والاخص نوع للأعم والاعم جنس للأخص . والاعم الاقصى يقال له جنس الاجناس . والأخص الأدنى يقال له نوع الانواع .

(المقولات أو الأجناس القصوى للموجودات)

وقد قال ارسطوطاليس ان اجناس الاجناس القصوى فى الموجودات أكثر من واحد وانها لا تجتمع فى العموم والاشترك فى معنى واحد اجتماعا جنسيا - قال فى كتاب لسه يسمى قاطيفوريوس وتفسيره المقولات ان اجناس الاجناس الموجودات عشرة لاتجمع ولا بعضها فى جنس احدها ، جنس الجوهر يقال على ما وجوده لا فى موضوع والتسعة اجناس هى اغراض منها وجودية كالبياض والاسود والطول والعرض والعدد ونحوها ومنها ذهنية كالنسب والاضافات ، والتسعة الاجناس اعراض ، والجوهر وهو الموجود لا فى موضوع جنس لما يقال عليه من الاجسام والنفوس والعقول ، والعرض وهو الموجود فى موضوع وهو قسيم الجوهر فى رسمه وحده ليس بجنس واحد لما يقال عليه بل صفة عرضية للأعراض التى هى اجناس كثيرة وقيل ان قوله فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع وان قوامه فى وجوده بنفسه كالجسم الذى يستقل فى وجوده بنفسه لا بشيء يوجد فيه والموجود فى موضوع هو الذى لا يستقل فى وجوده بنفسه بل انما يوجد فى شيء لو فارقه لفارق الوجود الى العدم لا كالجوهر الذى يفارق كل ما يقال انه فيه من زمان ومكان وأن ولون وحر وبرد وحركة وسكون وهو موجود قائم بنفسه وهذه التسعة الاجناس الأخرى التى هى الاعراض كل جنس منها منفرد بما يعمه ويتصف به عن الآخر ، أو لها جنس ما يسأل عنه بكم كالمقدار والعدد ، ثم ما يسأل عنه بكيف وقد

جمع فيه اصنافا من الصفات والاحوال ، ثم المضاف والاضافات
كالأخ والأخ والاب والابن والمولى والعبد ونحوها ، ثم مايسأل
عنه بأين وهو النسبة الى المكان • ومتى وهو النسبة الى الزمان •
والوضع وهو نسبة اجزاء الجسم الى اجزاء مكانه كهيئة القائم
والقاعد والتائم ونحوها • وما ينسب بأنه له كالخاتم والقميص
ونحوهما • وان يفعل مثل ان يقوم ويقعد • وان يتفعل مثل ان
يتصل وينفصل ونحوهما هكذا عدتها - وقال انها اجناس
الصفات والموصوفات •

وتكلم قوم فى ذلك بما يستقيم معه تصنيف ارسطو لهذه
المقولات فجعلوا من شرط الجنس ان يقال على ما يقال عليه
بالسواء من غير أن يكون لبعضه اولا وللآخر ثانيا ومن الأول
حتى لا يكون الموجود جنسا للجواهر والاعراض والعلل
والمعلولات لأن الوجود للعلة اولا وللمعلول ثانيا. ومن العلة
والجوهر قبل العرض والعرض بالجوهر وفى الجوهر وجعلوا
هذا الشرط هو العلة فى ان لا يكون الموجود وهو عام لا اع من
جنسا لما فى الوجود ومنها ما يمرض له ثانيا وبعده الأول كالكيفية ،
ومنها ما يدوم وعروضه له • ومنها ما لا يدوم ومنها ما يقر • ومنها ما
لا يقر فى وجوده للجوهر كالحركة فقول المرض عليها قول بنسب
مختلفة ولا يستحق ان يكون جنسا فالكلام فى هذه الاجناس
العالية والعلم بها كلام كلى وعلم كل لا يختص بعلم دون علم

والكلام الجامع العام لها هو الكلام فى الموجود بما هو موجود
لأنه علم عام شامل لسائر الموجودات ، فهذا العلم هو الذى ينظر
فيه من حيث هو كذلك فنظره شامل لسائر الموجودات من الجواهر
والاعراض التى يحيط العلم بها فهو شامل لسائر المعلومات ومن
تشعب انظاره واقسام موضوعه ومسائله ينتهى الكلام الى مبادئ
سائر العلوم التى سلف الكلام فيها .

وبالجملة فكلامه فى كل عام وشامل وذلك هو الموجود بما
هو موجود وأوصافه التى تقال عليه من حيث هو كذلك كالواجب
الوجود والممكن الوجود والملة والمعلول والواحد والكثير والمبدأ
والمبتدأ .

اجناس الجواهر والاعراض

الجنس والنوع والصنف يقال فى العرف اللغوى بمعنى
واحد عند الجمهور وهو معنى الكلى المطلق الذى يقال بالهو هو
فيقال كذا هو كذا كما يقال زيد هو انسان ويحمل كما قيل
حمل على كما يقال الانسان محمول على زيد وهو موصوف باسمه
ومعناه بعينه ، وخص الغلامفة بالجنس ما كان من الاوصاف
الذاتية الداخلة فى جواب ما هو كما قالوا ان الجنس هو المقول
على الانواع فى جواب ما هو وخصوا بالتنوع ما كان فوقه جنس
يضمه وغيره أو ما كان مقولا على الاشخاص التى لا تختلف
باوصاف تدخل فى تعريف ماهياتها .

واشترط قوم في الجنس ان يكون مقرلا على انواعه التي هو
جنس لها قولاً بالسوية في اللفظ. والمعنى ولا يختلف فيها
وبالنسبة اليها ، اما اختلافه فيها فكما يختلف الثلج والماج في
البياض حيث يقال لكل واحد منهما انه ابيض فالأبيض في الثلج
اكثر منه في الماج واشد في بياضته التي بها قيل انه ابيض،
واما اختلافه بالنسبة اليها فكاختلاف الملل والمملوات والجواهر
والاعراض بالنسبة الى الوجود في قول الموجود عليها فان الملل
موجودة قبل المملوات والجواهر قبل الاعراض قبلية بالذات ،
وانما اشترط ذلك قوم لاجل ما وجدوه في كلام ارسطوطاليس
في كتابه المعروف بقاطيفورياس الذي جعل فيه اجناس الاجناس
العوالى للموجودات عشرة كما قلنا ولم يجمعها في جنس الموجود
ولا بعضها في جنس المرض ولا كلها في جنس الشيء والواحد
والهو وجعلوا الفرق والملة ما قيل حيث فتشوا فلم يجدوا سوى
ذلك وان لم يكن ارسطوطاليس اشترطه وقاله وانما ذكر الجنس
والنوع ذكر امرسلا ، وقال في هذا الكتاب ان اجناس الاجناس
للموجودات هي تلك العشرة التي قيلت ، فالجوهر منها جنس
لسائر الاجسام ويشاركها فيه كل ما وجوده لا في موضوع واراد
بذلك الفرق بينها وبين الاعراض لان الاعراض توجد في
موضوعات قوامها بوجودها فيها وفسادها بمفارقتها لها
والاجسام ليس كذلك وان شارك الاجسام اشياء هي غير اجسام
في هذا الرسم فهي جواهر ايضا .

والقول بهذا يناقض ما اشترطوه في رفع التقدم والتأخر

فى الجنس فان الوجود الذى هو جزء حسد الجوهر مقول على
الجواهر التى هى علل ومعلولات وسماويات وارضيات بالتقدم
والتأخر فكيف اذا دخل فيه غير الاجسام مما يرونه عللا لوجود
الاجسام فان الحد يفسد عليهم من جهة الشرط الذى اشترطوه
وكذلك جنس الكيفية وما يسأل عنه بكيف فانهم جمعوا فيه بين
اشياء لاتتجانس و لاتجتمع الا فى السؤال بكيف وهى عبارة
عادية لا طبيعية ولا يحصرها معنى فى الطبع اذا تأمل ذلك المتأمل
وتأمل حده وذاك ان ارسطو قال انها تنقسم الى انواع اربعة
يعنى مقولة الكيف ، وهى الحال والملكية ، والقوة ، واللاقوة
والكيفيات ، الانفعالية والانفعالات ، فالحال هى ما لا يتناول
زمانه ولا يستقر فى موضوعه ، والملكة هى ما استقر فيه وظال
زمانه ولا يستقر فى موضوعه ، والملكة هى ما استقر فيه وظال
النجل ، والملكة ما كان مثل صفة من كان به مسوء مزاج فى
الكبد أو سواد العبشى فيدخل فى ذلك العلوم والاخلاق من
صفات النفس والحمرة والبياض وغيرهما من المبصرات من
صفات الاجسام من جهة قرارها ولا قرارها ، والقوة فكالصلابة
فى الجسم التى بها يقوى على مدافعة ما يخرقه واللاقوة مثل
اللبن ، والكيفيات الانفعالية مما يحدث فى موضوعه بانفعال ذلك
الموضوع مثل الحرارة والبرودة والسواد والبياض فانها بانفعال
موضوعها تحدث فيه حيث ينفلج باستحالته من حر الى برد ومن
برد الى حر فيبرد ويسخن ويبيض ويسود وتعود الحالات
والملكات داخله فيها بهذا الشرح وتكون الانفعالات اشبه بالحالات
والكيفيات الانفعالية بالملكات .

ثم قال بعد ذلك ان فيها جنس ان يفعل و جنس ان يتفعل
وهى غير الكيفيات الانفعالية والانفعالات فليتها دخلت معها
فى جنسها جزافا كما دخلت هى مع غيرها والحق ان الامر ليس
كذلك على التحقيق وانما قال ارسطو ما قاله فى ذلك للتمثيل
على المعانى الكلية والجزئية والاعم والاخص من الاجناس
واجناس الاجناس والانواع وانواع الانواع فجعل ذلك تحقيقا
وتمحل له من تمحل ما ذهبت اليه الاوهام وطال به الكلام ولم
يعد بفائدة على عالم ولا متعلم ومن يجعل الموجود جنسا
للموجودات كلها لا يخطئ وكيف وقد اخذه ارسطو جزء حد فى
حدى الجوهر والمرض فقال فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع
وفى المرض انه الموجود فى موضوع والجزء اعم من جزئ
الحد عنده هو الجنس والجنس هو الكلى العام مما يقال فى جواب
ما هو من غير زيادة مطولة بغير فائسدة والشئ اعم من الموجود
حيث يقال على ما يتصور فى الازهان ويوجد فى الاعيان ولا يجعل
جنسا لكونه لا يدخل فى جواب ما هو فى بعض العبارات لمن
اشترط فى الجنس ما يشترطون ، والكلام هو ان الكلى يدخل
فى تعريف الجزئى ثم يتميز ما تحته من الجزئيات بعضها عن
بعض بالفصل ومجموع المعنى الجنسى المشترك مع المعنى
الفاصل هو النوع فمن جعل الجواهر اجناسا ومن جعلها جنسا
واحد لا يختلفان فى معنى يرجع الى حقيقة عملية وانما هو
بحسب شرط العبارة فى الجنس والاعراض كذلك ايضا من جعل
المرض جنسا لها ومن لم يجعله فان المرض ادل على ما يشمله من
الجنس الذى يسمونه بالكيفية على ما يشتمل عليه ، بل الاعراض

ثلاثة اصناف ذهنية ووجودية والوجودية صنفان قارة وغير قارة
فالذهنية هي مقولات النسب والاضافة كالنسبة الى الزمسان
والنسبة الى المكان والمضافات ، ومقولة له تدخل في المضاف ولا
تبقى جنسا مفردا ، فتكون مقولة اين ومقولة متى ومقولة المضاف
ومقولة له اعراضا ذهنية ، نسبية ومقولة الكم ومقولة الكيف
بماضمتوها، ومقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل اعراضا وجودية
ويفعل وينفعل والانفعالات والحالات من جملتها غير قارة وباقيها
قارة تبقى موجودة زمانا على حدود واحدة أو متقاربة، وانما
ذكر هذا الفصل ههنا ليتوطئة والتقديم لما يكون الكلام فيه من
بعده فان هذا العلم يتكلم في انكليات ولا اعم من الموجود بما هو
موجود وفي الشيء والهو الذي هو اعم من الموجود فان العلم
اذا احاط بما سيكون وما كان مما ليس بموجود فقد يمرض
للمدوم ويدركه ادراكا ذهنيا لا وجوديا والوجود الذهني في
جملة الوجود في الاعيان لانه وجود شيء في موجود والوجود في
الموجود وجود وانما يكون المدوم غير المدرك الموجود في الازهان
من الامثلة الموجودة في الاعيان فانك اذا تصورت فرسا وانسانا
فقد تصورت في ذهنك شيئا له في الوجود مثل موجود يوصف به
وينتسب اليه ويقال انه هو هو واذا تصورت جبلا من ذهب او
نهرًا يجرى زئبقا أو ذهبًا محلولا فقد تصورت ما لا مثل له في
الوجود وان كان الشيء المتصور بعينه وهو الصورة الذهنية
موجودة في الذهن الذي هو موجود في الوجود والموجود في
الموجود موجد ايضا وهذا هو الفرق فيسمى الملاء عالم العقل

وعالم الطبيعة وعالم النفس عوالم متشابهة لتشابه موجوداتها فيها بالنسبة اليها ، فقال أفلاطون عالم الربوبية وعالم العقل وعالم النفس وعالم الطبيعة فاما عالم الربوبية فهو عالم الملل والمبادئ الاول واما عالم العقل فهو عالم البدايات والمثل الاوليات واما عالم النفس فهو الجامع بين مايتسبب علمه من الموجود وبين ما يتسبب الموجود من علمه واما عالم الطبيعة فهو عالم المعقولات التي تجب عن المعقولات ولا تتسبب المعقولات عنها فعالم الربوبية عالم الاسباب الاولى وعالم الطبيعة عالم المسببات القصوى فذلك عالم الاوائل وهذا عالم الاواخر وهذا العلم ينظر في ذلك كله من جهة كونه موجدا وبما هو موجود -

الوجود والموجود وانقسامهما الى انواع والممكن

اذا ادرك الانسان شيئا من الاشياء بحاسة من حواسه كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف ادراكه له قال عن ذلك الشيء انه موجود وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا بل كونه بحيث يدرك قبل ادراكه له ويمده وقبل ادراك مدرك آخر له ويمده فان الشيء يكون في نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل ادراكه ومعده وبتلك الحالة هي التي يسميها المسمون وجودا ويقال للشيء لأجلها انه موجود وهو كونه بحيث يدرك ثم ان الذهن يتأمل فيعلم ان الادراك لا تشبث له في الوجود وانما هو شيء يكون للموجود في وجوده من المدرك له وليس هو أمرا للشيء في نفسه وانما كونه بحيث يدرك

هو صفته التي له في ذاته وبذاته . ثم نرى ان من الاشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن ادراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذي عجز عن ادراكها فلم يدركها قادحا في وجودها بل هي موجودة سواء ادركها أو لم يدركها فيجوز ان يكون من الموجودات ما لا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين فلا يصح ان يحد الموجود بانه المدرك ولا بانه الذي يصح ان يدرك وان كانت المعرفة به حصلت بالادراك بل الوجود والموجود من الكلمات التي تدرك معانيها باوائل المعارف من جهة الادراك والمعرفة كما قلنا فلا يحتاج الى حد يشرح الاسم . اللهم الا كما تفسر اللغات وتنقل من واحدة الى أخرى .

وقد حد الموجود قوم وقالوا انه الذي يفعل أو يتفعل أو كلاهما ومعرفة الفعل كمعرفة الموجود لا يصلح ان يعرف احدهما بالآخر فان الشيء انما يعرف بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف مع الموجود الا المدرك والمعلوم فان بالادراك والملم حصلت معرفة الموجود والملم به وان كان القول بان الموجود هو الذي يفعل أو يتفعل أو كلاهما صادقا فانه من الصدق الذي يحتاج الى دليل وبرهان والتعريف الحدى والرسمى لا يكون بدليل وبرهان اذ لا يكون فيه موضع صدق ولا كذب لانه شرح الاسم وما عناه المعاني به .

اسم مشترك لهما يدل على مفهومين مختلفين ومن جهة اسم متواطىء يدل على مفهوم واحد في الجميع وان كان لاحدهما اولى واسبق مع الآخر .

ونخص الكلام الآن بالموجودات في الاعيان فنقول ان الموجود

منها اما ان يكون موجودا بذاته وعن ذاته واما ان يكون وجوده
وجب عن غيره ولم يجب له بذاته وهذه قسمة عقلية تعتبر في
الاذهان في كل موجود ولا يخرج عنها موجود وان لم تتحقق
المعرفة بتفاصيلها في الموجودات ، والموجود بغيره لا يخلو اذا
اعتبرت ذاته بذاته اما ان يجب له وجود بذاته أو يمتنع أو يمكن
فان امتنع وجوده بذاته فيستحيل ان يوجد بغيره فان هذا هو معنى
المتنع اعنى الذى لا يمكن ان يوجد البتة فانه اذا قيل لشيء انه
ممتنع الوجود فاما ان يقال ذلك فيه مطلقا أو بشرط فان قيل
مطلقا وصدق لم يمكن ان يوجد ذلك الشيء بوجه من الوجوه
ولا بسبب من الأسباب وان قيل بشرط فلا يصح وجوده
الا بارتفاع ذلك الشرط فاذا قيل ممتنع الوجود بذاته لم يصح
وجوده الا مع ارتفاع ذاته وارتفاع ذاته عدمه فيكون القائل
كانه قال لا يصح وجوده الا مع عدمه ووجود الشيء وعدمه
لا يجتمعان فالممتنع الوجود بذاته لا يصح ان يوجد بوجه من
الوجوه ولا بسبب من الاسباب كما قيل وان وجب وجوده بذاته
لم يحتج في وجوب وجوده الى غيره فان الحاصل الموجود لا يستأنف
له الحصول والوجود فالموجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبا
ولا ممتنعا .

فاذا قيل قولنا كليا يجمع كل ممكن للموجود كانت كل الاشياء
الممكنة الوجود لا توجد الا بعد غيرها وذلك الغير الخارج عن هذه
الجملة لا يكون ممكن الوجود فان الجملة حصرت ممكنات الوجود
بالمعنى الملقى فكل ممكن الوجود بمعنى الجملة يوجد بغيره وبعد

غيره وهذا الغير لا يكون ممتنع الوجود لان ذلك مما لا يوجد فكيف ان يوجد ويوجد ولا يمكن الوجود لدخول الممكنات في الجملة المشروطة فهو واجب الوجود فكل ممكن الوجود بذاته انما يوجد عن واجب الوجود بذاته .

وقد يعترض في هذا معترض فيقول ان المغالطة في هذا دخلت في قولهم كل ممكن الوجود حيث عنى بالكل الجملة ولفظة كل انما تعطى واحدا واحدا من الجملة وحكم الجملة غير حكم واحد واحد فان الجملة كثرة متناهية العدد أو غير متناهية العدد وكل واحد لا يصدق عليه انه كثرة فكيف تؤخذ الجملة في مكان واحد واحد ويوجب عليها حكم الواحد .

فنقول ان حكم الجملة لا يلزم الواحد من حيث هي جملة وذلك واحد فان الجملة والواحد يختلفان بالواحد والكثير ولا يختلفان بالطبع والماهية فان ماهية الجملة وماهية الواحد من الجملة واحدة بالطبيعة والوجود فان الواحد الواحد من المياه ماء بارد رطب موضعه الطبيعي الاحاطة بالارض من خارج كرتها وبالهواء من داخل كرتها الموجودتين أو المتوهمتين والجملة من الماء كذلك ايضا لا تغالف في الطبع والحيز والعلية والمعلولية وكذلك الجملة الحاصلة من ممكنات الوجود كالواحد الواحد منها في امكان الوجود، وحاجة الممكن الوجود في وجوده الى واجب الوجود سواء في الواحد الواحد وفي الجملة وانما الواحد الواحد منها قد يوجد عن سبب ممكن الوجود مثله وذلك الممكن الوجود يجب عن غيره فاذا كان ذلك الغير ممكن الوجود مثله فهو محتاج

فى وجوب وجوده الى غيره ايضا ولا ترتفع الحاجة الا عند واجب الوجود بذاته ولا يوجد آخر من هذه الا بعد وجود الاول . قلنا فى جوابه ان هذا اللاتهاى انما هو فى الاوهام دون الوجود حيث قدم الاواخر على الاوائل من حيث اتركها ووجدما والوجود تتقدم فيه الاوائل على الاواخر فتبتدىء من أول وتنتهى الى ثان فذلك الاول هو الواجب الوجود بذاته . فان لم يكتف المعارض بهذا وقال انه لا أول ، قيل له ما انكره أولا ان ممكنات الوجود كلها كل واحد واحد منها لا تحصل موجودة الا بموجد وذلك الموجد لا يكون منها والا دخل فى حكمها فليس هو منها فهو واجب الوجود بذاته فوجود الممكن الوجود ادل على وجود الواجب الوجود بذاته منه على وجود نفسه فالحوادث من الموجودات ادل على وجود القديم منها على اتئسها والحوادث ههنا نقولها بمعنى الحدث الزمانى وغيره كما نقول القديم بمعنى القدم الزمانى وغيره ونقول ايضا اذا كان وجود الثانى من وجود الاول فوجود الثانى دليل على وجود الاول ووجود الاولعلة لوجود الثانى ودليل على وجوده ايضا اذا تمت عليته فان كل علة تامة العلية تدل على وجود معلولها فما وجد الثانى الا وقد وجد الاول فمن وجود الثانى يعلم وجود الاول علما يقينيا وكذلك فى الثالث والرابع وكثرة الوسائط فى ذلك بين الآخر والاو لا تقدم فى العلم بوجود الاول من العلم بوجود الآخر ودلالته عليه فأخر المملولات التى يعلم العالم بوجودها يدل كذلك على اول الملل ويقول قائل بهذا ويوافق عليه ثم لا يقول بوجود اول لا اول له .

ولنجعل لذلك نظيرا من الكائنات فنقول ان قولنا لكل مولود
والد نظير قولنا لكل معلول علة، وقولنا ان الوالد الذى اوجب لكل
مولود ان كان مولودا ايضا فهو من الجملة وله والد نظير قولنا ان
العلة التى واجبت لكل معلول ان كانت معلولة فهى من الجملة
ولها علة فان دخل فى قولنا كل مولود سائر المولودين حتى لا يبقى
مولود خارج عن ذلك دخل فى قولنا كل معلول سائر المعلولين حتى
لا يبقى معلول خارج عن ذلك فيكون الوالد الذى اوجب لسائر
المولودين غير مولود والعلة التى اوجبت لسائر المعلولات غير
معلولة وان لم يدخل فى قولنا كل مولود سائر المولودين بل واحد
واحد لم يلزم كون الوالد الذى اوجب غير مولود ولم يدخل فى قولنا
كل معلول سائر المعلولين بل واحد واحد ولم يلزم كون العلة
التى اوجبت غير معلولة ، وقولهم فى الوالد والمولود بخلاف قولهم
فى العلة والمعلول فان الوالد عندهم لا يزال مولودا الوالد قبله
فيكون كذلك المعلول لا يزال معلولا لعله قبله فما الفرق ، وان
كان لم يلزم فى هذا التناهى الى علة غير معلولة ولا يلزم فى ذلك
التناهى الى والد غير مولود وقد اختلفوا فى التفليق القولين .

فقوم قالوا بان العلة والمعلول يلزم فيهما حكم الوالسد
والمولود ولا ينقض ابدا ولا يلزم تناهى الحكم فى انتهائه الى علة
غير معلولة كما لا يلزم تناهى الحكم الى والد غير مولود، وقوم قالوا
بل يلزم تناهى الحكم فى انتهائه الى والد غير مولود كما يلزم
تناهى الحكم الى علة غير معلولة .

والقائلون بذلك هم بعض القائلين بقدم المالم والقائلون بهذا بعض القائلين بحدوثه ، وبعض من القائلين بالقدم قالوا بل يلزم تناهى الحكم الى علة غير معلولة ولا يلزم تناهيه الى والد غير مولود لأن المولود يبقى بعد والده زمانا والمعلول لا يبقى بعد علته التامة العملية زمانا فان العلة والمعلول معا فى الوجود والاب سبب موجب لحدوث الولد لا لوجوده فانه وان كان علة فليس بتام العملية بل معه علل أخرى قاعلية وهيولانية . والعلة التى كلامنا فيها هى التامة العملية لأنها بذاتها وحدها توجب وجود المعلول والاب ويوجب حدوث الابن عن علته الفاعلية له ويبقى الابن بعد الاب ومع وجود الاب . بسبب غير الاب ، والعلة توجب وجود المعلول وبقائه ويعدم المعلول بعدمها ان كانت تعدم فان علل الأعدام اعدام العلل فالأب والابن ليسا معا فى الوجود من جهة كون كل واحد موجودا فوجود الابن دليل على وجود الاب كما يدل وجود المعلول على وجود العلة لكن وجود المعلول يدل على وجود العلة معه فى الوجود ووجود الابن يدل على وجود الاب لسكن لامعة فى الوجود بل قد يكون معه وقد لا يكون بل يكون قد مضى وانقضى وجوده فالمعلولات وعللها بأسرها معا فى الوجود والبنون والآباء ليسوا معا بأسرهم فى الوجود بل تموت الآباء وتبقى البنون ولا تعدم العلل وتبقى المعلولات اعنى بالعلل التامة العملية الموجبة لوجود المعلولات التى كلامنا فيها ، فاذا كان لكل علة علة كان لكل معلول علل لا يتناهى عددها معه فى الوجود لا يوجد لها أول علة ، قالوا وما لا ينهى عدده لا يوجد ولا يدخل فى

الوجود فان الاول القريب منا من المعلولات اذا كان لا يوجد حتى
توجد علته فعلته لا توجد حتى توجد علة وعلة علته وعلة علة
علته وكذلك هلم جرا فما لم يسبق وجود الاول الذى لا اول له
لا يلحق وجود الثانى ، فوجود العلة الاول معلوم من وجود المعلول
الآخر الأقرب اليها وقد كان الكلام فى الطبيعيات استقصاء
النظر ما لا نهاية له من جهة المدة والامتداد والعدة والشدة .

فيعارض المعارض ويقول ان المعية فى الوجود لا تغير حكم
العلة والمعلول عن حكم الوالد والمولود وانما الحكم يلزم من جهة
ان العلة تتقدم كما لزم الحكم من جهة ان الأب يتقدم ومن وجود
الولد يلزم وجودا لوالد ومن لزوم المعلول يلزم وجود العلة .
فان لزم الواجب فى العلة تنهى العلة والمعلولات الى علة غير
معلولة لزم فى الآباء والبنين التناهى الى والد غير مولود .

معرفة العلل والمعلولات من الاعيان الوجودية

و اما الكائن الفاسد من الموجودات فى الاعيان فمعلوليتة ظاهرة ودلالة مفعولة على الفاعل واضحة كما اتضح فى علم الطبيعيات من ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك اما طبيعة فى ذوات الطبيائع أو نفس فى ذوات النفوس اذا كانت الحركة بالذات وان كانت بالقسر أو بالمرض فهى عن محرك بالذات هو القاسر أو المتحرك بالذات وذلك أما ذو طبيعة واما ذو نفس والذي يوجد بعد عدم فاعته ما يوجد بحركة وزمان ومنه ما يتم وجوده فى طرف الزمان اعنى فى الآن كما عين فى علم الكون والفساد ويمثل عليه بالنور عن المصباح والصورة عن الصور والمشكل وليس فى ذلك ما يحدث بعد عدمه من تلقاء نفسه وانما يحدث عن محدث وذلك ان الحادث لو لم يتوقف حدوثه الى حين حدث عن سبب يتعلق فى حدوثه به لقد كان اما ان لا يكون البتة واما ان يكون ابدا لان ذاته المدومة قبل وجوده ان كان الوجود وجب لها بماهى هى ومن حيث هى هى فقد كان ينبغى ان لاتزال موجودة وان لا يفارق ذاتها الوجود لانه لها بذاتها وما للشئ بذاته لا يفارق ذاته . وان كان العدم لها حين كانت مدومة كذلك أيضا فقد كان ينبغى ان يستمر عدمها حتى لا توجد ابدا والحق هو أن الذات المدومة لا تقتضى شيئا بذاتها لا وجود أو لا عدما ولا حالة فى الوجود والمدوم فان المدوم لا يوجد وجود أو لا يقتضى شيئا وبما ذا يقتضى وممن يقتضى وانما تصور

اللوازم والاضداد المباينة فى الوجود للموجود وليس للمعدوم من ذلك لزوم ولا مباينة لا لوجود ولا لموجود. فان تصور متصور وقال قائل ان الوجود قديكون لذات ما لازما بذاتها لا من حيث هى موجودة بل من حيث هى كالتزوجية للاثنين فانها لها من حيث هى اثنين وجدت أم عدمت فهى لازم الذات بالذات .

قيل ان الوجود اذا تصوره متصور كذلك لشيء فينبقى ان يحكم على ذلك الشيء بانه لا يزال موجودا واذا لم يكن كان معدوما فالذى يستبدل الوجود بالعدم والعدم بالوجود لا يتصور ان الوجود من لوازم ذاته والا لما فارقه الى العدم ولا العدم ايضا من لوازم ذاته الا لما فارقه الى الوجود وان كان العدم ليس مما يتصور ملازمته ومفارقته وانما تكون الملازمة والمفارقة من الوجود للموجود فى الوجود لا من العدم ولا للعدم ولا فى العدم ولا للمعدوم وجوده ونيله فاما فيما لا يعرف حدوثه من قدمه او يعرف انه قديم غير حادث فلا .

اما فى القديم غير الحادث فقد قال كثير من القائلين برفع المعلولية عند كيف كان واطلقوا القول بكون القديم لا علة له وليس كل معروف بشيء يكون ذلك الشيء لازما له حتى لا يكون الا به ومعها فانه قد يعرف ان هذا الشخص حيوان من جهة كونه انسانا وليس كل حيوان انسانا وهو ان مالم ليس بمعلول فليس بمحدث وما ليس بمحدث فليس بمعلول فكان هذا ايضا من مسائل القدم والحدوث اعنى القول بان القديم لا غلة له ولا يجوز ان يكون معلولا ، فتتبعت الانظار هذه المسئلة بعد ذلك بما سبق القول به من جهة الزمان وان المعلول قد يجوز ان يكون قديما

لقدم علتها وكون الزمان لا يلزم توسطه بينه وبينها من حيث هي
علة ما قيل فاذا كان في الوجود علة قديمة جاز ان تكون لها
معلولات قديمة معها ولا يرفع القدم معلوليتها وعلية علتها وقد
انتهى القول في جميع ذلك من جهة النظر الكلي العقلي - فاما من
جهة النظر في موجودات الاعيان فانا نجد اشياء كثيرة لا نعرف
حدثها ويجوز قدمها فنتحاج في العلم بها الى معرفة العلة والمعلول
منها ، وقد كان اظهر لنا النظر الكلي ان الملل والمعلولات تنتهي
في الوجود الى علة لا علة لها وجودها سابق ومتقدم على وجود
والمعلولات سبقا وتقدما ذاتيا سواء كان بالزمان او لم يكن فأي
هذه الاشياء القديمة هي تلك العلة الاولى وايها ليست هي ، وهل
يجوز ان يكون في الوجود منها كثرة أم لا يجوز ان تكون الا
واحد فقط فان كانت كثرة فأيما هي تلك الكثرة وهل هي كل
قديم لا يعرف حدثه ام هي بعض الاشياء التي هي كذلك وان
كان واحدا فقط فأيما هو ذلك الواحد -

قال قوم من القدام ان العلة غير المعلولة في الوجود واحد
فقط لا يمكن ان يكون معها في الوجود موجود آخر غير معلول -
وقال قوم بكثرة الملل الاوائل - ومن القائلين بكثرة الملل
الاوائل من قال بانها متضادة - ومنهم من قال بانها غير متضادة -
والقائلون بالملل المتضادة منهم من قال انها المحبة والغلبة وهم
يقولون بأجزاء لا تتجزى قديمة في الوجود ايضا والمحبة والغلبة
تجمع منها ما تجمع وتفرق منها ما تفرق حتى يكون الكون يجمع
المحبة والفساد بتفريق الغلبة -

وقال آخرون بالخير والشر وأن الوجود والسكون من الخير
والدمدم والفساد من الشر . وقال آخرون بالنور والظلمة . وقال
آخرون بالطبائع الكيانية اعنى الحرارة والبرودة واطاف اليهما
قوم آخرون الرطوبة واليبوسة . والذين قالوا بانها واحد هي
الا له فمنهم من قال انه من جملة الاشياء المرئية المشاهدة بحس
البصر . ومنهم من قال انه النار . ومنهم من قال انه هو الشمس ،
ومنهم من قال انه غير هذه المرئيات بأسرها وانه لا يشاهد بالبصر
ولا تدركه الحواس . والذين قالوا بأنه لا يرى فمنهم من قال بأنه
يحل فيما يرى حلول النفوس فى الابدان . ومنهم من لم يقل
بذلك . والقائلون بحلولة . فمنهم من قال بحلولة فى الجراد
وهم قوم من اصحاب الاصنام والاوثنان . ومنهم من قال بحلولة
فى البشر فى شخص منهم بمد شخص ينتقل عن يموت الى غيره
من الاحياء . ومن الذين قالوا بأنه واحد لا يرى ولا يحل فيما
يرى من قال بأنه لا يرى البتة ومن قال انه يراه بعض الرائيين
انه بحالة تخص الرائي يتميز بهما عن غيره من البشر الذين
لا يرونه ، وكثرت الاقوال وتشعبت فى الاثبات والابطال
والتشديد والرد والموافقة والمناقضة تطول الكتاب بل السبيل
باقتصاص مذاهيبهم بأسرها وحجج المحتجين عليها ومناقضة
الباطل منها ، والمقصود من ذلك يحصل بأقل من هذه الكلفة
واخسر من هذه الطريق ومن الطرق القريبة فى ذلك هو ما انتهى
اليه نظر القوم الذين تفلسفوا الى آخر ما سمعنا من مقالاتهم ،
فيبقى الآن أن ننظر هل ذلك المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته

واحد أم كثير؟ ونعلم ما يمكن ان يعلم من باقى معانيه وصفاته الذاتية والعرضية الايجابية والسلبية فيتبين لنا من ذلك هل هو شىء مما قيل من الكثرة والاضداد أو غيرها من الموجودات المرئية أم لا ، ويحصل المقصود من النظر المتشعب من الأقاويل الكثيرة من هذا القول الواحد فان الذى حصل لنا بعد ذلك النظر فى القديم بالزمان يمكن ان يسكون معلولا ، وفى الوجود اشياء لا تعلم انها محدثة كما عملنا فى غيرها مما يرى كونه وفساده فى جزئه وكله مثل السماء وما فيها من الشمس والكواكب ومثل كلييات العناصر ومثل الاجزاء التى قيل انها لا تتجزى أو الجسم المجرى الذى قيل انه الهيولى الاولى .

وقد كان قيل فى كتاب السماء ان السماء لو كانت محدثة لقد كان يلزم ان يتقدمها وجود سماء اولى تحدث بحدث الأخرى عن حركة الاولى الموجبة لحدوث العواطف فان الحركة السماوية هى العلة القريبة الموجبة لحدوث ما يحدث من العواطف الكيانية .

وحدانية المبدأ الاولى « للوجود »

يقال واحد للواحد بالشخص كشخص الانسان الواحد مع كثرة اعضائه واخطاه وجواهره واعراضه ووجدانيته بالاتصال والحركة فى المكان مما بالانتقال ، ويقال واحد للواحد بالتنوع كما يقال لأشخاص كثيرة مثل زيد وعمرو انها واحد بالانسانية

وهو معنى مشترك بالمماثلة فى الدهن - ويقال واحد بالجنس لما يشترك فيه من الانواع الكثيرة كالفرس والانسان فى الحيوانية ، ويقال واحد للمواحد بالصنف كاشخاص ، السودان والبيضان من الناس وغيرهم ، ويقال واحد بالمرض كالمسكر بما فيه من الاشخاص ، ويقال واحد بالذات أو العدد كالشمس مثلا وواحد بالهو هو كالأشياء البسيط الذى لا تركيب فيه ولا له اجزاء فيكون الحاصل من جميع ذلك ان الواحد يقال لما لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التى قيل فيه أنه واحد بها كالانسان والفرس فى الجنس الواحد الذى هو الحيوان فانهما لا ينقسمان فيه ولا يتكثران به وان تكثرا بصفات أخرى غير الصفات التى لهما من جهة الحيوانية وكزيد وعمرو فى النوع الواحد الذى هو الانسان وكالشخص الواحد الذى هو زيد مثلا فانه لا يتكثر من جهة المعنى المفهوم من زيد وان تكثر من جهة ماله اجزاء هى بدن ونفس ولبدنه اجزاء هى رأس ورقبة ويدور جل تجتمع فى الوحدة الشخصية بالمعنى الجامع الذى صار به زيد زيدا والواحد مقابل الكثير ، فكل موجود اما واحد واما كثير والواحد اما ان تكون فيه كثرة من جهة كالمسكر الواحد بكثرة اشخاصه والجنس بكثرة انواعه والنوع والصنف بكثرة اشخاصهما والشخص الواحد بكثرة اجزائه كأعضائه مثلا ، واما ان لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه فان كان فيه كثرة كما قيل فهو واحد من جهة كثير من جهة أو جهات وان لم تكن فيه كثرة بوجه كان هو الواحد الحقيقى الذى لا يقال عليه الكثرة بوجه من الوجوه

ويقال أيضا واحد للشيء الذى ليس معه غيره من نوعه كالشمس مثلا فانه ليس معها فى الوجود شمس أخرى كالكوكب فان فى الوجود معه كواكب أخرى ويقال له فرد والآخر الذى يكون مع الواحد فى الوجودان كان مماثلا فى النوع قيل له ند ومثل ونظير وان كان مباينا له فى غاية المباينة قيل له ضد كالحار للبارد مثلا .

فنقول ان المبدأ الأول قد صح انه الموجود الاول الواجب الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول ولا يجوز أن يكون الا واحدا لانه ان كان فى الوجود مبادئ اول اكثر من واحدة واجبة الوجود بذاتها فهى تشترك فى وجوب الوجود بالذات والمبدئية بالذات فكثرتها بعد وحدتها واشتراكها فى وجوب الوجود بالذات بماذا يكون ولا يجوز أن يكون ذلك بالأيون والأمكنة المختلفة فان مكان الاشياء الكثيرة التى هى واحدة بالطبيعة واحد بالطبع لا معالة ان كانت فيه بالطبع وان كانت فيه بالقسر فمن القاسر وما هو ، والقسر يعود الى طبع أو ارادة أيضا كما علمت فهذا الطبع القاسر أو الارادة واجب الوجود بذاته أم لا ؟ فان كان واجب الوجود بذاته فهو من الجملة فكيف يقسر ذاته وكيف يقسر نظيره ومثله ولسم يكون هو القاسر له ولا يكون المقسور أو لا قاسر ولا مقسور؟ وان كان من غير الجملة الداخلة فى وجوب الوجود بالذات فهو ممكن الوجود وهو فى الوجود بعد واجبات الوجود فكيف صار علة الأيون والأمكنة

المختلفة لها وصدوره عنها ووجوده بها اعنى بواجبات الوجود بالذات فهى موجودة قبله وكثيرة قبله اعنى قبل الممكن الوجود أو قبل الممكنات الوجود المتكثرة ، فما تكثرت واجبات الوجود بالأيون والامكنة ولا مكثرت لها .

وبالجملة ولا بصفات عرضية تكثر اشخاصا واجبة الوجود بالذات فان العرضيات بعد الذات والذات الواحدة بالذات لاتصير كثرة بالعرضيات والكثرة بالذات تتكثر بالصفات الذاتية لا بالعرضيات ولا يجوز أن يكون التكثر بصفات ذاتية فان الذاتية هاهنا ان كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلاوجه لتكثره بها فان الواحد بالواحد واحد يعنى بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لا من غيره ، وانما يتكثر الواحد بالكثرة والغيرية كما يكون فى غيره من الانواع تحت الفصل عن علة غير العلة الموجبة للطبيعة -

واقول ولاضد أيضا فان الضد شريك فى الموضوع والهيولى الذى يوجدان فيه وبه فان موضع الاعراض هو علتها الهيلولانية وهو فلا علة له فلاهيولى له فلاضد له يشاركه فى الموضوع ويخالفه فى الطبع مخالفة لا يجتمعان بها معا فى الموضوع فهذه صفات الاضداد وتلك صفات الانداد فلاند له ولاضد .

واقول ولا تركيب فى تذااته من اجزاء فان الاجزاء ان كان بعضها واجب الوجود وبعضها لا ، فواجب الوجود هو ذلك البعض الواجب دون ما ليس بواجب فهو واحد منها والباقية غير واجبة

الوجود وكل ما ليس بواجب الوجود بذاته فهو معلول واجب الوجود فهو بعده في الوجود والأجزاء في الوجود قبل المركب فواجب الوجود بذاته لاجزاء له والا لكان علة علته وكان سابق سابقه الى الوجود هذا محال ، فذاته لا تركيب فيها من اجزاء مختلفة من اعضاء أو غيرها .

فقد صح ان المبدأ الاول واحد الذات والحقيقة والماهية فهو واحد أحد فرد صمد الواحد من حيث لا كثرة فيه ومطلقا والأحد من حيث لا كثرة فيه كما في العسكر الواحد والفرد من حيث لا ند ولا ضد له والصمد من حيث لا تركيب في ذاته فالأحادية فصل متمم للواحدية والفرد فصل متمم للأحادية والصمد فصل متمم للفردية فان الواحد قد يكون كالعسكر الواحد فلا يكون احدا ، والأحد قد يكون له نظير وضد فلا يكون فردا والفرد قد يكون فيه تركيب فلا يكون صمدا فهو واحد أحد فرد صمد فهو واحد من كل وجه وجهة لا كثرة فيه وهو خالق الخلق وعلة العلل والواجب الوجود بذاته وحده لاشريك له فعلم توحيده عرفناه بنظر ابتدأنا فيه من حيث انتهى بنا العلم اليه من الموجودات التي عرفناها بل من الوجود الذي نشعر به من نفوسنا يعرفه الواحد منا من نفسه ولو لم يكن معه في الوجود غيره ، ثم يعرف بما يعلمه من فطرته ان الوجود ينقسم في المقبول الى واجب وممكن والممكن عرفناه فالواجب يجب ان يعرفه فالمعرفة به من الوجود بذاته ومن ذلك علمنا وحدته وعقلنا توحيده .

(التوحيد بالمعنى الفلسفى)

الالفاظ الدالة على المعانى فى اعتبارات الناس هى عنوانات المعانى الذهنية والاعيان الوجودية وهى كما قيل اولا وبالذات لما فى الازهان ومنها ولأجلها لما فى الاعيان ، فالذى منها لما فى الاعيان على قسمين . اما للظواهر المحسوسة واما للخفيات المعقولة . والمحسوسات هى التى يشترك جمهور الناس فى معرفتها وادراكها كالأرض والسماء والشمس والقمر ونحوها من المحسوسات السماوية والارضية وعلى ان من المحسوسات ايضا ما هو خفى يختص ادراكه بقوم دون قوم بقدر قوتهم وقدرتهم على ادراك الأخفى فالأخفى من وعجزهم عنه وكل مسمى انما يسمى بالموجود بما به عرفه من حيث عرفه كما قيل ان الانسان قد يعرف الشيء من جهة أو جهات ويجهله كذلك من جهة أو جهات والموجودات وبالهيولى ما اليه ينتهى التحليل الذهنى والعقلى ومنه يبتدىء التركيب الوجودى وهذه الاسماء لاتدل على الذوات والجواهر من هذه المسميات كما يدل اسم الماء على جوهره وذاته بل على نسبة المسمى الى ما عرف به ونسب اليه فتكون الالفاظ الدالة على هذه المعانى من غير اللغات المشهورة المعروفة عند الجمهور الذين تختص معرفتهم بالظواهر دون غيرها بل من لغات العارفين بها والمتواطئين عليها ، فاذا اراد العالم ان يعلم المتملم ما يعلمه منها استعمل تفسير الاسم فى تعريف المسمى فتحصل بذلك معرفته بالمعنى من حيث عرفه الذى سماه وعناه بدلالته

فى مفاوضته والاشياء التى هى غير محسوسة ، منها ماهى اخفى
عند العقل وابعد فى رتبة المعرفة عندنا ، ومنها ما هى اعرف
عند العقل واظهر عند الذهن مع بعدها عن الادراك الحسى فى
الجوهر والماهية كالزمان والوجود ، والوجود فى ذلك اظهر من
كل ظاهر واخفى من كل خفى بجهة وجهة . اما ظهوره فلأن كل
من كل من يشعر بذاته يشعر بوجوده وكل من شعر بفعله شعر
مع بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من
الفعل . ومن شعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجود هذا
لايشك خواص الناس وعوامهم فى ذلك ولا يخفى عن ضعيفى
التصور منهم وكذلك الزمان يشعر به كل انسان أو أكثر الناس
جملة ويشعرون بيومه وأمسسه وغده وبالجملة ما مضى زمانه
ومستقبله ويعيدوه وقريبه وان لم يعرف جوهر الزمان وماهيته .
وكذلك الوجود يشعرون بانيته وان لم يشعروا بماهيته وكل
ما يشعر به شاعر ويعلمه عالم فقد ادركه ، وكلما يدركه مدرك فهو
يكون وجوده فى الازهان واما ان يكون فيها ، والموجود فى الازهان موجود
فى الاعيان ايضا من جهة انه موجود فى موجود فى الاعيان اعنى الازهان
. التى هى موجودة فى الاعيان والوجود يعرفه المارقون معرفة اولية
ومع معرفتهم بكل موجود وكل معدوم ، وقد قلنا أن كلما يعرفه عارف
فهو موجود فالوجود موجود فان كان الوجود موجودا فالوجود
موجود ووجود ذلك الوجود ايضا يكون موجودا فيكون الوجود
موجودا بالوجود والوجود بالوجود فيذهب الى غير النهاية او ينتهى

الى وجود هو موجود لذاته لا بوجود يتصف به فهذا وجود موجود لا محالة ، وقلنا مثل هذا انه موجود ليس معناه تركيب صفة وموسوف أى موجود له وجود بل موجود ذاته هى الوجود كاللون الابيض لا كالجسم الابيض فان الجسم الابيض انما هو ابيض بلون هو البياض واللون الابيض هو ابيض بذاته لا بلون أيضا قذات اللون الموجودة هى البياض الموجود واللون هو صفة ذهنية والبياض هو العين الموجودة البسيطة التى لا تركيب فيها وانما التركيب ذهنى من جهة تكرار التصور فى العموم والخصوص والمشابهة بين البياض والحمر باللونية كذلك هذا الوجود البسيط الاول انما يقال له موجود كما يقال للابيض انه لون ولا يكون ذلك لتركيب فى ذاته من لون وبياض وكذلك لا يكون هذا تركيبا فى ذات الوجود الاول من وجود وموجود بل الموجود يقال عليه وعلى غيره من الموجودات من طريق التشابه والاشترار عند الذهن كما يقال اللون للابيض ولغيره من الموجودات ذات الالوان فمعنى الموجود والوجود فى الوجود الاول واحد كما كان اللون الابيض والبياض فى الابيض واحدا فى العين والهوية لا فى التصور الذهنى • والتصور الذهنى انما يكون فيه ذلك بالنظر الاول • فاذا تعقب وحققه الاعتبار والتأمل عاد الى وحدة لاكثرية فيها وهذا الوجود الواجب هو الواجب بذاته لا بغيره لانه ان وجب بغيره فغيره اما بسيط مثله فهو هو ولا وجه للتمدد والاثينية • واما مركب والبسيط منه هو المعتبر فالوجود الواجب البسيط الاول غير معلول وغيره معلول والمعلول انما

يكون معلول علة واجبة فيما ينتهي اليه النظر فهي واجبة بذاتها وموجودة بذاتها لا بوجود والا لكان الوجود هو العلة فهذا الوجود الذى هو عين الوجود وحقيقته هو الموجود الواجب الوجود بذاته والذى به يجب وجود غيره ولا تتكرر ماهيته بدلالة اللفظ وتصور الازهان الذى يكون قبل التأمل والمعرفة التامة فواجب الوجود هو الوجود الواجب وهو الموجود الواجب بذاته به وجود كل موجود *

فان قيل - فالوجود الذى هو صفة كل موجود من الموجودات الكثيرة الدائمة والزائلة أهو هذا الوجود البسيط الواجب بذاته أم غيره ؟ فان كان هو فكيف يكون الموجود المجرد الدائم الواجب بذاته صفة لغيره من الموجودات الواجبة الوجود وغير الواجبة والدائمة وغير الدائمة ؟ وان لم يكن هو وجود الموجودات الأخرى فالموجودات الأخرى غير موجودة ولا موجود غير هذا الواحد فكيف تكون الموجودات غير موجودة أى غير متصفة بالوجود فكيف يصح هذا النظر ويتحقق هذا المعنى ؟ كان الجواب المعقق عن ذلك هو أن لفظة الوجود والموجود المقول على هذا الوجود الاول البسيط المعنى والهوية وعلى الوجود الذى هو ماهية ولها وجود تتصف به انما يقال بالاشترار فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى الا هو الا فى هذا الواحد الذى هو الموجود الاول والمبدأ الاول ولا يثبت الاله فالوجود الذى تتصف به الموجودات المملولة ويقال لها به انها موجودة غير هذا الوجود القائم بذاته الذى

معنى الصفة لموصوف بها اعنى الوجود والوجود واحد ولفظة الوجود والوجود تقال عليهما باشتراك الاسم وبطريق النقل والتشبيه والتقديم والتأخير والاستمارة من الاول للثانى ومن المتبوع للتابع .

(الوجود على الحقيقة هو الله)

يقال للموجود الاول البسيط الواجب بذاته انه موجود وملولاته التى وجودها لازم لوجوده وتابع له موجودات ايضا كما يقال لكل واحد من الملاح والسفينة والراكب فى السفينة انه متحرك والمتحرك أولا وبالذات من طريق الغاية والقصد هو راكب السفينة من اجله والملاح من أجل السفينة والمتحرك من طريق الفعل والبداية هو الملاح والسفينة تابعة له فى تحريكه وراكب السفينة تابع بحركته لحركة السفينة فالملاح هو المتحرك الفاعل بالذات والسفينة متحركة بالعرض والراكب متحرك بعرض العرض فالمتحرك الحقيقى بالذات هو الملاح فهو اولى با ن يقال له محرك والسفينة ثانيا والراكب ثالثا . واذا حقق النظر فالراكب غير متحرك . كذلك يقال الموجود للموجود الاول على الحقيقة ولغيره من ملولاته القريبة من أجله وثانيا وللملولات الاخيرة ابعد فى ذلك فالموجود على الحقيقة هو الاول كما كان المتحرك على الحقيقة هو الملاح والاخير ابعد من ان يقال عليه معنى الوجود وان كان موجودا كما كان الراكب ابعد من معنى المتحرك وان كان متحركا ولكن بالتباعدة والعرض والاول

أول بالذات فالمعنى فى ذلك مختلف بالحقيقة وبالأخرى والأولى وبالتقديم والتأخير فلا موجود بمعنى الوجود والمقول بالحقيقة على الوجه المعقول سوى هذا الموجود الواحد فلا موجود بهذا المعنى إلا هو وهذا المعنى هو المعنى الحقيقى المقصود بلفظة الوجود المقولة على العلة فالموجود المعلوم موجود بوجوده والموجود الأول هو حقيقة الوجود وليس موجودا بوجوده ووجود المعلوم صفة له أى الموجود المعلوم وهو بالمعنى غير الوجود الذى هو ذات الموجود الأول فالموجود المعلوم يقال له موجود بوجوده ويقال لوجوده وجود بالعرض والاستعارة والتبعية للوجود الأول وهو موجود بوجوده متعلق بوجوده والوجود الأول هو المتبوع وهو الصفة والموصوف أعنى الوجود والموجود « (١) » .

اثبات الصفات الذاتية لله تعالى

« الموجودات تنقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اصناف الى ذوات حاصلة في الوجود وجودها حاصل لذواتها حصولا اوليا وذواتها كذلك ايضا في الوجود ، والى افعال تصدر عن تلك الذوات وتوجد في المفعولات والمعلولات فوجودها لا يحصل لها في ذواتها بل يوجد بوجود الفاعل ويحصل في المفعول وبه لها وجود ، والى صفات هي حالات في الذوات الموجودة وجودها فيها وبها ومنها ولها لا لها في ذواتها . مثال الاول الانسان فانه ذات موجودة وجودها حاصل لها حصولا اوليا وهو كذلك في الوجود . ومثال الثاني الحركة فانها فعل يصدر عن محرك كالانسان مثلا في متحرك كالقلم مثلا فوجودها يصدر عن الانسان المحرك في القلم المتحرك ولا يحصل الوجود لذاتها في ذاتها في ضمن وجود غيرها فوجودها في وجود غير لا في ذاتها وذلك الغير هو الفاعل كالانسان المحرك وفي القابل المنفعل المتحرك كالقلم ولولاهما لما تصور نسبة الوجود اليها . ومثال الثالث خلق من اخلاق الانسان كالحياء مثلا فانه حالة موجودة في نفس الانسان وجودها فيها وبها ومنها ولها لا يتصور لها بذاتها وفي ذاتها وجود فانه لو قيل ان الحياء ذات موجودة قائمة في وجودها بنفسها بادرت الازهان قبل النظر والتأمل الى رده فالذوات فعالة والاقوال صادرة عنها والحالات صفات تصدر الافعال عن الذوات بها وبعسبها كما تسخن النار بحرارتها ويبرد الثلج

بيروده ويحبب الانسان : اعيه بحيائه الى فعل من افعاله ويعطى بكرمه ويقتل بقسوته ويطلب بشوقه وشهوته ويهرب بكراهيته ومخافته فلا يتصور الكرم موجودا الا فى كريم ولا القسوة الا فى قاس . وقد سبق الكلام فى ان الذوات لا تكون بأسرها واجبة الوجود بذاتها بل وجود كل موجود من ذات وصفة وفعل من واحد واجب الوجود بذاته ثم يكون الحاصل فى الوجود اولا الذوات ثم الصفات التى فى الذوات ولها .

اما التى للذات بذاتها فكالحرارة للنار والبرودة للثلج لست أقول للجسم الذى صار نارا أو الذى صار ثلجا بل للنار والثلج وقد عرفت الفرق بينهما ومثل مساواة الزوايا الثلاث من كسل مثلث لقائمتين فانه للمثلث بذاته ومن حيث له ثلاث زوايا تشتمل عليها حدوده .

واما التى للذوات من غيرها فكالحرارة الماء عن النار المجاورة لها وبرودة الهواء من برد الثلج المجاور له ، ومثل نور الشمس للشمس من ذاتها ونور القمر من الشمس فالذى للشيء من الصفات بذاته ومن ذاته يقال له طبيعة وخاصة ليس لحصوله لذاته وفى ذاته سبب سوى ذاته لاصقة أخرى من صفات ذاته ولا سبب آخر خارج عن ذاته والافعال تصدر عن الذوات بحسب الطبايع والخواص التى هى الحالات والصفات الاوائل الذاتية للذوات .

فان قال قائل ان الذوات الموجودة بغيرها صفاتها وحالاتها

موجودة فيها عن غيرها ايضا اما ذلك الغير الموجود حتى يكون
موجد الذات موجد الصفات التي لها بالذات واما يكون غيره مثل
الكافد الذى يصنعه الكاغدى ويكتب فيه الكاتب فيكون ايجاد
الكافد عن موجد وايجاد الكتابة فيه عن موجد آخر .

قيل له هذا يكون فى الصفات والحالات المكتسبة عن علل
موجبة غير الذوات التى صدرت عنها وفيها ، وليس كلامنا فيه
وانما الكلام فيما للذات بالذات ولا بد منه فانه لو كانت كل صفة
فى شئ عن غير كانت صفة الغير عن غير ومضى ذلك الى غير نهاية
فلا بد من الاقرار بصفات وحالات للذات بالذات من الذات سواء
علم ذلك او لم يعلم والذى يعلم منه حقا يقينا صفات الاول
تمالى فانه ليس معه فى الوجود مساوق بل كل موجود هو غيره
بعده فى الوجود بعدية بالذات وايجاد الموجودات بامرها هو فعله
الصادر عن ذاته وقد قيل ان الفعل يصدر عن الذات بحسب
الحالات والصفات الجود عن الجواد والقدرة عن القادر والحكمة
عن الحكيم فهو جواد قبل ان يجود والالما جاد وحكيم قبل ان
يحكم ويحكم والالما احكم ولا حكم .

ولا يمكن قائلا متصورا أن يقول ان جاعلا جعل الاثنين زوجا
ولا الثلاثة فردا أو الزوايا الثلث من المثلث مساوية لقائمتين
بل يقول ان موجدا اوجد الاثنين والثلاثة والمثلث وحيث اوجد
الاثنين فقد اوجدها زوجا ولا يمكن ان يوجدها اثنين
وتكون غير زوج والثلاثة وتكون غير فرد والمثلث وهو غير مساوى

الزوايا المثلث لقائمتين ولا يحتاج ان يوجد لها ذلك بعد ان اوجدها فانه لها بها ومنها من حيث هي كذلك، فالصفات المستمرة في الاشياء تدل على صفات غير مستمرة في اشياء ولا تستمر العارية الى ما لا يتناهى ولا يكون دورا فان السابق في الوجود لا يدور على اللاحق كما قلنا في العلل والمعلولات وامكان الوجود ووجوب وجوده في الموجودات - ويقال ان الافعال تصدر عن الذوات كما قيل بالطبع والخاصية لكن ليس كل فعل عن كل فاعل بل من الافعال ما يكون مصدرها الارادة المخالفة للطبيعة أو الموافقة لها أو التي هي غير مقتضاها وان لم تخالف ولم توافق والارادة تكون من صفات الذوات الفعالة ولا تكون بارادة فيتسلسل الى غير النهاية أو يدور دورا على ما قلنا في العلل والمعلولات واتضح استحالته فيها - فان كانت ارادة بارادة فالاولى بغير ارادة ولا بد من اولى اذلا تذهب الاسباب والمسببات الى غير النهاية فالارادة الاولى بالطبع لا بارادة وتعنى بالطبع في هذا الموضع ما صدر عن الذات من ذاتها لا من مؤثر وفاعل فعل فيها ولها بحيث لا تتحكم الارادة في اصداره ومنعه فالارادة لا تتحكم في الارادة وان تحكمت فلا تتحكم في الارادة الاولى فالارادة الاولى بغير ارادة من الفاعل بل هي بالطبع بالذات عن الذات ولها وكل فاعل متفنن الافعال تنساق افعالها الى نظام - واتفاق على غرض مقصود ونهاية محدودة لها باسرها فهو فاعل بالروية لان معنى الروية في هذا الموضع هو ان يتقدم العلم الفاعل ثم بعد العلم تكون الارادة والعزيمة وهي حالة بها يكون الفاعل فاعلا بعد ما لم يكن بعدية اما بالذات أو بالزمان

ولو خلا الفاعل عنها لما فعل فهذا معنى الارادة فى هذا الموضع .
والفاعل بالطبع هو الذى ذاته سبب فعله ومصدر فعله عن ذاته لا عن حالة اخرى صادرة عن ذاته او عن غير ذاته موجبة للفعل سواء علم بما فعل او لم يعلم بمد ان لا يكون العلم هو الموجب لمصدر الفعل عنه فان الانسان تصدر عنه افعال بعضها لا يعلم به ولا يشعر كهضم الطعام وتنفيذه فى اعضائه فانه فعل يصدر عنه فيه فهو عنه بالطبيعة ويصدر عنه العطاس والسعال والجوع والعطش ويشعر بها مع كونها افعالا تصدر عن ذاته فى ذاته لكنه يشعر بها ويعلم وليس العلم سبب الفعل فهذا فن آخر . واصطلحوا على ان يقال انه بالطبع او بالطباع وفرقوا بينه وبين الاول بالتصريف فقالوا عن الاول انه بالطبيعة ثم تصدر عنه افعال بعد علم سابق يتبع ذلك العلم حالة يشعر بها عن ذاته فى ذاته توجب الفعل وتكون سببا لمصدره عنه وهى الارادة كالكتابة فيما يكتب والقائل فيما يقول بفكره ورويته يهضمه وبارادته يحصله ويأكله وبرويته يختاره ويميزه ويقدره ويوفيه وبحسه يدرك موافقه من ملائمه فقد اتفقت الافعال المختلفة فيه مما بالطبيعة ومما بالطبع والطباع ومما بالروية والارادة على غاية واحدة هى حياته فى الدنيا . وهكذا ترى فى الاشخاص المختلفة واحدا يحترث ويزرع وآخر يعصد ويطحن ويخبز وآخر ينسج ثوبا وآخر يتخذ ماوى ومسكنا وآخر يجلب من موضع الى موضع فيخبز الخباز للزراع الحاصد ويزرع ويحصد الزارع والحاصد للخباز وهؤلاء لمتخذ الكن ومتخذ الكن لهؤلاء فتجتمع

الافعال عند النظام الذى يسوق الى غاية هى بقاء الناس وحسن حياتهم بل ترى الاوقات المختلفة والفصول المتباينة الطباع كذلك ايضا تنساق الى غاية تعد الشتاء وتمد الربيع وتظهر الصيف وتكمل الخريف هذا فى النبات والثمار والحيوان . وكذلك تنبت الاشجار فتثمر الثمار وتقع الى الارض فتنتب الاشجار فتستبدل لاحقا لسابق وتستبقى نوعا على الاستمرار . وسائر ما ذكر فى الطبيعيات من احوال الاكوان والتكونات فى الشخص الواحد من النبات والحيوان باعضائه المختلفة وافعالها المتفتنة وفى الاشخاص المختلفة من النوع الواحد والانواع من الجنس والاجناس فى الوجود كله على ما ظهر فيه من الحكمة الدالة على سابق العلم الآخذ من المبادئ والبدايات السابق الى الغايات والنهائيات وتلك افعال تجتمع الى فعل وفعل يجتمع الى فعل بعد افعال اجتمعت اليهما للسياقه الى فعل آخر هو غاية لهما فذلك الفعل عن علم سابق وتلك السياقة عن حكيم عالم يريد وعارف فللافعال الارادية والارادات مبدأ اول فكما ان مبدأ وجود كل موجود هو الموجود الاول كذلك مبدأ كل علم هو علم الاول فهو علم الاول ومبدأ كل حكمة حكمة اولى هى حكمة الاول كذلك مبدأ كل ارادة ارادة اولى هى ارادة الاول لما ثبت من وحدانية المبدأ الاول لكل موجود فالمبدأ الاول يريد بدليل وجود الارادات فى خلقه وعالم بدليل وجود العلم فى خلقه وحكيم بدليل وجود الحكمة فى خلقه وجواد بدليل جوده بخلقه وقادر بدليل قدرته على خلقه وعارف بانواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة فى خلقه فذاته مبدأ اول لوجود الدوات وفعله للافعال

وصفاته للصفات فهو المبدأ الاول العام المبدئية لسائر الموجودات وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذاته فليس له فى علمه معلم ولا فى معرفته معرفة مرشد ولا فى ارادته الاولى سبب موجب غير ذاته ونقول انك كما اوجبت العلم فى مخلوقاته عن علمه والمعرفة عن معرفته والارادة عن ارادته فكذلك قل ان الطبيعية عن طبيعته وذلك ان الفرق بين الافعال الطبيعية وغيرها هو ان الافعال الطبيعية تصدر عن فاعلها بغير معرفة وعلم منه فالفرق بينها وبين غيرها هدم المعرفة والأعدام لاعلة لها حتى تنسب الى مبدأ أول أو ثان فالعلم دليل على علمه كما ان الوجود دليل على وجوده الواجب والجهل ليس يدل على الجهل كما لا يدل العدم على العدم فليس للاعدام علة حتى ترد الى المبدأ الاول وانما لك ان ترد اليه عليه الوجود فى كل موجود فان كسنت بالطبع وعنيت بذلك الصدور بالذات عن الذات مع معرفة وعلم فذلك جائز فى مذهب الحكمة الناظرة فى المعانى وربما لم يجز فى مذاهب قوم حدوا ما اطلقوه عليه من العبارات فى صفاته بحد مقبول راجع الى امر مطاع فقالوا نسميه ربا وخالقا وموجدا ولا نسميه علة ولا مبدأ أولا وذلك تحريم لفظ ولا يجرمون معنى الا بالحجة المانعة كما لا يجوزون الا بالحجة المجوزة ولا يجب الا بالحجة الموجبة - وأقول ان له التمام والكمال بذاته من ذاته لا بغيره ولا من غيره فانه لا غير معه فى الوجود اعنى الوجود المسارق لوجوده الواجب بذاته بل كل ما فى الوجود منه وعنه وجد بعد وجوده فليس له فى وجوده مع ولا قبل حتى يستفيد منه حالا أو يكتسب منه تماما أو كمالا والتمام والكمال يقال على ذى التمام والكمال اذا كان من شأن طبيعته ونوعه ان تكون له صفات فكانت له

بأسرها من غير ان يعوزه منها شيء فحينئذ يقال له تام وكامل
يقياس شخص آخر من نوعه لم تجتمع له تلك الصفات التي من
شأنها ان تكون له بطبيعته ونوعه كالانسان مثلا الذي من شأنه
ان تكون له بطبيعته ونوعه الكمال الذي في صحة مزاجه وتناسب
اعضائه وقدرته على حركاته وتحريكاته وفطنته بقوة ذهنه
وكماله بعلمه ومعرفته لساثر العلوم التي من شأنه ان يعلمها
والصناعات التي من شأنه ان يعلمها فيقال له حينئذ كامل من
جهة اجتماع اوصافه التي من شأنه ان تكون له بنوعه واكمل
واتم بالقياس الى شخص آخر من نوعه له بعض ما له من ذلك
لاكله كصحة بدن من غير حسن وتناسب اعضاء أو كليهما من غير
فطنة أو فطنة من غير علم مكتسب ولا ملكة عملية يقدر بها على العمل
فبذلك يقال للاول تام وكامل واتم واكمل من الثاني والاول
تعالى له من صفاته عن ذاته وبذاته كل ما من شأنه ان يكون له
لانه له بذاته ومن ذاته لا ينتظر فيه سببا خارجا عن ذاته حتى
يوجه له كما ينتظر المتعلم العالم والمستطب الطبيب فانك قد
علمت ان كل ما للشيء بذاته لا يصح ان يرتفع عنه في وقت من
الاقوات التي توجد فيه ذاته .

وبالجملة فانا نصف الموجودات بصفات لها بها تمام وكمال
وبهاء وجمال وحسن ومجد يتم ويكمل لمن كان له منها ما من
شأنه ان يكون له فيوصف بذلك ويمدح ويفضل على ما من شأنه
ذلك. وليس له أو على ما ليس له ولا من شأنه ان يكون له وكل
ذلك اعني الموصوفات وصفاتها والتامات والكمالات وتاماتها

وكمالاتها موجودة في الوجود عن المبدأ لأول الواجب الوجود بذاته لانها اما عنه واما عن ما عنه وما عنه فعنه فهي عنه المتأخر منها احق بالنسبة اليه من جهة كونه افقر واحوج بذاته في وجوب وجوده عن علته الكثيرة التي هي عنه فهو الى العلة احوج فان الذي يستغنى فيما يحتاج اليه باسباب اكثر افقر من الذي يستغنى فيه باسباب اقل وكل فقير الى شئ فهو فقير الى السبب الموجوب لذلك والى سبب السبب والاولى بذلك هو السبب الاول الموجب لوجود كل سبب ومسبب فالافقر وهو المتأخر أولى بالعلة الاولى من حيث هو اليها احوج حتى يوجد باسبابه واسباب اسبابه والمتقدم احق بالنسبة اليه من جهة اخرى وهي كونه موجودا عنه بغير واسطة فكل صفة لموصوف انما هي له منه وهو معطيها له لا على طريق النقل بل على طريق لايجاد والتسبب كالنور من النير والمصباح من المصباح اللذين لا ينقص فيهما ما عند المعطى باعطائه وما عنده عنده بحاله لا محالة ان لم يزد بالعطاء لم ينقص بل يعطى اقل مما عنده كالنور من النور أو مثله كالمصباح من المصباح أو اكثر منه في العدد والمقدار لا في النوع كاللهبة عن الشرارة ولا يصح ان يعطى العلة ما هو اكثر مما لها في نوعه ومعناه وجوهره الذي هو صورته النوعية كما لا يسخن الحار شيئا فيجعله احر منه وكما لا ينير النير شيئا فيجعله انور منه فكل جمال وبهاء وتمام وكمال لموصوف بوصف انما هو مع الموصوف به من عند العلة الاولى فلها منه اعنى من ذلك الوصف اكثر مما لكل موصوف ولا يمكن ان يكون اقل على ما قيل ، فاذا كنا نعرف ما للمعلولات الاواخر دون الوسائط

التي لا نعرفها و لانعرف ما لها من ذلك من الملائكة والروحانيين
ونعرف على طريق الجملة ان التي لتلك الوسائط من ذلك اضعاف
ما لهذه التي نعرفها واضعاف الاضعاف لما علا منها وقرب من
العلة الاولى .

هذا قول مطلق في كل حسن حسن وجمال جميل وفضيلة
فاضل وخير وبهاء ومجد وسائر ما تدل عليه الفاظ المدائح
فللقائل ان يقول فيه من ذلك بمعنى المبالغة في كل ما هو خير
وجمال وكمال وتمام على الحقيقة ويعنى بما يقوله ويفهم مما
يسمعه الغاية القصوى التي لا يشاركه فيها المشارك في اللفظ
والتسمية الا في بعض من المعنى يقل عن ان ينسب الى الكل نسبة
معلوم الى معلوم في التجزية والاضعاف والفضلية الافضل بمعنى
الغاية في ذلك بامرء والغاية هاهنا من الوجود والوجود لا من
المتصور المعلوم فانه غير محدود ويحده الوجود وهذه هي الصفات
الايجابية . واما السلبية التي بمعنى التنزيه والتقديس
والطهارة فكذلك ايضا ينبى ان يتصورها العاقل في معقوله
ويدل عليها بالفاظه في الاعدام والنقائص والمباينات والمضادات
فتلك سلوب في العقل والمعقول ليست اشياء موجودة مرفوعة عنه
اعنى النقائص والاعدام وانما ارتفاعها عنه في عقل العاقل
وتصور المتصور والا فالذى يرتفع في الوجود ويبعد عن الشيء
الموجود انما هو شيء موجود كالضد والمباين فاذا قال قائل انها
عنه ومنه على انه علتها الاولى التي بالذات من غير واسطة فقد
قال بما يخلف التقديس والتنزيه والذي قاله النبي العالم في

ذلك ان الشر لا يجاورك والاشرار لا يقربوك ولا تقربهم كذلك
معنى القدس والنزاهة وهو بعد الاشياء التي تنسب الى النجاسة
من قدسها وايمادها عن مرتبة وجوده لا كما نرهبه قوم ، بان
قالوا يجلب عن معرفة الاشياء باسمها ، وقال آخرون بل عن بعضها
ولو وجب اجلاله وتنزيهه عن البعض لوجب عن الكل فان الكل
بقياسه سفلى وهو الاعلى وقليل وهو الاكثر وصغير وهو الاكبر
وهو حى اعنى فعال عارف بما يفعل فان الحى فيما نتعارفه يقال
ان هذه حاله حتى اذا فقد ان يفعل او ان يشعر بفعله قيل له
موات او جماد كالانسان الميت فانه يقال له ميت لبطلان حسه
وحركته وشعوره ومعرفته والسيف يقال له جماد لعدم شعوره
بفعله لكن الحى منا تصدر افعاله عن اعضائه بقوة فيها يفارقها
بالموت فتمدم افعالها فالجسد منا والانه هو الفعالم الذى نشعر
به لكن مصدر الفعل منه قوة هى نفس فيه وهو حى بها وميت
بعدمها والله تعالى حى بذاته ولا بقوة فيه كما فى الجسد منسا
وحياته له منه واجبة الوجود بذاتها لا كالنفس التى فىنا فان
وجودها بغيرها وعن غيرها وارادته لأفعالها على الوجه الذى سبق
القول به -

وايضا فان افعالنا تصدر عن تصور ومعرفة من نفوسنا
تتبعها عزيمة محركة لاعضائنا نحو الفعل لقصور نفوسنا عن
اتمام الفعل بذاتها وهو قادر لا بقدره بل بذاته يتم فعله
بتصوره وارادته وهو معنى ما قيل من انه يقول كذا فيكون وذلك

ايضا يكون منا بتصور يتبعه تفكر فى الموجبات والصسوارف
تخلص به العزيمة على ايجاب الفعل ثم تنبث عنا الارادة للفعل
بالمزيمة المصممة البرية عن الترجيح والتوقف والتردد بين فعل
ولا فعل وبتلك الارادة العاتمة تحرك نفوسنا الاعضاء التى هى
مبادئ الافعال وآلاتها نحو الفعل وهو تعالى يعيط بكل شيء علما
ويحضر فى علمه مع تصوره الأمر كل موجب وصارف مع ما
لا يتوقف فيه على تردد الفكر من شيء الى غيره بل يسه علمه
الكل مع البتة وهو جواد لجوده بالوجود بذاته ولاجل ذاته
للجزاء أو عائدة تعود عليه مما يوجده ومن يوجده فان الذى
يسمى من الناس جوادا هو الذى يعطى بغير جزاء مشروط ولا
عائدة مطلوبة لكن الجواد منا وان لم يطلب العائدة ويشترطها
ويقتضى بها فانه يتوقعها بالحمد والثناء والمجازاة ممن يعرفه
بذلك فيجزيه على خلفه وجميل افعله بايماله الى بغيته من حاجاته
ودفع ما يكرهه من مؤذياته والله تعالى غير محتاج الى شيء فان
الكل له ومن عنده ولا يخاف شيئا فانه لا ضد له فليس لجوده
سبب سوى الجود الذى هو منه وله فهو الجواد حقا وكذلك هو
الغنى ولا جود الا عن غنى فان الفقير اذا جاد فقد اضر بنفسه
من جهة ما وهى حاجته الى ما جاد به وأتم من ذلك باسمه ان
الجواد والكريم منا يفقره الجود والكرم من أجل ان الذى يعطيه
ويجود به من الاموال يعدمه هو وينتقل منه الى من جاد به عليه
وجود الله تعالى لا ينقصه شيئا كما قلنا فى النور والنسار على
طريق الفعل والابداع والايجاد والاحداث لا على طريق الانتقال

فخزائنه لا ينقصها عطاؤه كما ينقص خزائن الملوك فهو الحى القادر المرید الامر الغنى الجواد العلى العظيم القدوس الطاهر العارف العالم على التحقيق بكل ما ومن يوصف بشيء من هذه الصفات فانما يوصف بها على سبيل المجازو الاستتمارة وبعض المعنى والحقیقة والوضع الاول يتمام المعنى منها له دون غيره فهذا قول جامع فى الصفات يفيد مع معرفتها محجة المعرفة بها وبما ينضاف اليها .

اثبات الغاية والعلّة الغائيّة للموجودات

قد ثبت مما قيل الى ههنا وجوب وجود علّة فاعلية هى مبدأ اول لوجود كل موجود سواها وقد كان سبق القول فى هذا العلم وفى الطبيعيات فى العلة المادية وفى الصورة وانها علّة ايضا من علل المركبات وعرف ما الغاية وانها التى لاجلها يفعل الفاعل فاما ان لكل فعل ومفعول غاية وهل الغايات تنتهى الى غاية واحدة قصوى او الى غايات كثيرة فهو الذى يراد بيانه ههنا .

فقد قال قوم ان من الموجودات ما لا غاية له فى وجوده وفعله ، وقال آخرون بل لكل فعل وفاعل غاية لاجلها فعل الفعل واليه يتساق الفعل ، وقال قوم بكثرة الغايات القصوى كما قالوا بكثرة المبادئ الاولى الشاعلة ، وقال قوم بوحدة الغاية القصوى وهم القائلون بوحدة المبدأ الاول الفاعل .

والذين قالوا بان من الموجودات ما لا غاية له سموا ما لا غاية له فى وجوده وفعله عبثا من جهة الفاعل وقالوا بما ليس عن فاعل قاصد وسموه اتفاقا وقالوا انه لا يكون لغاية اصلا فمما قيل فيه انه عبث ولا غاية له حركة الفلك وما يتبعها من السكون والفساد الذى منه حياة الحيوان وموته وخلق النبات وعدمه فما غايته القضاء لا غاية له والكون يتبعه الفساد ليس بغاية فالكائن الفاسد لا غاية له ويتطرق الى الاوهام فى الغاية مثل ما تطرق فى الفاعل ان يكون لكل غاية غاية ولا يتناهى كما يكون لكل فاعل فاعل ولا يتناهى اما طولا واما دورا . فمما ترى ان له غايات ولغاياته غايات الى غير نهاية الاب لابن والابن لابنه ولا يتناهى طولا والمطر لنداوة الارض ونداوة الارض للبخار الصاعد والبخار الصاعد للمطر فيكون المطر غاية لصعود البخار وصعود البخار غاية لنداوة الارض ونداوة الارض غاية للمطر فتذهب الغايات فى ذلك دورا كما ذهبت الاسباب الفاعلية فى هذا فيجب ان نطلب الغاية الحقيقية على الاطلاق ان كانت وقبل ذلك فقد علمت ان الغاية قد تكون علة لذى الغاية فى الذهن وقبل الوجود عند الفاعل ويكون الفاعل والمفعول الذى هو ذو الغاية علة لها فى الوجود كالكن من البيت فانه يسبقه الى ذهن البناء الذى كان فى ذهن البناء منه علة لكونه بانى البيت فكان علة لبناء البيت وبناء البيت صار علة لوجود الكن وحصوله فى الاعيان فكان من حيث هو غاية علة فى الذهن ومن حيث هو موجود فى الاعيان معلولا وليس ذلك فى كل غاية وانما هو فى

غاية ما كالذى مثلنا فى الكائنات وفى الافعال الارادية الصرفة التى تفعل بارادة حادثة تكون تلك الارادة علة كون الفاعل فاعلا ويكون سبب تلك الارادة ذلك الامر المتصور فى الدهن المطلوب حصوله فى الوجود وليس كذلك الافعال الطبيعية الصادرة عن طبائع الاشياء وذواتها التى لا يستأنف فعلها لغاية تعقلها وتصورها فان النار اذا احترقت لغاية فغايتها النار ايضا أى سيورة المحترق نارا فغاية النار فى احراقها النار .

فان قيل ان النار الفاعلة غير النار التى لاجلها قيل انه كذلك فى الكلام الجزئى لا فى طبع النار الكلى فانها كذلك لذاتها وطبيعتها فان كان لها غاية غيرها نثل الطبخ والانضاج والاضامة فهى غاية لغير النار اعنى مستعملها فى ذلك ولذلك لا يسكون الاحراق بهذا الاعتبار غاية قصوى اولى لكن غاية قريبة وكذلك لا يكون الكن للبيت غاية قصوى بل له غاية هى اعتدال الهواء المحوى فيه ولذلك غاية اخرى وهى اعتدال المزاج ولذلك غاية اخرى هى الحياة والالتذاذ بها ولحياة الانسان المطلوبة بذلك جميعه غاية اخرى تكون له فى العقبى والمال .

مصادر النصوص

مصادر النصوص

١ - ابن أبى أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن قاسم ،
(المتوفى ٦٥٠ هـ) :

• عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، القاهرة ١٨٨٢ .

٢ - ابن حزم الظاهري الأندلسي ، أبو محمد علي بن أحمد ،
(المتوفى ٤٥٦ هـ) :

• الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٩٨٨ .

٣ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، (المتوفى ٨٠٨ هـ) :
المقدمة ، طبعة دار الفكر .

٤ - ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد ، (المتوفى ٥٩٥ هـ) :
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ،
تحقيق محمد عمارة ، دار المسارف بمصر ١٩٧٢ ،
سلسلة ذخائر العرب .

٥ - ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن علي ،
(المتوفى ٤٢٨ هـ) :

١ - تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات، الطبعة الأولى،
القاهرة ١٩٠٨ .

ب - الشفاء ، الإلهيات ، الجزء الأول والثانى ، حققه

الأب وقنواتي وآخرين ، وراجعه ابراهيم مدكور ،
وزارة الثقافة والارشاد القومي، القاهرة ١٩٦٠ .

ج - منطلق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ .

٦ - أبو البركات البغدادي ، هبة الله ابن علي بن ملكسا ،
(المتوفى ٥٤٧ هـ) .

المتبر في الحكمة الالهية ، الطبعة الأولى ، دائرة المعارف
المثمانية يعيد آباء الدكن ١٢٥٨ هـ .

٧ - أبو حيان التوحيدى ، (المتوفى ٤٠٣ هـ) :

الامتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين وآخرين ،
القاهرة ١٩٤٢ .

٨ - اخوان الصفاء : جماعة ظهرت تعاليمهم فى النصف الثانى
من القرن الرابع الهجرى :

رسائل اخوان الصفاء القاهرة ١٩٢٨ .

٩ - امام الحرمين الجوينى ، أبو المالى عبد الملك بن أبو محمد ،
(المتوفى ٤٧٨ هـ) .

كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ،
حققه محمد يوسف موسى وآخرين ، مكتبة الخانجي
بمصر .

١٠- الشهر ستانى ، أبو الفتح محمد بن أبى القاسم عبد الكريم
(المتوفى ٥٤٨ هـ) :

كتاب الملل والنحل ، مطبوع على هامش كتاب الفصل فى
الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، مكتبة ومطبعة صبيح
بالقاهرة ١٩٦٤ .

١١- صاعد بن أحمد ، القاضى أبو القاسم ، (المتوفى ٦٤٢ هـ) :
طبقات الأمم ، طبعة بيروت .

١٢- عبد القاهر بن طاهر البغدادى ، الأستاذ أبو منصور
التميمي ، (المتوفى ٤٢٩ هـ) :

كتاب أصول الدين ، التزم نشره وطبعه مدرسة الالهيات
بدار الفنون التركية باستانبول . الطبعة الأولى ،
١٩٢٨ .

١٣- الفزالى ، أبو حامد محمد بن محمد ، (المتوفى ٥٠٥ هـ) :
تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة السادسة ،
دار المعارف بمصر ١٩٨٠ .

١٤- الفارابى ، أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ ،
(المتوفى ٣٣٩ هـ) :

أ - كتاب تحصيل السعادة ، طبعة حيدر آباد .

ب - التنبيه على سبيل السعادة ، طبعة حيدر آباد .

ج - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، حققه البيهقي
نصرى نادر ، دار المشرق ، ، بيروت ١٩٦٨ .

د - ما ينبغي أن يقدم في تعليم فلسفة أرسطو ، المطبعة
السلفية .

١٥- القاضي أبو الحسن عبد الجبار ، (المتوفى ٤١٥ هـ) :

المفنى فى أبواب التوحيد والعدل : الجزء الثانى عشر:
النظر والمعارف ، تحقيق ابراهيم مدكور ، وزارة
الثقافة والارشاد القومى ، مصر .

