

ذخائر العرب

٣٧

تضارب النهائين

للقاضى أبي الوليد محمد بن رشد
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

تحقيق
الدكتور سليمان دنيا

الجزء الأول



دار المعرف

تهافت التهافت

ذخائر العرب

٣٧

نهاد التهافت

للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد

المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

الجزء الأول

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

الطبعة الرابعة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمدأً لله ، وصلاة وسلاماً على رسول الله أما بعد :
فقد جرى ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » على أن يقتبس من كتاب
« تهافت الفلاسفة » للغزالى النص الذى يجعله موضوع مناقشته .

وقد رأينا أن نجعل نص الغزالى الذى يناقشه ابن رشد ، ومناقشة ابن رشد له
وحدة مستقلة . مفصولة عما قبلها وعما بعدها بفواصل ، وأعطينا كل وحدة رقمأً .
وكررنا الرقم الواحد مرتين مرة مع نص الغزالى ومرة مع مناقشة ابن رشد له .

وجعلنا الحروف التى يكتب بها نص الغزالى تختلف فى الحجم عن الحروف
التي يكتب بها نص ابن رشد .
كل ذلك للتسهيل على القارئ .

سليمان دنيا

مقدمة الطبعة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حَمْدًا لِلَّهِ وَشُكْرًا ، وَصَلَاتُهُ وَسَلَامًا عَلَى أَحَبِّ خَلْقِ اللَّهِ إِلَيْهِ ، سَيِّدِنَا
مُحَمَّدِ رَسُولِ اللَّهِ ، وَإِلَى الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِهِ . وَيَعْدُ !

فَهَا هِيَ ذَى الطَّبِيعَةِ الثَّانِيَةِ لِكِتَابِ « تَهَافُتُ التَّهَافُتِ » لِابْنِ رَشْدٍ تَظَهُرُ
بَعْدَ مَا نَفَدَتْ طَبْعَتُهُ الْأُولَى ، وَلَقَدْ بَذَلْنَا مِنَ الْجَهَدِ فِي تَصْحِيحِهَا وَتَصْوِيبِهَا
مَا بَذَلْنَا .

وَلَقَدْ يَعْرِفُ الْقَرَاءُ مَا ذَكَرْنَا فِي مُقْدِمَةِ الطَّبِيعَةِ الْأُولَى ، أَنِّي كُنْتُ
قَدْ اعْتَزَمْتُ أَنْ أُخْرِجَ بَعْثَانًا مُسْتَقْلًا يَدْلِيلًا عَلَى جَدِيدٍ بِشَأنِ الْخُصُومَةِ
الْفَكَرِيَّةِ الَّتِي اشْتَعَلَ أَوْارَاهَا وَحْمَى وَطِيسَهَا بَيْنَ الغَزَالِ وَابْنِ رَشْدٍ .

نَعَمْ إِنْ قَرَاعَتِي لِلْغَزَالِ وَابْنِ رَشْدٍ قَدْ أَوْضَحْتُ لِي أَنْ هُنَاكَ أَمْوَارًا مَا
اخْتَلَفَ فِيهَا الغَزَالُ وَابْنُ رَشْدٍ يُمْكِنُ أَنْ يَقُولَ فِيهَا قَوْلٌ يَرْفَعُهَا مِنْ مِجَالِ الْخَلَافِ
وَيَكْتَشِفُ عَنْ وَجْهِ الصَّوَابِ فِيهَا كَشْفًا يَجْعَلُهَا مَوْضِعَ التَّقَاءِ ، لَا مَوْضِعَ
خَلَافٍ .

وَيَوْسِفَنِي أَنْ أَقُولُ إِنْ هَذَا الْبَحْثُ لَمْ يَتَمْ بَعْدُ ، بَلْ لَمْ أَبْدِأْ فِيهِ بَعْدَ ،
وَلَسْتُ أَدْرِي هَلْ أَبْدِأْ ، أَمْ سَيُوافِينِي الْأَجْلُ الْمُحْتَوَمُ تَقْبِيلًا أَنْ أَبْدِأْ ؟ إِنِّي
- يَشَهِّدُ اللَّهُ - أَصْبَحْتُ أَتْرَقَبَهُ ، وَأَرَاهُ أَسْبَقَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَنْتَوْيَ عَمَلَهُ ،
فَكَأَنَّهُ عَلَى مَوْعِدٍ مَعِي ، وَكَأَنَّهُ عَلَى مَوْعِدٍ مَعَهُ .

اللَّهُمَّ إِنْكَ تَعْلَمُ أَنِّي لَا أَقُولُ هَذَا ، إِلَخْلَادًا لِلْكَسْلِ ، وَلَا تَعْلَلًا أَدْفَعُ
بَهُ عَنْ نَفْسِي وَصَمَمَةً عَدَمَ إِنجَازِ الْعَمَلِ ؛ فَإِنْكَ رَبِّي تَعْلَمْ - وَيَعْلَمُ النَّاسُ

أيضاً - أني ما كنت يوماً بالكسلان ولا المهمل ، ولكنك رب إذا أردت شيئاً هيأت له أسبابه ، وإنما أردت رب ورضيت ، راض ؛ وقد قلت رب لحبيبك : [إِنَّكَ مَيْتُ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ] فاهتاج شوقاً إليك ، وتلهفناً إلى لقائك ، ولقد قلت لنا - رب - : [لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أَنْسُوْةً حَسَنَةً] فنحن به في ذا الامر وفي سواه ، مؤتسون . اللهم تداركتنا - أنا وأولادى - برحمة من عندك ، يارب العالمين ، كما تداركت يونس بن متى الذى قلت فيه : [لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ رَحْمَةً مِنْ رَبِّهِ لَتَبَدَّلَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ] .

بسرأعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ] .

وصل اللهم على سيدنا محمد النبي الأى وعلى آله وأصحابه وأحبابه إلى يوم الدين .

سلیمان دنیا

المعار إلى جامعة

أم درمان الإسلامية
بالسودان

خرطوم بحرى - السودان

في ليلة الجمعة ١٨ من رجب الفرد سنة ١٣٨٨

الموافق ١٠ من أكتوبر سنة ١٩٦٨

ابن رشد٠

٥٩٥ - ٠٠٠

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد٠

مولده ومنشأه بقرطبة ، مشهور بالفضل ، معنٌ بتحصيل العلوم .
أوحد في علم الفقه ، والخلاف .

واشتغل على التقبيل الحافظ ، أبي محمد بن رزق .

وكان أيضاً متميزاً في علم الطب .

وهو جيد التصنيف ، حسن المعانٍ .

وله في الطب كتاب الكليات ، وقد أجاد في تأليفه .

وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر ، مودة .

ولما ألفَ كتابه هذا^(١) في الأمور الكلية قصد من ابن زهر ، أن يؤلف كتاباً
في الأمور الجزرية ؛ لتكون جملة كتايبهما ، ككتاب كامل في صناعة الطب .

ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما هذا نصه ؛ قال :

(فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض ، بأوجز ما أمكننا ،
وابينه .

وقد بيّ علينا من هذا الجزء ، القول في شفاء عرض ، عرض ، من الأعراض
الداخلة على عضو عضو ، من الأعضاء .

وهذا وإن لم يكن ضروريًا ؛ لأنّه منطو بالقوة ، فيما سلف من الأقوال .

« هذه الترجمة منقوله بالنص من كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) تأليف الطبيب المتأصل
العام الأديب موفق الدين ، أبي العباس ، أحمد بن القاسم ، بن خليفة ، بن يوس ، السعدي المنزري ،
المعروف بابن أبي أصبيحة وسمه الله المطبوع بالطبعية الوبية سنة ١٢٩٩ هجرية المواتق سنة ١٨٨٢ ميلادية
في المصحينة الخامسة والسبعين وما يليها من الجزء الثاني ، الموسود في مكتبة الجامع الأزهر الشريف ، قسم
التاريخ ، تحت رقم ٤٠٠٧ انذاص ورقم ٢٩٨٦ العام .

(١) يعني كتاب (الكليات) .

الكلية ؛ ففيه تتميم ما ، وارتباط ؛ لأننا ننزل فيها إلى علاجات الأمراض ، بحسب عضو عضو .

وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنائش ، حتى نجتمع في أقاويلنا هذه ، إلى الأشياء الكلية ، الأمور الجزئية .

فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ، ما أمكن .
إلا أنا نؤخر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً ، لعانتنا في هذا الوقت بما بهم .
غير ذلك .

فنوقع له هذا الكتاب ، دون هذا الجزء ، وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنائش فأفقن الكنائش له ، الكتاب الملقب بالتيشير الذي ألفه في زماننا هذا ، أبو مروان بن ذهر .

وهذا الكتاب سأله أنا إيه ، وانتسخته ، فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه .

وهو كما قلنا : كتاب الأقاويل الجزئية الذي قُلت فيه : شديدة المطابقة للأقاويل الكلية ؛ إلا أنه مزوج هنالك ، مع العلاج ، العلامات ، وإعطاء الأسباب على حادة أصحاب الكنائش .

ولا حاجة من يقرأ كتابنا هذا ، إلى ذلك ، بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط .

وبالجملة : من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية ، أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنائش ، في تفسير العلاج والتركيب .

حدثني القاضي أبو مروان الباقي ؛ قال :

كان القاضي أبو الوليد بن رشد ، حسن الرأي ، ذكيًا ، رَثَّ الْبِزَّةَ ، قوى النفس .

وكان قد اشتغل بالتعاليم ، وبالطلب ، على أبي جعفر ، بن هارون ، ولازمه مدة ، وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكيمية .

وكان ابن رشد قد قضى في (أشبيلية) قبل (قرطبة) وكان مكيناً عند المتصور ، وجيئاً في دولته .

وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً .

* * *

قال : ولا كان المنصور ؟ (قرطبة) وهو متوجه إلى غزو (الفنس) وذلك في عام واحد وتسعين وخمسمائة (٥٩١) استدعي أبي الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيراً ، وقربه إليه ، حتى تعلق به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشیخ أبي حفص المتنبّی ، صاحب عبد المؤمن ، وهو الثالث أو الرابع من العشرة .

* * *

وكان هذا أبو محمد عبد الواحد ، قد صاهره المنصور ، وزوجه بابنته ، لعظم منزلته عنده ، ورزق عبد الواحد منها ابنًا اسمه علي . وهو الآن صاحب أفريقية . فلما قرب المنصور ابن رشد ، وأجلسه إلى جانبه ، حدثه ، ثم خرج من عنده ، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه يتظرونوه ، فهثثوه بمنزلته عند المنصور ، وإقباله عليه .

فقال : والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ؛ فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أتوله فيه ، أو يصل رجائي إليه .

وكان جماعة من أعدائه قد شتموا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله .

فلما خرج سالماً أمر بعض خدمته أن يمضي إلى بيته ، ويقول لهم ؛ أن يصنعوا له قطا ، وفرخ حمام مسلوقةٌ إلى متى يأتي إليهم .

ولما كان غرضه بذلك تطبيب قلوبهم بعافيته .

ثم إن المنصور فيها بعد ؛

نقم على أبي الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم في (البستانة) — وهي بلد قريب من قرطبة . وكانت أولاً لليهود — وأن لا يخرج عنها .

ونقم أيضاً على جماعة آخر من الفضلاء الأعيان ، وأمر أن يكونوا في مواضع آخر .

وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يُدعى فيهم أنهم مشغلون ؛ (الحكمة وعلوم الأولاد) .

وهو لواء الجماعة هم :
 أبو الوليد بن رشد .
 وأبو جعفر النهي .
 والفقير أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي (بجاية)
 وأبو الريبع الكفيف .
 وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي .
 ويبقوا مدة .

ثم إن جماعة من الأعيان ؛ (أشبيلية) شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب
 إليه ، فرضي المنصور عنه ، وعن سائر الجماعة ؛ وذلك في سنة خمس وستين
 وخمسين (٥٩٥) .

وجعل أبو جعفر النهي :
 مزاراً للطلبة .
 ومزاراً للأطباء .

وكان يصفه المنصور ويشكوه ، ويقول :
 إن أبا جعفر النهي ، كالذهب الإبريزى الذى لم يزدد فى السبك إلا جودة .

قال القاضى أبو مروان : وما كان فى قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى
 حضر مجلس المنصور ، وتكلم معه ، أو بحث عنده فى شيء من العلم ، يخاطب
 المنصور بأأن يقول :
 تسمع يا أخى .

وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنف كتاباً فى الحيوان ، وذكر فيه أنواع
 الحيوان ، ونعت كل واحد منها .

فلما ذكر الزراقة وصفها ، ثم قال :
 وقد رأيت الزراقة عند ملك البربر يعني (المنصور) .

فلما بلغ ذلك ، المنصور ، صعب عليه . وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده .

ويقال : إن مما اعتبر به ابن رشد أنه قال :

إنما قلت (ملك البرين) وإنما تصحفت على القاريء ، فقال (ملك البرير)

* * *

وكان وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد ، رحمة الله ، في (مراكش) أول ستة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥) وذلك في أول دولة الناصر .

* * *

وكان ابن رشد قد عمر طويلا ، وخلف ولداً طبيباً ، عالماً بالصناعة يقال له : أبو محمد عبد الله .

وخلف أيضاً أولاً قد اشتغلوا بالفقه ، واستخدموه في قضاء (الكور) .

* * *

ومن كلام أبي الوليد بن رشد ، قال :
من اشتغل بعلم التشريع ، ازداد إيماناً بالله .

* * *

ولأبي الوليد بن رشد من الكتب :
كتاب : التحصيل ، جمع فيه اختلاف أهل العلم ، من الصحابة ،
والتابعين ، وتابعيهم .

ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات ، التي هي مثار الاختلاف .

كتاب : المقدمات في الفقه .

كتاب : نهاية الجبهد في الفقه^(١) .

كتاب : الكليات^(٢) .

*^(٣) : شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا ، في الطب .

(١) هل هو غير كتاب (بداية الجبهد ونهاية المقصد) أو هو هو ، وسرف الاسم ؟

(٢) وهو الذي تكلم عنه ابن رشد كلاماً طويلاً في صدر هذا الفصل .

(٣) هذه الملاحة وضفتها دمىًّا لكتاب لم يذكر في الدالة عليه لفظ (كتاب) .

كتاب : الحيوان .

- : جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات .
 - كتاب : الضروري في المنطق ، ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس ، وقد نصها تلخيصاً تماماً مستوفياً .
 - : تلخيص (الإلهيات) لنيقولاوس .
 - : تلخيص كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطوطاليس .
 - : تلخيص كتاب (الأخلاق) لأرسطوطاليس .
 - : تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس .
 - : تلخيص كتاب (السماع الطبيعي) لأرسطوطاليس .
 - : شرح كتاب (السماء والعالم) لأرسطوطاليس .
 - : شرح كتاب (النفس) لأرسطوطاليس .
 - : تلخيص كتاب (الأستقسات) بخالينوس .
 - : تلخيص كتاب (المزاج) بخالينوس .
 - : تلخيص كتاب (القوى الطبيعية) بخالينوس .
 - : تلخيص كتاب (العلل والأعراض) بخالينوس .
 - : تلخيص كتاب (التعرف) بخالينوس .
 - : تلخيص كتاب (الحميات) بخالينوس .
 - : تلخيص أول كتاب (الأدوية المفردة) بخالينوس .
 - : تلخيص النصف الثاني من كتاب (حيلة البرء) بخالينوس .
 - كتاب : (تهافت التهافت) يرد فيه على كتاب (التهافت) للغزالى .
 - كتاب : (منهاج الأدلة) في علم الأصول .
 - كتاب : صغير سماه (فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال)
 - : (المسائل المهمة) على كتاب (البرهان) لأرسطوطاليس .
 - : شرح كتاب (القياس) لأرسطوطاليس .
- مقالة : في (العقل)

مقالة : في (القياس)

كتاب : في (الفحص) هل يمكن العقل الذي فينا ، وهو المسمى
بـ (الميولاني) :

أن يعقل الصور المفارقة بآخره ، أولاً يمكن ذلك ؟ وهو المطلوب الذي
كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب (النفس)

مقالة : في أن ما يعتقده (المشاورون) وما يعتقده (المتكلمون) من أهل ملتنا ،
في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى .

مقالة : في التعريف :

بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة ، في صناعة المنطق التي
بأيدي الناس .

وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .

ومقدار ما في كتاب ، كتاب ، من أجزاء الصناعة الموجودة في
كتب أرسطوطاليس ، ومقدار ما زاد ؛ لاختلاف النظر ، يعني
نظريهما .

مقالة : في اتصال العقل المفارق بالإنسان .

مقالة : أيضاً في اتصال العقل بالإنسان .

* : مراجعات ومحاجث بين أبي بكر بن الطفيلي ، وبين ابن رشد في
رسمه للدواء في كتابه الموسوم بـ (الكلبات)

كتاب : في الفحص عن مسائل وقعت في (العلم الإلهي) في كتاب (الشفاء)
لابن سينا .

مسألة : في الزمان .

مقالة : في فسخ شبهة من اعرض على الحكم ، وبرهانه في وجود المادة
الأول ، وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين .

مقالة : في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى :
ممكن على الإطلاق .

وممكن بذاته واجب بغيره .

ولى واجب بذاته .

مقالة : في المزاج .

مسألة : في نوائب الحمى .

مقالة : في حميات العفن .

مسائل : في الحكمة .

مقالة : في حرفة الفلك .

كتاب : فيها خالف أبو نصر لأرسطوطاليس ، في كتاب (البرهان) من ترتيبه ، وقوانين البراهين ، والحدود .

مقالة : في (الرياق) ^(١) .

(١) هذا آخر النصوص المقتبس من كتاب «عين الأنبا في طبقات الأطبار» .

هذه التسمية قد تعني تناقض الغزالى في جانب من جوانبه وناحية من نواحيه ، كما قصد الغزالى : (تهافت الفلسفه) تناقضهم في بعض مسائل العلم الإلهي ، وبعض مسائل العلم الطبيعي ، لا في كل مسائل هذين العلمين ، ولا في غيرها من مسائل علومهم الأخرى ، كما أوضح ذلك غایة الإيضاح في مقدمة كتابه (مقاصد الفلسفه) .

وإن غفل قوم عن ذلك في القديم والحديث ، وظنوا أن الغزالى يحمل على التفكير العقلى جملة ويكرره ، ويحاربه ، ويريده أن لا يكون ، ومن هنا قالوا ما قالوا : من أن الغزالى قد ضرب الفلسفه — يعنون كلها — ضربة لم تقم لها بعد في الشرق قائلة .

ومن الغريب أنه حتى في عصرنا هذا ، بعد ما تيسر طبع كثير من الكتب ، وتيسر تباعاً لذلك ، الاطلاع على كثير من كتب الغزالى ، ما يزال بعض المتسبيين إلى العلم ، والواضعين أنفسهم بين أهل في مقام الصدارة ، يجهلون هذه الحقيقة ، وقد يبلغ بهم الأمر أن يزعموا أن الإسلام ، فضلاً عن الغزالى ، يكره الفلسفه ويحاربها . ونحسب أن الأمر قد أصبح — لدى من يحرصون على أن يعرفوا الحق في هذا الشأن — أوضح من أن يحتاج إلى مزيد من القول فيه .

وعلى أساس من هذا الفهم الذي أدركه ابن رشد غایة الإدراك لم يشأ أن يسمى كتابه (تهافت الغزالى) لأن هذه التسمية قد تعنى كما قلنا : أن الغزالى متناقض في بعض أفكاره .

وقد لا يكون هذا البعض الذي تناقض فيه الغزالى هو ذلك الذي خاصم فيه الفلسفه .

وح حيث كان باب هذا الفهم مفتوحاً لو سمي ابن رشد كتابه (تهافت الغزالى) وهو يريد أن ينصف الفلسفه في خصوص ما خاصمهم فيه الغزالى ، كان لا بد له من أن يسلط التناقض على نفس الأفكار التي أودعها الغزالى كتابه «تهافت الفلسفه» واعتقد أنه هدم بها أفكار الفلسفه ، واللفظ الذي يؤدى على وجه

التحديد ، هذا المعنى ، هو (تهافت كتاب الغزال المسمى تهافت الفلسفه) الذي يؤول بالاختصار إلى (تهافت التهافت) .

وإذ كانت تسمية الغزال كتابه بـ (تهافت الفلسفه) تعني ادعاء تناقضهم وكان ما بين دفىء كتابه (تهافت الفلسفه) من البداية إلى النهاية ، تدليلاً — من وجهة نظر الغزال — على هذه الدعوى .

فإن تسمية ابن رشد كتابه (تهافت التهافت) تعني ادعاء تناقض أفكار الغزال التي يعتقد أنه هدم بها آراء الفلسفه ، وما بين دفىء كتاب (تهافت التهافت) ليس إلا تدليلاً — من وجهة نظر ابن رشد — على هذه الدعوى .

وإذن فإن تلك أسماء الكتابين قد دلت على المعركة الناشبة بين الغزال في طرف وبين ابن رشد مثلاً للفلسفه في طرف آخر ؛ فهى دلالة لا تزيد عن إعلان حرب ؛ أما الحرب الحقيقية حرب الرأي والدليل للدليل ، فتلك هي ما بين دفىء الكتابين .

وقد كان بودى أن أخوض معهما هذه المعركة ، أو في تعبير آخر أسكن من حلتها ، إن أمكن أن يكون الفصل في المخصوصة ، والحكم المحق على البطل ، مزيلاً لأسباب الخلاف بينهما ، كما فعلت شيئاً من ذلك في المبحث الذى قدمت بها لقسى الطبيعيات والإلهيات من كتاب (الإشارات والتشبيهات لابن سينا) . ولست أستكثّر على نفسي أن أقوم بذلك ، بين ابن رشد والغزال ؛ فإن الفلسفه ليست وفقاً على أسماء ، ولا على زمن ، وقد مارستها مدة ، بروح الطالب للحقيقة ، المخلص في طلبها ، المعطى لنفسه حق الفهم ، العازف عن القناعة بالتقليد ، فاستبان لي من ضعف آراء بعض هؤلاء المشهورين ، ما أمكنني في وضوح أن أدل عليه ، وأن أبرزه ، وأظهره ، وقد صنعت شيئاً من ذلك في مقدمة كتاب (ميزان العمل) للغزال الذى أرجو أن يتم طبعه قريباً .

ولقد استبان لي هنا ، من قراءة كتاب (تهافت التهافت) قراءة فاحصة شاملة

للمرة الأولى ، بعد أن قرأت كتاب (تءافت الفلسفه) على هذا النحو جملة مرات ،
أن هناك ، بين هذين الرجلين ، مجالاً في القول لمثل ، ولكرة ما استبان لي في
هذا الشأن ، وأهمية ذلك الذي استبان ، ترجع لدى أن أصنع فيه كتاباً يكون بمثابة
مستقلاً يقوم بنفسه بدل أن أزجم به كتاباً آخر .

على أنني لن أغفل الإشارة إلى بعض هذه المسائل خلال ما سأتعرض له ، فيما
يليه ، من بحوث إن شاء الله .

سلیمان دنیا

سباب الغزالى للفلاسفة

و

سباب ابن رشد للغزالى

إن السباب ليس فلسفه ، ولا يصلح أن يكون لوناً من ألوانها ، حتى ولو على سبيل المجاز . ومع ذلك ، ورغم ذلك ، فقد وقع فيه هذان الفيلسوفان . وقد سبقت الإشارة إلى ما في تسمية كتابهما من الدلاله على ذلك ، وقد كان الغزالى هو البادئ بهذه التسمية ، ولم يقتصر أمر الغزالى في هذا الشأن على هذه التسمية ، بل ورد في ثانيا كتابه شيء ليس باليسير من أمثال ذلك ، فهو يقول مثلاً :

(... ما ذكرتموه تحكمات . وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكها الإنسان عن منام رأه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه في الفقيهيات التي قصاري المطلب فيها تخمينات ، لقليل ؛ إنها ترهات . لا تفيد غليات الظنون) ^(١)

وذلك في مقام الحديث عن نشأة الكائن الأول الواحد عن الإله ، ونشأة ثلاثة كائنات عن هذا الكائن الأول الواحد ، باعتبار أن فيه جهات ثلاثة . انظر بقية البحث هناك .

• • •

ويقول :

(من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج ، إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج . قوله : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعنى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

(١) تهافت الفلسفه س ١٤٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

فن يقلدhem في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم . يحسن الظن بهم ويقول : لا شك أن علمهم مشتملة على حله ، وإنما يسر على دركه ؛ لأن لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات)^(١).

* * *

ويقول :

(يلعم أن الخوض في حكاية الفلسفة تطويل ؛ فإن خطبهم طويل ..)^(٢).
ويقول في نفس هذا الموضوع ، في شأن الفارابي وابن سينا :
(وأقوهم بالنقل والتحقيق من المتنفسة في الإسلام ، الفارابي ، أبو نصر ،
وابن سينا ، ففتصر على إبطال ما اختراه ورأيه الصحيح من مذهب رؤسائهما في
الصلال ...)

* * *

والغزالى عبارات أخرى في ثانيا الكتاب شبيهة بهذه العبارات . وقد أخذتها عليه كثير من اطلاعوا على كتابه ولم يرتضوها ، خصاً بالعلم أن يخلط بالسباب ، وبالعلماء أن يجاوزوا حدود البيان ، وطم حق في ذلك ؛ غير أن الغزالى برى أن الظروف التي أحاطت به ، تبرر له التشنيع على الفلسفه ، لنزع ثقة الجمهور منهم . تلك الثقة التي أولاها الجمهور لياهم ، وكان من نتيجتها أن أهلك نفسه بالتحلل من دينه ، ظناً منه أن الفلسفه لا يخطئون ، فقلدhem في الزيف والضلال . ونتيجة لذلك عممت الفوضى العقدية ، واختربت أفكار الناس ووقعوا في شبه ما وقع فيه الناس في زماننا هذا ، نتيجة لتوافق الأفكار المطلطة الهدامة على بلاد المسلمين من هنا وهناك ، فتحلل الناس من رباط الفضيلة ، وانساقوا إلى ما يشبه الإباحية .

وفي ذلك يقول الغزالى في خطبة كتاب التهافت :

... . أما بعد فإني قد رأيت طائفه يعتقدون في أنفسهم التميز عن الآتراك والنظراء بمزيد الفعلنة والذكاء . وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات ، والتوقف عن المحظورات واستهانوا

(١) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ .

بعيدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين ، يغدون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويفرونها عوجاً ، وهم بالأخره هم كافرون . ولا مستند لکفرهم : غير تقليد إلئى كتقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام نشوئهم ، وأولادهم . وعليه درج آباءهم وأجدادهم .

وغير بحث نظري ، صادر عن التعمّر بأذياط الشبه الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلاماً مع السراب . كما اتفق لطائف من الناظار ، في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع الأهواء .

* * *

ولإما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسفراط وبقراط ، وأفلاطون . وأرسطوطاليس ، وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعهم وضاللهم ، في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علمهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم لنفط الذكاء والقطنة ، باستخراج تلك الأمور الخفية وحكاياتهم عنهم أنهم ، مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم ، متذكرون للشائع والتخل ، ويجادلون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

* * *

فلما قرع ذلك سمعهم ، وفاق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجلوا باعتقاد الكفر ، تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وإنحرطاً في سلوكهم ، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء . ظناً بأن إظهار التكاييس في النزوع عن تقليد الحق ، بالشرع في تقليد الباطل ، جمالٌ .

وغلةً منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخيان .

* * *

فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمّل برُك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً . والبله من العوام بعزل عن فضيحة هذه المهاوة ، فليس في سجيتهم حب التكاييس بالتشبه بذوى الصلالات .

فالبلاهة أدفأ إلى الخلاص من فطانة بتراء . والمعنٰى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاً .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، ردًاً على الفلسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقidiتهم ، وتناقض كلامهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوايـل مذهبـهم وعوراتـه ، التي هي على التحقيق مصالحـ العـقـلـاء ، وعـبـرـةـ عـنـ الأـذـكـيـاء ، أـعـنىـ ماـ اـخـتـصـواـ بـهـ عـنـ الجـمـاهـيرـ والـدـهـاءـ ، منـ فـنـونـ العـقـائـدـ وـالـآـرـاءـ .

هـذاـ معـ حـكاـيـةـ مـذـهـبـهـ عـلـىـ وجـهـهـ ليـتـبـينـ هـؤـلـاءـ الـمـلـاـحةـ تقـليـداـ اـنـفـاقـ كـلـ مـرـمـوقـ مـنـ الـأـوـاـلـ وـالـأـوـاـخـرـ ، عـلـىـ الإـيمـانـ بـالـلـهـ وـالـيـوـمـ الـآـخـرـ .
وـإـنـ الـاخـتـلـافـاتـ رـاجـعـةـ إـلـىـ تـفـاصـيلـ خـارـجـةـ عـنـ هـذـيـنـ الـقـطـبـيـنـ الـلـذـيـنـ لـأـجـلـهـماـ بـعـثـ الـأـنـبـيـاءـ الـمـؤـيـدـوـنـ بـالـمـعـجزـاتـ .

وـأـنـهـ لـمـ يـنـدـهـ إـلـىـ إـنـكـارـهـ إـلـىـ شـرـذـمةـ يـسـيـرـةـ ، مـنـ ذـوـيـ الـعـقـولـ الـمـكـوـسـةـ ، وـالـآـرـاءـ الـمـعـكـوـسـةـ ، الـذـيـنـ لـاـ يـؤـبـهـ هـلـمـ ، وـلـاـ يـعـبـأـ بـهـمـ فـيـاـ بـيـنـ النـظـارـ ، وـلـاـ يـعـدـونـ إـلـاـ مـنـ زـمـرـةـ الشـيـاطـيـنـ الـأـشـرـارـ ، وـغـمـارـ الـأـغـبـيـاءـ وـالـأـغـمـارـ .
لـيـكـفـ عـنـ غـلـوـاتـهـ مـنـ يـظـنـ أـنـ التـجـمـلـ بـالـكـفـرـ تقـليـداـ يـدـلـ عـلـىـ حـسـنـ رـأـيـهـ ،
وـيـشـعـرـ بـفـطـنـتـهـ وـذـكـائـهـ ؟ـ إـذـ يـتـحـقـقـ .
أـنـ هـؤـلـاءـ الـذـيـنـ يـتـشـبـهـ بـهـمـ مـنـ زـمـاءـ الـفـلـاسـفـةـ وـرـؤـسـاـهـمـ بـرـاءـ عـمـاـ قـذـفـواـ بـهـ مـنـ جـحدـ الشـرـائـعـ .

وـأـنـهـ مـؤـمـنـ بـالـلـهـ ، وـمـصـدـقـوـنـ بـرـسـلـهـ .

وـأـنـهـمـ اـخـتـطـبـوـاـ فـيـ تـفـاصـيلـ بـعـدـ هـذـهـ الـأـصـوـلـ ، قـدـ زـلـواـ فـيـهاـ ، فـضـلـواـ وـأـضـلـواـ عـنـ سـوـاءـ السـيـلـ .

وـنـحـنـ نـكـشـفـ عـنـ فـنـونـ مـاـ اـخـدـعـواـ بـهـ ، مـنـ التـخـابـيلـ وـالـأـبـاطـيلـ ، وـنـبـينـ أـنـ كـلـ

ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولِّي التوفيق) .

ولَا كان كتاب (تهافت الفلسفة) أكثر تداولاً بين القراء من كتاب (تهافت التهافت) وكل من يقرأ كتاب (تهافت الفلسفة) يطلع بلا شك على هذه العبارة وأمثالها التي تفيد قذح الغزالى في الفلسفة .

قرآن في أذهان الناس أن الغزالى قد دنس شرف العلم بخاطره إيهما بما ليس من العلم في قليل ولا كثير . ألا وهو الشاثم الذى وجهها إلى الفلسفة ، وإلى المخدوعين بالفلسفة ، ولعل الكثيرين منهم ، لعدم إحاطتهم بالكتاب ، وفهمهم الظروف التى أحاطت بالكتاب ، لا يعرفون البواعث التى حملت الغزالى على أن يصنع ما صنع . وقرآن في أذهانهم أيضاً أن الغزالى انفرد بهذا الصنيع دون غيره من الفلسفه ، وإن أضع بين أيديهم نماذج مما وجده ابن رشد للغزالى في كتابه (تهافت التهافت) .

ففي التعليق على قول الغزالى في حق الفلسفة :

(ما ذكرته تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ...) (الخ).

يقول ابن رشد :

(لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء ، والجمهور مع المواص ، كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات ؛ فإن الصناع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزئ بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسون) (٢) ، وهم في الحقيقة الذين يتزلون متزلة المبرسين من العقلاه والجهال من العلماء ، وأهل النظر) (٣) .

ويقول أيضاً ابن رشد ، تعليقاً على نقد الغزالى لرأى الفلسفة في كيفية علم الله :

(الكلام في علم البارى سبحانه ، بذلك وبغيره مما يحرم على طريق الجدال

(١) انظر بقية العبارة في جasicc من ٢١ .

(٢) قال فى القاموس (البرسام بالكسر علة يهنى فيها) أى يصاب صاحبها بالخذيان .

(٣) انظر هذا النص فى المسألة الثالثة من كتاب (تهافت التهافت) لابن رشد .

في حال المراة ، فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي أفهم الجمهور إلى مثل هذه الحقائق ، وإذا خيص منهم في هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ؛ فلذلك كان الموضع في هذا العلم عرماً عليهم ؛ إذ كان الكاف في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقت أفهمهم .

ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعلم الجمهور ، في تفهم هذه الأشياء في الباري سبحانه ، بوجودها في الإنسان ، كما قال سبحانه :

﴿لَمْ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبَصِّرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾

بل وأضطر^(١) إلى تفهم معان في الباري ، بتمثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قوله سبحانه وتعالى :

﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَا لِكُونَ؟﴾

وقوله سبحانه وتعالى :

﴿خَلَقْتُ بِيَدِي﴾

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلقهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجيب أن ثبت في كتاب ، إلا في الكتب الموضعية على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على التحويل البرهاني ؛ إذا كان ذا فطرة فاتحة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس^(٢) .

٩٩٤

فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو منزلة من يسوق السموم أبدان كثير من الحيوانات ، التي تلك الأشياء سموم لها ؛ فإن السموم إنما هي أمور

(١) لا يعجبنا من ابن رشد التبيير ؛ (اضطر) في جانب الله : فإنه إنما يضطر إلى الشيء ، من تضييق به الحيل عن الإتيان بما هو أقرب منه ، وهذا بالطبع أشبه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ولقد يقال : إن ابن رشد يتحدث عن (الشرع) لا عن (الله) ؛ (فاعل) (اضطر) إنما هو (الشرع) لا (الله) .

ولكن الشرع الذي يساق على لسانه النص القرآني كما فعل ابن رشد هنا مرتين ، لا يكون معناه إلا المشرع صاحب هذا النص القرآني ، وليس ذلك إلا آلة سبحانه وتعالى .

(٢) تلكم هي المعاشرة التي يعرف بها كثيرون التي يسمونها « الكتاب الموضعية على الطريق البرهاني » .

مضافة^(١) ؛ فإنه قد يكون سماً في حق حيوان، شيء هو غذاء في حق حيوان آخر.

* * *

وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان ، أعني قد يكون رأى هو سُم في حق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر.

فن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية للناس .

ومن منع النظر مستأله ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سامةً لجميع الناس . وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سُم لنوع من الإنسان ، وغذاء لنوع آخر .

فن سُمي السُّم ، من هو في حقه سُم : فقد امتنع القول^(٢) وإن كان في حق غيره غذاء .

ومن منع السُّم من هو في حقه غذاء ، حتى مات ، واجب عليه القول أيضاً . فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا .

* * *

ولكن إذا تعدى الشرير^(٣) البالاهم^(٤) ، فسُمي السُّم من هو في حقه سُم : على أنه غذاء ، فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه : ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة ، فمثل هذا الكتاب ، وإلا فما كانا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من أكبر المعاصي ، أو من أكبر الفساد في الأرض : وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة .

* * *

وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة ، فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوّة الكلام في هذا الموضوع ، عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التي يجب بها الارتياض .

(١) يعني نسبة .

(٢) أي القصاص .

(٣) يعني الفزالي .

(٤) يعني الفزال .

قبل النظر في هذه المسألة . . .^(١)

هكذا يحكم ابن رشد على الغزالي بأنه : شرير جاهم ، وذنبه عند ابن رشد أنه تكلم في كتابه (سماحت الفلسفية) في مسائل العامة ، هي بالنسبة لهم مهلكة ، ومن حقها أن تصان إلا عن الخاصة . كمسألة علم الله سبحانه وتعالى ، وهل هو زائد على الذات ؟ أو هو عين الذات ؟

وما يقع من نفسي موقع الدهشة والغرابة أن ابن رشد والغزالي يتفقان في المنهج الذي ذكره ابن رشد ، هنا ، وهو أن الأفكار غذاء الأرواح ، كما أن الطعام غذاء الأجسام . وكما أن ما هو غذاء لشخص ، قد يكون سبباً مهلكاً بالنسبة لآخر . فكذلك الأفكار ، فما هو ضروري لفرد ، قد يكون هلاكاً لأآخر . وإذا كان ابن رشد يقول :

(ومن من النظر مستأله ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سوياً لجميع الناس)
ويقول :

(ومن سقى السم من هو في حقه سم ، فقد استحق القود)
فإن الغزالي يتمثل ، في أكثر من موضع ، وفي أكثر من كتاب ، يقول الشاعر :

فن من الجهال علاماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
والغزالي هو الذي يقول :

(صدور الأحرار ، قبور الأسرار)

وهو يعني : (السر) العلم والمعرفة بالنسبة لمن لا يكون أهلاً لها ، كما هو واضح من مساق قوله هذا .

والغزالي أيضاً هو الذي يردد في أكثر من موضع ، وفي أكثر من كتاب من كتبه ، ذلك الأمر :

(خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكتب اللهُ ورسوله ؟)

(١) انظر النص في المسألة السادسة .

والغزال فوق هنا وذاك هو الذي يقول في كتابه (القسطاس المستقيم^(١))

(الناس ثلاثة أصناف) :

عوام : وهم أهل السلامة البليه .

خواص : وهم أهل الذكاء وال بصيرة .

ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

أما الخواص ؛ فإن أعلمهم ؛ بأن أعلمهم المازين القسط ، وكيفية الوزن بها . فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاثة خصال : إحداها : القرىحة النافذة ، والقطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية : خلو باطنهم من تقليد وتعصب للذهب موروث مسموع ؛ فإن المقلد لا يصفي ، والبليد وإن أصفي فلا يفهم .

الثالثة : أن يعتقد في أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

وأما البليه ، وهم جميع العوام ، وهم الذين ليس لهم فطنة انفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة .

كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة .

وأدعو أهل الشغب بالجادلة .

وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة في آية واحدة حيث قال :

﴿أَذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾

فعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم .

وبالموعظة قوم .

وبالجادلة قوم .

(١) وهو يعد الآن ليطبع قريباً إن شاء الله في (دار إحياء الكتب العربية) لأصحابها عيسى البابي وشريكه .

فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضرب بالطفل الرضيع
التغذية بلحם الطير .

وإن المحادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمتزوا منها كما يشمئز طبع
الرجل القوى من الارتفاع بلين الآدى .

وإن من استعمل الجدال ، مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن ، كما
تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوى بخنزير البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو
البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدال ، فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن
كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كاملة ، ولكن في باطنهم خبث وحناد ،
وتعصب وتقليد .

فذلك يعنفهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن
يفقهوه ، وفي آذانهم وقرا .

وإني أدعهم ، بالتلطef ، إلى الحق .

وأعنى بالتلطef أن لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالى
هي أحسن) .

ففي هذا النص ما يدل دلالة واضحة قوية :
على أن الغزالى يرى نفس ما يراه ابن رشد ، من أن استعدادات الناس متفاوتة ،
ومن أنه لا مندوحة من إعطاء كل طبقة منهم ، ما يوافق استعدادها .
وعلى أن :

من يجعلهم ابن رشد أهلا للطريق البرهانى .

لا يختلفون عن يجعلهم الغزالى أهلا لمعالجة الموازين القسط وكيفية الوزن بها .

والغزالى كذلك هو الذى يقول فى كتابه (ميزان العمل)
(المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباهات والمناظرات .

والأخري : ما يسارُ به في التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقد المرء في نفسه مما اكتشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فاما المذهب بالمعنى الأول : فهو نسط الآباء والأجداد ، ومنذهب المعلم ، ومنذهب أهل الباد الذي فيه التشوه .

وذلك مختلف بالبلاد والأقطار .

ويختلف بالمعلمين .

فن ولد في بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، اندرس في نفسه منذ صيامه ، التعصب له ، والنسب عنه ، والنثم لما سواه .

فيقال : هو أشعري المذهب ، أو معتزلي ، أو شفعوي ، أو حنفي .

ومعناه : أنه يتتعصب له ، أى ينصر عصابة المظاهرين بالولاية .

ويحرى ذلك بجري تناصر القبيحة بعضهم لبعض .

المذهب الثاني : ما ينطق به في الإرشاد والتعليم ، من جاء مستفيداً مسربلاً ،

وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل مختلف بحسب المسترشد ، فیناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ،

وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ، ولا منفصل عنه ، لم يلبث

أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به .

فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ،

ويفرح بهم ويشبهم عوضاً وجاء .

وإن احتمل أن يكشف له ما هو الحق المبين يكشف له .

فالمنذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد ، على حسب

ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقد الرجل سراً بينه وبين الله عز وجل . لا يطلع عليه

غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريك في الاطلاع على ما أطلع عليه ، ويفهمه .

وذلك بأن يكون المسترشد ذكيراً ، ولم يكن قد رسم في نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعلق به ، ولم يكن قد انصب في قلبه انصياعاً لا يمكن محوه منه ، ويكون مثاله ككاغد كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يكن إزالته إلا بحرق الكاغد وحرقه .

فهذا رجل فسد مزاجه ويشن من صلاحه ؛ فإن كل ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه بل يحرض على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويختال في دفعه . ولو أصغى غایة الإصغاء ، وانصرف همته إلى الفهم ، لكان يشك في فهمه ، فكيف إذا كان غرضه أن يدفعه ولا يفهمه .
فالسبيل مع مثل هذا أن يسكت عنه ، ويترك على ما هو عليه ، فليس هو أول أعمى هلك بضلالته) .

* * *

هكذا يطرب الغزال في وصف نزايا الشخص الذي يمكن أن يكشف بالحق الصراح ، ويطرب في ذم من يكون على خلاف أوصافه .
والغزال بهذا يكاد يلتقي مع ابن رشد في أن للحق أملا مخصوصين هم الذين يكافشون به مكافحة صريحة ، ومن عددهم لا يعطون إلا القدر الذي يطيقونه فقط .
وربما لا يكون بين الرجلين خلاف في هذا الشأن إلا في جزئية واحدة داخلة في هذا المنهج هي ما أشار إليها ابن رشد في قوله السابق :
(فهو المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلتهم الله على الحقائق)
ولذلك لا يجب أن ثبت لافي كتاب إلامن الكتب المروجعة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم آخر يصيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهاني .) .

* * *

ذلك أن ابن رشد يقرر في هذا النص أن الفلسفة الإلهية يجب أن تسبق بدراسة علوم أخرى على الطريق البرهاني ؛ ولعل ابن رشد يعني بذلك ما عناه غيره من الفلاسفة

الذين خالفهم الغزال وعاب عليهم رأيهم ، حيث يقول في كتابه (تهاافت الفلاسفة) :
 (من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج إذا أورد عليهم إشكال في معرض
 الحاجاج ، قوله : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على
 الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم
 الرياضيات والمنطقيات .

فن يقلدهم في كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم يحسن الفتن به ويقول :
 لا شك في أن علمهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ، لأنني لم
 أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات .

ثم يعيّب الغزال عليهم هذا الشرط قائلاً :
 (أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل – وهو الحساب – فلا تعلق
 له بالإلهيات) .

وكذلك قال الغزال عن المنسوبات ، فهو لا يرى أن الرياضة بأى فرع من
 فروعها ، تعتبر مقدمة ضرورية للإلهيات .
 أما عن المنطق فيقول الغزال :

(نعم قوله : إن المنطقيات لا بد من إحكامها صحيح ، ولكن المنطق ليس
 مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن «الكلام» كتاب «النظر» .
 فغيروا عبارته إلى المنطق هويلاً ، وقد نسميه «كتاب الجدل» وقد نسميه «مدارك
 العقول» ...).

على أن أمر الخلاف في هذه المسألة قد يكون إذا نظرنا إلى أن المنطق إذا
 اعتبر بداية لا بد منها للإلهيات ، فهو ليس بداية بإطلاق ، فلن يستطيع دراسة
 المنطق ولافهم المنطق إلا شخص تمرس بألوان من العلوم من شأنها أن تشحذ الذهن
 وتصقله ، سواء كان ذلك رياضة أو غيرها .

* * *

وعلى هذا يكون ابن رشد والغزال متفقين على التهجم ، الذي يقضى بأنه ليس
 كل شخص أهلاً لأن يكافش بحقائق العلوم الإلهية ، فكيف إذن اختلقاً في
 مسألة (علم الباري سبحانه بناته أو غير ذاته) ؟

فوضعها الغزالى فى كتابه (تماًهـت الفلسفـة) ليجادل بشأنها الفلسفـة ،
ويلـحضر وجهـة نظرـهم بـنـها .
وأنـكـرـ عـلـيـهـ ابنـ رـشـدـ ذـلـكـ وـشـعـ عـلـيـهـ التـشـيـعـ الـذـىـ نـقـلـناـ نـصـهـ فـىـ الـعـبـارـةـ إـلـىـ
اقـبـسـنـاـهـ آـنـهـ ؟

• • •

وأـكـادـ لـأـفـهـمـ وجـهـةـ نـظـرـ ابنـ رـشـدـ فـىـ إـنـكـارـهـ عـلـىـ الغـزالـىـ أـنـ يـعـرـضـ لـمـسـأـلـةـ
عـلـمـ الـبـارـىـ سـبـحـانـهـ بـذـانـهـ أـوـ بـغـيرـ ذـانـهـ فـىـ كـاتـبـ لـهـ يـنـاقـشـ فـيـهـ وجـهـةـ نـظـرـ لـأـيـؤـمـنـ
بـصـحـتـهاـ ،ـ لـمـهـدـ بـذـلـكـ لـعـرـضـ وجـهـةـ نـظـرـهـ إـلـىـ يـؤـمـنـ بـأـنـهـ هـىـ الصـوـابـ ،ـ وـهـوـ بـهـذاـ
الـعـمـلـ لـمـ يـعـدـتـ حـدـثـ جـديـدـاـ ،ـ وـلـمـ يـخـافـ مـنـ الـعـدـمـ إـشـكـالـاـمـ لـمـ يـكـنـ مـوـجـودـاـ ،ـ وـلـمـ
يـثـرـ حـرـبـاـ يـعـكـرـ بـهـ حـيـاةـ كـانـ صـافـيـةـ ؛ـ فـالـمـشـكـلـةـ أـقـدـمـ مـنـ الغـزالـىـ وـأـقـدـمـ مـنـ ابنـ
سـيـنـاـ ،ـ عـرـفـهـ وـعـرـضـ لـهـ فـىـ الـحـيـطـ الـإـسـلـامـيـ ،ـ قـبـلـ ابنـ سـيـنـاـ وـالـغـزالـىـ وـابـنـ رـشـدـ .
الـمـعـتـزـلـةـ وـأـهـلـ السـنـةـ ،ـ وـتـخـاصـمـواـ بـشـانـهـ ؛ـ وـقـدـ كـانـ رـأـيـ الـمـعـتـزـلـةـ هـوـ تـقـرـيـبـاـ الرـأـيـ
الـذـىـ اـعـتـقـدـهـ ابنـ سـيـنـاـ فـيـاـ بـعـدـ ،ـ وـكـانـ رـأـيـ أـهـلـ السـنـةـ هـوـ الرـأـيـ الـذـىـ دـافـعـ عـنـهـ
الـغـزالـىـ ضـدـ ابنـ سـيـنـاـ .

وـسـوـاءـ كـانـ رـأـيـ الـمـعـتـزـلـةـ فـىـ الصـفـاتـ ،ـ نـابـعـاـ مـنـ عـنـدـ أـنـفـسـهـمـ ،ـ أـوـ تـأـثـرـواـ بـهـ
مـنـ الـأـفـكـارـ الـأـجـنبـيـةـ الـتـىـ تـسـرـعـتـ إـلـىـ بـيـتـهـمـ ؛ـ فـقـدـ شـغـلـ النـاسـ فـىـ أـيـامـهـمـ بـالـقـوـلـ
الـكـثـيرـ فـيـهـ ،ـ هـجـومـاـ عـلـيـهـ وـدـفـاعـاـ عـنـهـ ،ـ وـنـشـأـ بـشـانـهـ نـظـرـيـاتـ مـتـعـدـدـةـ .

فـنـ قـائـلـ :ـ إـنـ الصـفـاتـ زـائـدـةـ عـلـىـ الذـاتـ .ـ وـطـاـ وـجـودـاتـ مـسـتـقلـةـ ،ـ فـلـكـلـ
صـفـةـ وـجـودـ زـائـدـ عـلـىـ وـجـودـ الصـفـاتـ الـأـخـرـىـ ؛ـ وـعـلـىـ وـجـودـ الذـاتـ ،ـ وـأـنـهـ لـوـ كـشـفـ
عـنـاـ الـحـيـابـ لـرـأـيـاـ هـذـهـ الصـفـاتـ زـائـدـةـ عـلـىـ الذـاتـ رـأـيـ الـعـيـنـ ،ـ وـهـيـ أـزـلـيـةـ أـبـدـيـةـ .

وـمـنـ قـائـلـ :ـ إـنـهـ كـلـلـكـ إـلـاـ أـنـهـ لـيـسـ أـزـلـيـةـ ،ـ بـلـ خـادـثـةـ .

وـمـنـ قـائـلـ :ـ إـنـهـ لـيـسـ عـيـنـ الذـاتـ ،ـ وـلـاـ غـيرـ الذـاتـ .

وـمـنـ قـائـلـ :ـ إـنـ لـاـشـيـءـ هـنـالـكـ سـوـىـ الذـاتـ .

وـمـنـ قـائـلـ :ـ إـنـ لـاـشـيـءـ هـنـالـكـ سـوـىـ الذـاتـ ،ـ وـالـعـتـبـارـاتـ الـمـبـاهـةـ عـالـمـيةـ
وـقـادـرـيـةـ .ـ إـلـخـ :

• • •

كان كل ذلك ، وغير ذلك ، معروفاً في البيئة الإسلامية قبل الغزالى : فاضت به الكتب ، وعقدت بشأنه المناظرات . فهذا هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب ، ابن الباقلاني المتوفى العام الثالث بعد الأربعين ، أى قبل مولى الغزالى بنصف قرن ، وهذا هو كتابه المسىء (المتهيد) يعرض لمسألة الصفات جملة .

فيبين وجهة نظر أهل السنة في أنها زائدة على الذات .

ثم يخاصم المعتزلة السابقين في نشاطهم على أهل السنة ويرد على وجهه نظرهم الخالفة لوجهة نظر أهل السنة ، فيقول تحت عنوان :

(باب الكلام في الصفات) ضمن كلام طويل ، ما يأتي :

(فإن قال قائل : ولم قلم : إن للقديم تعالى :

حياة ، وعاماً ، وقدرة ، وسمعاً ، وبصراً ، وكلاماً ، وإرادة ؟

قيل له : من قبل أن :

الحي ، العالم ، القادر ، منا ، إنما كان حياً ، عالماً ، قادرًا ، متكلماً ،
مريداً . من أجل أن له :

حياة ، وعلماً ، وقدرة ، وكلاماً ، وسمعاً ، وبصراً ، وإرادة .

وأن هذه فائدة وصفه بأنه :

حي ، عالم ، قادر ، مريد .

يدل على ذلك أن الحي منا . لا يجوز أن يكون
حيًا ، عالماً ، قادرًا ، مريداً .

مع عدم :

الحياة ، والعلم ، والقدرة .

ولا توجد به هذه الصفات ، إلا وجب بوجودها به أن يكون :

حياً ، عالماً ، قادرًا ،

فوجب أنها علة في كونه كذلك .

كما وجب أن تكون علة :

كون الفاعل ، فاعلاً .

والمريد ، مريداً .

وجوده فعله وإرادته ؛ التي يجب كونه :
فأعلا ، مريداً
وجودها :

وغير فاعل مريد
لعدتها .

فوجب أن يكون الباري سبحانه :
ذ حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة ، وكلام ، وسمع ، وبصر .
وإنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات ، لم يكن :
حيّا ، ولا عالما ، ولا قادرًا ، ولا مريدا .

لأن الحكم العقلي الواجب عن علة ، لا يجوز حصوله لبعض من هو له مع
عدم العلة الموجبة له ، ولا لأجل شيء يخالفها ؛ لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة
الحكم (١١) .

ويسترسل الإمام الباقياني ، فيذكر فصولا أخرى ، يعرض فيها أوجه نظر جديدة
لإثبات هذا الأمر الذي أتبته في هذا الفصل ، وهو زيادة الصفات على الذات ،
كما هو مذهب أهل السنة .

وبعد أن يطمئن الباقياني ؛ إلى تصويب وجهة نظرهم ، يعرض لوجهة نظر
المخالفين من المعتزلة .

فيقول :

(باب الكلام في الأحوال على مذهب أبي هاشم)
وبعد أن يناقش الباقياني في هذا الفصل نظرية الأحوال . وهي أحد أوجه
تفسير زيادة الصفات على الذات يتخل إلى مسألة العلم ، وهي المسألة التي ثار
ابن رشد ثورته العارمة بسبها على الغزالى ؛ ورماه من أجلها بأنه (شرير جاهل) لأنه
جادل بشأنها في كتاب . فيقول الإمام الباقياني :

(شبهة لهم في نفي العلم)

(١) كتاب التمهيد من ١٥٢ نثر بذة التأليف والترجمة والنشر .

وتحت هذا العنوان يقول :

(يقال لهم— يعني للمعتبرة — ما)^(١) أنكتم أن يكون الله سبحانه علِّمَ به عَلَيْمَ ؟ فإن قالوا : لأنَّه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضاً حادثاً ، وغير إله ، وحالاً فيه ، وغير متعلق بمعلومين ، على سبيل التفصيل ، وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون مما له ضد ينفيه .

لأنَّ كل علم عقلناه ثبت العالم به في الشاهد المعمول ، فهذه سببه .

ولإثبات علم على خلاف ما ذكرناه ، قول لا يعقل ، وخروج عن حكم الشاهد والمعمول .

وذلك باطل باتفاق .

قيل لهم : ولم زعْمُت أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود محال ؟
وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم ؟
فلا يجدون في ذلك متعلقاً .

• • •

ويقال لهم : ما أنكتم أن على اعتلالكم من استحالة :
وجود إنسان : لا من نصفة ؟
وطائر لا من بيبة ؟
وبيبة لا من طائر ؟
وفاعل فعل الأجسام ؟

لأنَّ ذلك أجمع بما لم يوجد ويعقل في الشاهد . وهذا لحق بالدلهر .

ويقال لهم : فأحالوا حيناً عالماً قادراً لنفسه ؛ لأنكم لم تجدوا ذلك في الشاهد .

• • •

ثم يقال لهم : فما أنكتم على اعتلالكم أن لا يصح كون صانع العالم ، جل ذكره : عالماً ؟ لأن العالم في الشاهد والمعمول ، وكل ما أثبتناه عالماً ، في شاهدنا ، لا يكون إلا جسماً محدثاً ، متغيراً ، حاملاً للأعراض ، ممتلكاً ، متغيراً ، ومتبعداً ،

(١) أي لم إنكاركم أن يكون ... الخ .

ومضطراً أو مستدلاً .

ولابد أن يكون ذا قلب ورطوبة ، وأن لا يكون الله سبحانه شيئاً موجوداً ؛
لأن الشيء المعمول لا يخرج عن أن يكون جسماً ، أو جوهرًا ، أو عرضاً .
فإن مروا على ذلك ، تجاهلوا وتركوا التوحيد .
 وإن أبوه ، تركوا تعليقهم بمجرد الشاهد والوجود .

* * *

فإن قالوا : ليس علة كون العالم عالماً ، ما وصفتم ، ولا حده ، ولا معنى كونه
عالماً ، أنه جسم أو ذو قلب ، أو مستدل أو مضطراً .
قيل لهم : فكل ذلك ليس علة كون العلم عالماً ، ما وصفتم ولا حده ، ولا معنى
كونه عالماً أنه محدث ، عرض ، غير العالم وحال فيه ، واستحالة تعلقه بمعلمين ،
 وأنه ضرورة أو استدلال ، لأنه قد يشركه في جميع هذه الأوصاف ما ليس بعلم ؛
لأن الحركة لا تتعلق بمعلمين ، وتقع اضطراراً ، أو اكتساباً ، وهي عرض محدث
غير العالم ، وليس من العلم بسيط .
فجاز لذلك إثبات علم على خلاف صفة ما ذكرتم ، كما جاز ذلك في الشيء
والعالم .

* * *

ثم يقال لهم : فإن كنتم على الشاهد تعتمدون وعليه تعولون ؛ فأوجبوا إذا كان
الباري سبحانه عالماً ، أن يكون ذا علم . وهذا أوجب ؛ لأنه غير منتفض من أحد
طرفيه ؛ لأن كل عالم بذاته فهو ذو علم ، وكل ذي علم ، فهو عالم .
وليس كل محدث عرضاً غير العالم ، وحالاً في قلب ، وما يستحيل تعلقه
بمعلمين ، على وجه التفصيل ، فهو علم .

فإن جاز إثبات علم ليس بذاته عالم ، وإن كان ذلك خلاف المعمول ، جاز
أيضاً إثبات علم ، ليس بعرض محدث حال ، غير العالم . وإن كان ذلك خلاف
المعروف في الشاهد والوجود .

وإن هم قالوا : هذه الأوصاف هي شروط في كون العلم عالماً وليس بعلة
لكونه عالماً ، ولا حدّا له .

قيل لهم : لم قلتم ذلك ؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا ، إلا بأنهم لم يجدوا علمًا ينفك من ذلك .

فيقال لهم : فما أنكرتم أيضًا أن يكون جميع ما عارضناكم به في العالم ، من شروط كونه عالما ، وإن لم يكن من حده ، ولا معنى وصفه أنه عالم ، ولا من علة كونه عالما . بدلاً أنا لم نجد ولم نعقل بيتنا إلا كذلك) .

* * *

ثم يقول الباقلانى :

(شببة أخرى لهم)

فإن قالوا : فإن كان الباري سبحانه ذا علم ، لم يزل به عالما ، لوجب أن يكون قد يعلم لنفسه .

ولو كانوا قد يعلمون لأنفسهما ، لوجب :

أن يكونوا مثليين مشتبهين .

وأن يكون العلم إلهًا حيًّا ، قادرًا ، عالماً بنفسه .

وأن يكون العالم صفة غير حي^(١) ، ولا عالم ، ولا قادر ، ولا قائم بنفسه ، من حيث أشبه ما هذه صفتة .

فلما فسد ذلك فسد أن يكون له علم .

فيقال لهم أولا : لم قلتم إن المشركين في صفة واحدة من صفات النفس ، يجب أن يكونوا مثليين ؟ فإنما لكم في ذلك خالقون :

ثم يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه في ذلك صحيحًا ، أن يكون السواد والبياض ، مشتبهين من حيث كانوا خلافين ، غيرين لأنفسهما ، وكان وصفهما بذلك متساويا ؟

فلا يجدون لذلك مدعا .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان ما قلتموه واجبا ، فما أنكرتم أن يكون الإنسان مثلا

(١) أي يكون العلم نفسه عالما ؛ حيث إنه أصبح مثلاً الباري ، والعلم غيري ، فيكون العلم صفة غيري فيقال لنغيره المي : عالم . وفـ الكلام نظر فـ تـ أـ حـ مـ لـ ، ولـ فـ الصـ تـ عـ رـ يـ فـ يـ .

لعلمه ؟ إذ كانوا محدثين لأنفسهم؟

فإن قالوا : ليس المحدث عندنا محدثاً لنفسه ، بل محدث ، لا لنفسه ،
ولا لعنة . فلم يجب ما سأله عنه .

قيل لهم : فما أنكرت أيضاً أن يكون كل قديم وصف بالقدم ؟ من صفة وموصوف
فإنه قديم لا لنفسه ولا لعنة ، فلا يجب بذلك تماطل القديعين ؟

فإن قالوا : إنما وجب أن يكون القديم قدّيماً لنفسه ، لأن نفسه لا تعلم إلا
قدّيماً .

قال لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه : إن السواد والبياض شيتان غيران خلافان ،
لوانا ، عرضان لأنفسهما ؛ لأنهما لا يعلمان إلا كذلك .

وقولوا أيضاً : إن كل واحد منها واحد لنفسه ؛ لأن نفسه لا تعلم إلا واحدة .
فإن مروا على ذلك قيل لهم : فما أنكرتم من وجوب تماطلهما ، إذا كانوا مشركين
في هذه الأوصاف لأنفسهما ؟ ولا يحيص لهم من ذلك .

وإن أبوه وقالوا : إن هذه الأوصاف جارية على السواد والبياض ، لأنفسهما ،
ولا لعنة ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا عليها .

قال لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون القديم وعلمه ، قدّيعين لا لأنفسهما ولا لعنة ،
وإن لم تعلم أنفسهما إلا قدّيعين . ولا فضل لكم في ذلك .
و فيه مقوط ما عولوا عليه) .

ثم يقول الباقلانى :

(شبة أخرى لهم

وإن قالوا : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم ، أنه لو كان
له علم - لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها .
ولو كان كذلك لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا ؛ لأن العلمين إنما
يجب تماطلهما لتعلقهما بمعلوم واحد على وجه واحد .

فلما لم يجز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إن طريق العلم بتأمل العلمين المحدثين هو أن يكون متعلقاً بهما

واحداً ، على وجه واحد ؟ أباضطرار علمت هذا ؟ أم بنظر واستدلال ؟

فإن قالوا : باضطرار ، أمسك عنهم ، أو أقاب الكلام عليهم في منع تماثل ما هذه ميبله ، وادعى فيه علم الاضطرار .

وإن قالوا : بنظر ، قيل لهم : وما هو ؟

فإن قالوا : هو علمنا بتماثل كل علمين من علومنا ، إذا كان متعلقهما واحداً ، على وجه واحد .

قيل لهم : وما في هذا من الدليل ؟ وما أنكرتم أنهما لم يتأثلا بهذه العلة ، ولكن لأنفسهما فقط ؟

ومن حيث علم أنه لا صفة جازت على أحد هما ، إلا وهي جائزة على الآخر ، ولا صفة وجبت للأحد هما إلا وهي واجبة للآخر .

وليس كذلك سهل علم القديم وعلم الحديث .

* * *

ثم يقال لهم : لو كان جهة العلم بتماثل ما له تعلق بغیر أن يكون متعلقهما واحداً ، على وجه واحد ؛ لوجب أن تكون الإرادة والقدرة المتعلقةان بالشيء الواحد المقدور ، والمراد على وجه الحدوث مماثلين متعلقهما بمعنى واحد على وجه واحد . فلما بطل هذا من قولنا ، وقولكم ، بطل اعتباركم الذي إليه امتنتم .

ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا ، إذا كان القديم سبحانه عالم لنفسه ، وبنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأنها متعلقة بالمعلومات ، كتعلق علومنا بها . فلما لم يجز ذلك ، لم يجز أن يكون عالماً بنفسه .

فإن قالوا : نحن لا نقول : إنه عالم بالمعلومات بنفسه ، على أنه بنفسه يعلمهها ، وأن المعلومات متعلقة بها .

ولئما نريد بذلك أنه عالم بها ، لا لمعنی يقارن نفسه .

فغيرنا عن هذا المعنی بأنه عالم بنفسه ،

قيل لهم : وكذلك نحن لستنا نريد بقولنا : إن القديم تعالى يعلم المعلومات بنفسه علمه ، أن علمه آلة له ، ومتصل بالمعلومات تعلق الجبل بالجبل ، والجسم بالجسم .

وإنما نعني بقولنا : إنه يعلم المعلومات بنفس علمه ، أنه يعلمها لا لمعنى يقارن العلم .

فغيرنا عن ذلك ، بأنه يعلم بنفس العلم .

وكذلك كل شيء قلنا فيه : إنه موصوف بما وصف به لنفسه ، إنما نعني به أنه موصوف به ، لا لعلة ، فلم يجب ما قلنا .

• • *

ثم يقال لهم : إن كان معنى أن الباري عالم بنفسه ، أنه عالم لمعنى يقارن نفسه ، فيجب أن يكون :

الحدث محدثاً لنفسه .

والشيء شيئاً لنفسه .

لأنه حدث لا لعلة .

وشيء لا لعلة .

وكذلك يجب أن يجعلوا كل وصف يستحق لا لعلة ، مستحضاً لنفس الموصوف

به .

وهذا ترك قوله بأوصاف تستحق لا نفس ولا لعلة .

فإن قالوا : لا يجب ، إذا علم الباري مباحثاته المعلومات بنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأن تعلق نفسه بالمعلومات تعلق العالمين ، وتعلق العلم بها تعلق العلوم .

قيل : هذه حيرة ، وقلة دين ، وإيثار التخلص .

وذلك أن كون العالم عالماً بالمعلومات بعلمه ، هو عندنا وعندكم يعني كونه عالماً بالمعلومات بنفسه ، لو ثبت أنه عالم بنفسه .

وكونه عالماً بعلمه ، لا يختلف ولا يتزايد ، فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالماً بالمعلومات ، مماثلاً ؛ إن كانت نفسه ، وإن كانت علة لا يقال هي نفسه ، من علم أو حال ، متساوية مماثلاً ؛ لأن المعتبر في ذلك ، يكون العالم عالماً ، على حد متساو . ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية .

قولكم بعد هذا : إن نفس الباري مباحثاته تعلق بالمعلوم تعلق العالمين ، ونفس

العلم تتعلق تلك العلوم ، تخلط وإبهام ، أن كون العالم عالماً بالمعلوم ، تارة بنفسه ، وتارة لمعنى مختلف .

فإذا لم يجز ذلك ، لم يكن لما قلتموه ، مخصوص ولا معنى معقول .
ولا جواب لهم على ذلك) .

• • *

ثم قال الباقلانى :

(شبيهة أخرى :

(فإن قالوا : الدليل على أنه لا علم لله سبحانه ، أنه لو كان له علم ، لم يخل من أن يكون مثلاً للقديم تعالى ، أو مخالف له .

فإن كان مماثلاً له ، وجب أن يكون ربّاً إلهًا قادرًا ، ك فهو .
وهذا كفر من قائله .

وإن كان مخالفاً له ، وجب أن يكون غير إله ، وأن يكون معه في القدر غير له .
وذلك باطل باتفاق .
فوجب أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إنه لا بد أن يكون علمه ، إذا ثبت ، موافقاً له أو مخالف؟
وما أنكرتم أن يكون مخالفاً ، أن يقال فيها ليس بغيرين ، إنهم متفقان أو مختلفان ،
كما يستحبيل أن يقال : إن الباري جل اسمه ، مثل الأشياء كلها ، أو مخالف
لها كلها .

وكما يستحبيل أن يقال ذلك :
في الآية من السورة .
والبيت من التصعيدة .
والجزء من الجملة .
والواحد من العشرة .

من حيث انتحال أن يكون أحد المذكورين ، هو الآخر ، أو غيره ؟
فما الذي به تدفعون هذا ؟

• • *

ثم يقال لهم : إن أردتم بقولكم : إن علم القديم سبحانه مخالف له ، أنه غير له . وأنه من جنس ، والباري سبحانه من جنس غير جنسه ، كما يقال ذلك في السواد والبياض .

فذلك مجال ؛ لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ، ليس بغير له ، من حيث لم تجز مفارقتة له بزمان ، أو مكان ، أو الوجود ، أو العدم . وقد ثبت أن معنى الغيرين ، وحقيقة وصفهما بذلك ، أنه مجاز افتراهما على أحد هذه الثلاثة الأوجه .

* * *

وكذلك فقد دل الدليل على أن القديم سبحانه ، وعلمه ، ليس بجنسين ، ولا مختلفين ، ولا متفقين .

وإن عنيتم بخلاف القديم سبحانه ، لعلمه ، بعْدَ شبهه منه ، وأن لا يسد مسلده ، ولا ينوب مثابه ، ولا يستحق من الوصف ما يستحق ، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه .

فهذا صحيح في المعنى ، وإن كانت العبارة متنوعاً منها ، لا تجوز باتفاق ، أو سمع ، أو دليل أوجب ذلك ، إن قام عليه)١١(.

* * *

هكذا خاض القوم في صفات الله ، بعامة ، وفي صفة العالم بخاصة . ويجادل أهل السنة فيها المعتزلة ، وجادل المعتزلة فيها أهل السنة ، وصاغوا جلطم هذا مناظرات شفهية تعدد لها الحلقات تارة ، وصاغوه كتباً تقرأ تارة أخرى . ولم يضفيوا بساع هذه المناظرات على من تدفعه دوافع حب الاطلاع إلى سماعها ، ولا بقراءة كتبهم هذه على من يرغب في الاطلاع عليها .

وأصبح رأى أهل السنة في هذه المسائل ، ورأى المعتزلة فيها ، جزءاً من الثروة العلمية المطروحة للدرس والبحث والتعلم والتعاميم .

فهذا هو الباقلاني يعرضها على الراغبين في معرفتها دون خدر أو مواربة ، في كتاب يقدمه لكل راغب في البحث والدرس .

(١) المرجع السابق من ١٥٥ .

ولم يكن الباقلاني بداعاً في هذا ، فهذا إمام الحرمين الجوهري ، يعرض لنفس هذه المسائل ، ويعالجها في أسلوب لعله أعمق من هذا ، وأكثُر منه استيعاباً ، وكتابه الإرشاد واحد من كتبه الكثيرة التي عالج فيها هذه المسائل .

فالغزالى إذ يعرض هذه المسائل في كتابه (تهافت الفلاسفة) يناقش الفلاسفة فيما يراه غير صحيح ؛ من آرائهم ، لم يفتش سرّاً كان مكتوماً ، ولم يدع أمراً كان القوم يحرضون على أن يظل مصوناً . إنه لم يفعل أكثر مما فعل الباقلاني والجوهري ، مع خصومهم في هذا الأمر من المعتزلة .

* * *

ولست أقصد من هذا أن أروج لهذا النوع من الجدل ، حول موضوع له من القداسة والبعد عن متناول عقول البشر ، ماله ... كلاماً ، فأنا من يؤمنون أن البحث في حقيقة ذات الله ، وحقيقة صفاتاته ، فيه مجازرة للحدود التي رسماها لنا هادينا ومرشدنا ، مسیدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله :

(تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا).

وفيه ، فضلاً عن ذلك ، بذل لشيء غير قليل من العناء طبعاً في معرفة ما لا سبيل إلى معرفته معرفة تفصيلية .

ولعل ابن رشد نفسه يعترف بأن الوصول إلى آراء عقلية تفصيلية في هذا المجال أمر عزيز المنازل ؛ إنه يقول في المسألة السادسة من كتابه (تهافت التهافت) :

(إن الأقاويل البرهانية — يعني في العلم الإسلامي — قليلة جداً ، وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من صائز المعادن .

والدر الحالص ، من صائز الم gioaher).

ويجيئني في هذا المقام ما يرويه (الحلال الدواني) في شرحه على العقائد الفضدية عن بعض الأصفياء^(١) :

(عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادةها ، وأمثالها ، مما لا يدرك — أي يعلم علمًا تفصيليًّا — إلا بالكشف — أي بإعلام الله عن طريق الوحي أو الإلهام — ومن

(١) من ٣٣٣ الجزء الأول من كتاب (الشيخ محمد عبد عبده بين الفلسفه والكلامين) نشر دار إحياء الكتب العربية لأصحابها هيئه الباب الحلي وشركاه .

أستدله إلى غير الكشف : فإنما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده ، بحسب النظر الفكري) .

• • *

ولأرجع إلى ما كنت بسيطه ، فأقول :

لست أقصد إلى أن أروج لهذا النوع من الجدل ، إنما أقصد أن أبين الواقع التاريخية ، فالبيئة الإسلامية ، كانت قبل مولد الغزالى ، وفي عهده ، ميداناً لصراع فكري عنيف حول هذه المسائل التي عرض لها الغزالى فيما بعد في كتابه (تَهَافُتُ الْفَلَاسِفَةِ) صراعاً ثار نفعه ، وارتفع عجاجه ، وصارت دراسته جزءاً من الثقافة العامة المبنولة لأبناء العصر جميعاً ، وقد رأينا طرقاً من ذلك ثنا اقتبسنا ، من كتاب (التمهيد) للباقلاني ، الذي يصور لنا من هذا الصراع بين الأشاعرة ، والمعزلة .

* * *

وقد نزل فلاسفة أنفسهم ميدان هذا الصراع ، وقد جال فيه ابن سينا وصال و تعرض — بين ما تعرض — لمسألة الصفات بعامة ، ومسألة العلم بخاصة ، تعرضاً أعمق وأخصب من تعرض الإمام الباقلاني ..

ولكي تكون هذه الدعوى مؤيدة بال Shawāhid al-mādiyah ، أضع بين يدي القاري طرقاً من صنيع ابن سينا في هذا المجال ، وهو من توف قبل مولد الغزالى بنحو عشرين عاماً .

وسوف لا أختار هذا الطرف من كتابه (الإشارات والتنبهات) حتى لا يقال إن هذا الكتاب قد وضعه ابن سينا للم الخاصة ، وأوصى أن يحال بيته وبين غيرهم من عامة المتعلمين ، بل سأختار هذا الطرف من كتابه (الشفاء) الذي يعتبر بحق الموسوعة السينية الكبرى ، التي أقامها ابن سينا مأدبة علمية يجتمع حولها كل راغب في المعرفة ؛ كما أشار إلى ذلك هو نفسه في مقدمتها .

وما جاء فيها بخصوص موضوع علم الله بنفسه وبيانه فيها قوله :

(فصل : في أنه تام وخير ، ومفيد كل شيء بعده ، وأنه حق ، وأنه عقل محسن ، ويعقل كل شيء ، وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ،

وكيف يعلم البزميات ، وعلى أي وجه لا يجوز أن يقال :
يدركها)^(١) .

(فواجب الوجود تام الوجود ؛ لأنه ليس شيء من وجوده ، وكالات وجوده ،
قاصر عنده .

ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره ،
مثلاً الإنسان ؛ فإن أشياء كثيرة من كالات وجوده قاصرة عنده .
وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره .

بل واجب الوجود فوق التام ؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط ، بل كل
وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده ، ولو ، وفائقه عنده .

• • *

واجوب الوجود بذاته خير مخصوص .

والخير بالجملة ما يتשוקه كل شيء .

وما يتשוקه كل شيء هو الوجود ، وكمال^(٢) الوجود من باب الوجود .

والعدم ، من حيث هو عدم ، لا يتשוק إليه ، بل من حيث يتبعه وجود ،
أو كمال للوجود .

فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود .

فالوجود خير مخصوص ، وكمال مخصوص .

فالخير بالجملة هو ما يتשוק كل شيء في سنه ، ويتم به وجوده .

والشر لا ذات له ، بل هو إنما عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال الجوهر .
فالوجود خيرية .

وكمال الوجود خيرية الوجود .

والوجود الذي لا يقارنه عدم — لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ،
بل هو دأباً بالفعل — فهو خير مخصوص .

(١) من ٣٥٥ (الشفاء) قسم (الإلهيات « ٣ ») نشر الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
لسنة ١٣٨٠ هـ .

(٢) في الأصل (أو كمال) .

والممكن الوجود بذاته ، ليس خيراً محسناً ، لأن ذاته بذاته ، لا يجرب له الوجود بذاته ، فذاته تحتمل العدم .

وما احتمل العدم بوجه ما ، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والتقص . فإذاً ليس الخير المحسن إلا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضاً : خير ، لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها . وقد يبان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ، ولكن كمال وجود ، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر . وكل واجب الوجود ، فهو حق ؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له .

فلا أحق إذن من واجب الوجود .

• • •

وقد يقال : حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً .

فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون :

الاعتقاد بوجوده صادقاً .

ويع صدقه دائمًا .

ويع دوامه : لذاته ، لا لغيره .

ومائر الأشياء ؛ فإن ماهيتها كما علمت ، لا تستحق الوجود ، بل هي في نفسها ، وقطع إضافتها إلى واجب الوجود ، تستحق العدم .

فلذلك هي^(١) كلها في نفسها باطلة .

وبه حقة .

وبالقياس إلى الوجه الذي يليه ، حاصلة .

فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه .

فهو أحق بأن يكون حقّاً .

• • •

وواجب الوجود عقل محسن ؛ لأنه ذات مقارنة للمادة من كل وجه . وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء ، هو المادة وعلاقتها ، لا وجوده .

(١) فـ الأصل بدون كلمة (هي) .

وأما الوجود الصوري ، فهو الوجود العقلي ، وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء ، صار للشيء به عقل .

والذى يعتدل نيله هو عقل بالقوة .

والذى ناله بعد القوة ، هو عقل بالفعل ، على سبيل الامتناع .
والذى هو له ذاته ، هو عقل بذاته .

• • •

وكذلك هو معقول محض : لأن المانع للشيء أن يكون معقولا ، هو أن يكون في المادة وعلاقتها ، وهو المانع من أن يكون عقلا .

وقد تبين لك هذا ، فالبرىء عن المادة والعلاقة ، المتحقق الوجود المفارق ، هو معقول لذاته .

ولأنه عقل بذاته .

وهو أيضاً معقول بذاته .

فهو معقول ذاته .

فذاته عقل ، وعاقل ، ومعقول .

لا أن هناك أشياء كثيرة ؛ 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 .

فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء .

والعقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء ، ولشيء من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقاً ، والشيء مطلقاً أعم من هو أو غيره .

فالأول (١) : 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 التي لشيء هو ذاته .

ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته .

* * *

وكل من تفكك قليلاً علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً .

وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر ، أو هو .

بل المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً ، لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر ، أو هو .

بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك .

* * *

وبين أنه من الحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ؛ ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد ، أن في الأشياء شيئاً متحركاً عن ذاته ، إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه .

ولم يكن نفس تصور الحراك ، والتحرك يوجب ذلك ؛ إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء محرك مطلقاً ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

* * *

وكذلك المضادات تعرف اثنينيتها ، لأمر ، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن ؛ فإذا نعلم علمأً يقينياً أن لنا قوة نعقل بها الأشياء .

فإما أن تكون القوة التي نعقل بها هذه القوة ، هي هذه القوة نفسها .
ف تكون هي نفسها ، تعقل ذاتها .

أو تعقل ذلك قوة أخرى ، فيكون لنا قوتان :

قوة : تعقل الأشياء بها .

قدرة : تعقل بها هذه القوة .

ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل .

فقد بان أن نفس كون الشيء معقولاً ، لا يوجب أن يكون معقولاً لشيء ذلك الشيء آخر .

* * *

وبهذا يتبيّن أنّه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شئ 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 أيضًا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها .

* * *

فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً ، لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ، ولا اثنين في الاعتبار أيضًا ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن ماهية مجردة لذاته ، وأنه ماهية مجردة ذاتها لها .

وهبنا تقديم وتأخير في ترتيب المعانى . والغرض الحصول شئ واحد بلا قسمة .
فقد بان أن كونه عاقلاً ومعقولاً ، لا يوجب فيه كثرة البتة .

* * *

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته :
إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقويمها بالأشياء .
إما عارض^(١) لها أن تعقل .

فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال .
ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو محال .
ويكون له حال لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، نيكون لغيره فيه تأثير .
والأسصول السالفة تبطل هذا ، وما أشبهه .

* * *

ولأنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .
وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها .
وال الموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ، و بتوسط ذلك باشخاصها .

* * *

ومن وجہ آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً ملده المتغيرات ، مع تغييرها ، من

(١) فالأصل (عارض) وهو خطأ عربية ؛ لأن هذه الكلمة نمت سبي ، والنعت السبي لا يتبع المنسوب في التذكير والتأنيث .

حيث هي متغيرة ، عقلا زمانياً مشخصاً ، بل على نحو آخر نبيه ؛ فإنه لا يجوز أن يكون

تارة يعقل عقلا زمانياً منها : أنها موجودة غير معروفة .

وتارة يعقل عقلا زمانياً 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 :

إن عقلت بالمالية الخبردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، لم تعقل بما هي فاسدة .

وإن أدركت بما هي مقارنة مادة ، وعارض مادة ، وقت ، وتشخيص ، لم تكن

معقوله ، بل محسومة أو متخلية .

* * *

ونحن قد بينا في كتب أخرى أن :

كل صورة محسومة

وكل صورة خيالية .

فإنما تدرك من حيث هي محسومة أو متخلية ، باللة جزئية .

* * *

وكذا إثبات كثير من الأفعال للواجب الوجود ، نقص له ؛ كذلك إثبات
كثير من التعلقات .

بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي .

ويع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الأرض .

وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريبة .

* * *

وأما كيفية ذلك ؛ فالأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل
أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .

ولاشيء من الأشياء إلا وقد صار من جهة ما ، بسببه ، وقد بينا هذا .
فتكون هذه الأسباب يتؤدي بتصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

* * *

وال الأول يعلم الأسباب و مطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما يتؤدي إليها ، وما بينها من الأزمات ، وما لها من العوادات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذا ؛
فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كثيرة ، أى من حيث لها صفات .
وإن تخصصت بها شخصاً ، فالإضافة إلى زمان متخصص ، أو حال
متخصص ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً منزلتها ، لكنها تستند إلى
مبدئي كل واحد منها نوعه ، في شخصه ، فتستند إلى أمور شخصية .
وقد قلنا : إن هذا الاستناد قد يجعل لشخصيات رسمياً ووصفاً مقصوراً عليها .
فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضاً ؛ كان للعقل إلى
ذلك المرسوم سبيل ؛ وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه ، لا نظير له ،
ككرة الشمس مثلاً ، أو كالمشرى .
وأما إذا كان النوع منتشرأ في الأشخاص ، لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء
إلا أن يشار إليه ابتداء ، على ما عرفت .

* * *

ونعود فنقول : كما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنك تعلم كل كسوف ،
وكل اتصال ، وكل انفصال ، جزئي ، يكون بيته ، ولكن على نحو كل .
لأنك تقول ، في كسوف ما : إنه كسوف يكون بعد زمان ، وحركة ، يكون
لكتها من كذا شهائياً نصيفياً ، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كلها .
ويكون بيته ، وبين كسوف مثله ، سابق له أو متاخر عنه ، مدة كلها .
وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا تقدر عارضاً من عوارض تلك
الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كلياً .
لأن هذا المعني قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة ، كل واحد منها يكون
حاله تلك الحالة .
لكنك تعلم ، لحجة ما ، أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بيته .

وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه من قبل .
 ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يجز أن تحكم في هذا الآن ، بوجود هذا الكسوف
 أولاً وجوده ، إلى أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية .
 وتعلم ما بين هذا المشاهد ، وما بين ذلك الكسوف من المدة .
 وليس هنا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية ، صفتها صفة ما شاهدت
 وبيتها وبين الكسوف الثاني الجزيئي كذا .

فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النحو من العلم ، ولا تعلمه وقت ما يشك
 فيه : أنها هل هي موجودة . بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار
 إليه ، حتى تعلم حال ذلك الكسوف .

* * *

فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية ، فلا مناقشة معه ؛
 فإن غرضنا الآن في غير ذلك . وهو في تعريفنا أن الأمور الجزيئية كيف تعلم وتدرك
 علمًا وإدراكاً يتغير معهما العالم .

وكيف تعلم وتدرك علمًا وإدراكاً لا يتغير معهما العالم ؟
 فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت .

أو لو كنت موجوداً دائماً ، كان لك علم لا بالكسوف المطلق ، بل بكل
 كسوف كائن ، ثم كان وجود ذلك الكسوف و عدمه ، لا يغير منك أمراً .
 فإن علمت في الحالين يكون واحداً ، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا ،
 ويكون بعد كذا ، وبعده كذا .

ويكون هذا العقد منك صادقاً ، قبل ذلك الكسوف ، ومعه ، وبعده .
 فاما إن أدخلت الزمان في ذلك ، فلماست في آن مفترض :
 أن هذا الكسوف ليس بموجود .
 ثم علمت في آن آخر : أنه موجود ... إلخ .

* * *

ومعكداً ، قبل أن أتني المقدمة اضطررت أن أقدم الكتاب للطبع بسبب

سفر طارئ ظننت أن لن يتيسر معه المضي في إتمام المقدمة — كان إلى بلاد المغرب الأقصى — وهاهذا الكتاب يعاد طبعه وأنا في سفر آخر — إلى بلاد السودان — ولا تسمح الظروف وأنا فيه بإتمام المقدمة أيضاً ؛ ولست أدرى ماذا عسى أن تكون الظروف يوم يحتاج الكتاب لإعادة طبع مرة ثالثة ؟ لامناص من تفويض الأمر لمن يملك الأمر .

سلیمان دنيا

المسائل الإلهية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبعد حمد الله الواجب ، والصلة على جميع رس勒ه وأنبيائه ، فإن الغرض في هذا القول ، أن نبين مراتب الأقوال المثبتة^(١) في كتاب [الهافت] لأبي حامد ، في التصديق والإقناع ، وصور أكثرها عن رتبة اليقين والرهان .

المسألة الأولى في إبطال قولهم بقدم العالم

[١] - قال أبو حامد : حاكياً لأدلة الفلسفه في قدم العالم :

(١) وما يتبيني المبادرة بالإشارة إليه في هذا المقام أن النزال في كتابه (تهاوت الفلسفه) قد جدد الحديث من كتابه ، بما يمكن رده إلى أصلين الذين :

الأول ما يرجح إلى تحديد موضوع النزاع بينه وبين الفلسفه ، وهو في هذا يقول :

[لعلم أن الخلاف بينهم - يعني الفلسفه - وبين غيرهم من الفرق ، ثلاثة أقسام :

قسم : يتعلق النزاع فيه بالغط مجرد ، كتسميم صالح العالم جوهراً . . . ولستنا نخوض في إبطال هذا . . .

القسم الثاني : ما لا يصدمنا بهم في أصول الدين . . . وهذا الفن أيضًا لستنا نخوض في إبطاله . . .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، وبيان خطر الأجساد والأبدان ، وقد أذكروا جميع ذلك . . . فهذا الفن ونظائره هو الذي يتبيني أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه] انظر المقدمة الثانية . وهذا يعني في صراحته أن النزال إنما يتنازع الفلسفه فيما صادموا فيه أصول الإسلام ، لا نصوص الإسلام .

وفرق بين النص والأصل ؛ فإن النص عبارة قبلة التأويل ، وقد قرر النزال - في نفس المقدمة المشار إليها آنفًا - أن النص إذا خالف صريح العقل يجب تأويله .

أما الأصل : فهو المبدأ الذي لا سبيل إلى التخلص منه إطلاقاً ، كامتقاد وجود الله ، وبيعة الرسل ، والبعث بعد الموت ، والمسؤولية والجزاء ؛ فإن هذه أصول في الإسلام ، لا سبيل إلى التخلص عنها بحال . فخلافة الفلسفه لأصول الإسلام ، هي - بمقتضى تصرير النزال السابق - موضوع النزاع بينه ، وبين الفلسفه .

ل لكن هل التزم النزال هذا الموضوع الذي جدده مجالاً للنزاع ؟

إن الناظر ، حتى في الفهرين الذي وضعه النزال نفسه لكتابه ، يجد فيه ما يلي :

[المأساة الرابعة : في تعجبهم عن [آيات الصانع] وهذا يعني أن الفلسفه يمرون بوجود الصانع العالم ، ولكنهم في نظر النزال عاجزون عن [آياته]. وهذا لا ينطبق عليه ما ساه النزال إنكاراً لأصل من أصول الدين .

[ولنقصر من أدتهم في هذا الفن على ما له موقع في النفس]

قال : [وهذا الفن من الأدلة ، هو ثلاثة :

الدليل الأول

قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ؛ لأننا إذا فرضنا القديم ، ولم يصدر منه العالم ، مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجع ، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً .

[المسألة الخامسة : في تعميّزهم عن إقامة الدليل على استحالة [الفن]. وهذا يعني أن الفلسفة يقررون باستحالة تعدد الألائم ، ولكنهم ، من وجهة نظر الفرزال عازبون عن إثبات هذه الاستحالة ، غير أن هذا لا ينطوي عليه ما سماه الفرزال إنكاراً لأصل من أصول الدين .
وعكذا جملة سائل أخرى في الكتاب من هذا النوع .

فإذا عدل الفرزال عن موضوع النزاع الذي سدده بأنه إنكار أصل من أصول الدين ؛ إلى هذه المسائل ؟ والإجابة عن هذا السؤال ، تقضينا التهليل حتى نفرغ من دراسة الأصل الثاني .

الثاني : ما يرجح إلى طبيعة الأدلة التي استعملها الفلسفة في العلم الإلهي ، وفي بعض سائل من العلم الطبيعي ، قوله الأدلة في نظر الفرزال ، لم تصل إلى مرتبة البرهان الذي يحصل به اليقين ، وفي هذا يقول الفرزال : [لو كانت علومهم الإلهية مقتنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كملوهم الحسائية ، لما اختلفوا فيها ، كما لم يختلفوا في الحسائية] انظر المقدمة الأولى .

ويقول [ونظاظ لهم في هذا الكتاب بالقسم ، أعني بعبارتهم في المتعلق ؛ وتوضح أن ما شرطوه في حصة مادة القياس ، في قسم البرهان من المتعلق ، وما شرطوه في موضعه في كتاب القياس ، وما وضموه من الأوضاع في «إيساغوجي» و «قطاطينورياس» التي هي من أجزاء المتعلق ومقدماته ، لم يستثنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية] انظر المقدمة الرابعة .

ويقول : [فتق قالوا : إن السهام حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبة إلى بدن اليماء كتنبـة نفسها إلى أبدانها ، وكأن أبدانها تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحررك النفس فكذا السمات ، وإن غرض السمات بحركتها الدورانية عبادة رب العالمين .

ونذهب في هذه المسألة ، مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالتـه ؛ فإن الله تعالى قادر على أن علائق الحياة في كل جسم ، بلا كبر الجسم يعنـى من كونه حيـا ، ولا كونـه مستـيرـاً ؛ فإن الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالـها ، مشتركة في قبيلـ الحياة .

ولكـنا نـدعـى عـجزـهم عـن مـعرفـة ذـلك بـدليلـ العـقل ؛ فـإنـ هـذـا إـنـ كانـ صـحيـحاً فلا يـطلعـ عـلـيـه إـلـاـ الآـنـيـاءـ مـسلـوـاتـ اللهـ عـلـيـهـ ، بـيـلـامـاـنـ آـنـ تـعـالـىـ أوـ بـوـسـيـ ، وـقـيـاسـ العـقـلـ لـيـسـ يـدـلـ عـلـيـهـ] انـقـرـ آـنـةـ فيـ تـجـيـزـهـ عنـ إـقـامـةـ الدـلـيـلـ ؛ عـلـىـ آـنـ السـهـامـ حـيـوانـ مـطـلـقـةـ تـعـالـىـ بـحـرـكـتـهـ الدـورـيـةـ .

والـفـرزـالـ يـعـنىـ آـنـ مـاـ دـامـتـ التجـربـةـ فـعـهـدـمـ لـمـ تـكـنـ وـصـلـتـ إـلـىـ الـحدـ الـذـيـ يـمـكـنـهـ مـعـهـ آـنـ يـتـأـكـلـواـ مـنـ سـالـ السـمـوـاتـ ، وـمـاـ دـامـ العـقـلـ .ـ كـاـوـضـحـ الفـرزـالـ فـيـ ثـيـافـتـ الـفـلـاسـفـةـ .ـ غـيـرـ مـسـطـلـعـ آـنـ يـقـولـ فـيـ هـذـاـ

فإذا حدث بعد ذلك ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد .

فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك .

وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح ، لم راجح الآن . ولم يرجح

قبل ؟ فلما أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينتهي الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً

الموضوع كلمة فاصلة ، فيصبح طريق الوجه ، ما دام قد تعطل هذان الطريقان ، هو المعنون .

• • •

فهذا الضغط الذي أنسى الفرزال في أدلة الفلسفة بعامة – سواء منها ما استعملوه في عدم أصل من أصول الدين ، كإنكار حشر الأجساد ، وإنكار علم الله بالجزئيات .

وما استعملوه لا في عدم أصل من أصول الدين ، ولكن في إقامة أصل من أصول الدين ، كوجود الصائم ، واستحالة تعدده .

وما استعملوه لا في عدم أصل من أصول الدين ، ولا في إقامة أصل من أصول الدين ، ولكن في إضافة جديدة لا يعرف ، فيما يرى الفرزال ، إلا من طريق الدين .

جعل الفرزال ينند بمسلكهم المقل في هذه الحالات التي يرى الفرزال أن الحق جانب الفلسفة فيها :

إما أنها لا تعلم إلا بوساطة الدين ، كحشر الأجساد .

وإما لأن الدين قد نبه إلى المسك الصحيح منها ، كقوله تعالى :

(يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيَّ)

وك قوله تعالى :

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَاخْتِلَافُ أَسْبَابِكُمْ وَالْأَوْابِنِكُمْ)

لاما بما إليه الفلسفة من نظرية (الواجب والممكن) ونظرية (السلسل) .

وقد اقتضاء هذا التنديد أن يوضع دائرة النزاع بينه وبينهم حول مسألة الأدلة التي عولوا عليها ، وإن كان المستدل عليه سرور وفاق بينه وبينهم .

ل لكن الفرزال لما فرغ من كشف أحظائهم التي تتصل :

ثانية بموضوع النزاع ، كإنكارهم علم الله بالجزئيات .

وثالثة ب نوع الاستدلال ، كمجرمهم عن إثبات وجود صائم العالم .

عاد فركز على المستوى في أخطاء الموضوع ، لا في أخطاء الاستدلال ، فقال في آخر الكتاب :

[خاتمة :

فإن قال قائل : قد فصلت مناهب هؤلاء ، أفتقطلمن القول بتکفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تکفیرهم لا بد منه في ثلاثة مسائل :

إسداها : مسألة قلم الدارم . . .

والثانية : قولهم : إن اتفاق لا يحيط علماً بالجزئيات الخادنة . . .

والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وبشرها . . .

• • •

وفي شرح هذا الذي تقدم ، نريد أن نحدد معنى قول ابن رشد هنا .

[فإن الفرض في هذا القول أن ثنيين مراتب الأقاويل المشتبه في كتاب التهافت لأبي سالم ، في التصديق والإقتناع ، وقصوراً كثراً عن مرتبة اليقين والبرهان].

فإذا يعني ابن رشد بـ (الأقاويل المشتبه في كتاب التهافت) وماذا يعني ؟ (قصورها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

هل يعني ابن رشد بهذا موقف الفرزالي من أدلة الفلسفة ؟

إن كان يعني ابن رشد هذا ، فهو لا يلتزم حد الإنصاف ؛ فإن من ينافق أدلة دعوى لا يلزمه أكثر من أن يشكك فيها ؛ فإن الأدلة التي تسحب بقبول الشكك ، لا تصلح لإنتاج دعوى ، فليس بلازم أن يكون الطعن في الأدلة بالآحاد اليقين ، وإنما يمكن أن يجعل الشك عالقاً بها .

وهذا ما نبه إليه الفرزالي بقوله :

(ليمعلم أن المقصود تنبئه من حسن اعتقاده في الفلسفة ، وظن أن مساواتهم نقية عن التناقض ، بيان وجودهم ؛ فذلك أنا لا أدع عن الاعتراض عليهم ، إلا دخول مطلب متكرر ، لا دخول ملخص ثبت) انظر المقدمة الثالثة .

والطلاب المتكرر ، مشكك ، وحسب أن يلقى غالباً من الشك على ما يدعي أن نور الحق يشع من جنباته .

أم يعني ابن رشد أن حشر الأجساد ، وعلم الله بالجزئيات مثلاً ، ليس الأمر في دعوى أنها من أصول الدين بالآحاد اليقين ؟

إن كان يعني هذا فذلك هي النقطة التي اعتبرت بداية التطرف والانحراف ؛ فإن كتاب الله المنزل على خاتم رسله ، قد أوضح هذه الأمور إيساحاً لا يحصل على البيس ، وأكده تأكيداً لا يدخله الشك .

من ذلك إسحاق علم الله وشموله فقد قال جل شأنه في ذلك :

(وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ وَمِنْ عِلْمِي إِلَّا بِمَا شاءَ)

وكان : (وَعِنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ
وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ، وَلَا حَجَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ ،
وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابِ مُؤْمِنٍ)

(يَعْلَمُ خَاتَمَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ) ، (يَعْلَمُ السُّرُّ وَأَخْفَى)

و رغم هذا الإيضاح بذلك التأكيد ، في هذه الآيات ، وفي آيات وأحاديث أخرى ، نجد ابن سينا يتحلل من مفاد هذه التصوص ، بمحاولات جدلية تقوم على أساس أن العلم تابع المعلوم ، والجزئيات متحولة متغيرة ، فهو تعلق بها علم الله ، لتغير تبعاً لتغيرها ، والعلم من الصفات الذاتية ، فالتأثير فيه يستتبع تغيراً في الذات ، وتغير ذات الله تعالى محال . - انظر الإشارات والتنبيهات .

بمثل هذه المحاولة - التي إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن ابن سينا أعلى عقله المخلوق سلطة البت في أدق شئون الخالق ، وما مثله في ذلك إلا كمثل من أراد أن يزن جيلاً بين زمان الصائن الذي لا تبلغ ملائته إلا

وزن يقمع درجيات - أراد ابن سينا أن يتحلّل من سلطة وحي السماء في هذه الأمور ، بحجّة أن الرؤى فنزل لعامة البشر لا تختصّهم ، وبناء على ذلك ، لا يأس - عند ابن سينا - أن يدينون بما تأدي إليه فهنه وإن خالف من كتاب الله صريحاً لا يقبل التأويل ، وأوضحاً لا يحوم حوله الالبس ، أكيداً لا يحتلّ الشك . ولكنّي لا تكون أشكائي هذه على ابن سينا موضع اهتمام ، أضع بين يدي القارئ نصوصاً من كلام ابن سينا في هذا الشأن .

يقول في (التجاه) تحت عنوان (فصل في إثبات النبوة ، وكيفية دعوة النبي إلى الله والمداد) ما يأتي : . . . ولا ينفعني له - أى النبي - أن يشغله بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد سبق ، لا شيء له .

فاما أن يتعانى بهم إلى تكليفهم أن يصدّقو بوجوده ، وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينتقم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا البعض ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوّش فيما بين أوليائهم الدين ، وأوقفهم فيها لا يخلص منه إلا من كان الموفق الذي يشاء وجوده ، ويندر كونه ؛ فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكده . . . فلا يلبثون أن يكتذبوا بذلك هذا الرجود ، أو يقعوا في الشارع . . .

ولا يصحّ مجال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتسبها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص في التعرّيف بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرّفه جائلاً الله وعظمته ، ببروز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ويجب أن يلقي عليهم منه هذا القدر ، أعني أنه : لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك .

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المداد ، على وجه يتصرّفون كيفيّته ، وتسكن إلى تفاصيله .

ويضرب السعادة والشقاوة أمثلًا ما يفهمونه ويتصورونه ، وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملًا ، وهو أن ذلك لا عين رأته ، ولا أذن سمعته ، وأن هناك من اللّة ما هو ملك عظيم ، وبين الألام ، ما هو عذاب عقيم .

ويقول ابن سينا أيضاً في كتابه (رسالة أنسحورية في أمر المداد) ما يأتي :

من ٤٤ (أما أمر الشرع فيتبين أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو : أن الشرع والملل الآتية على لسان ذي من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهوّر كافّة .

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي يتبين أن يرجع إليه في صحة التوجيه ، من الإقرار بالصانع ، موحداً مقدساً عن : الكفر ، والكبيرة ، والأذى ، والآثم ، والرضع ، والتغیر ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء ، وجودي ، كي ، أو معنوي ، ولا يمكن أن تكون خارجية عن العالم ، ولا داخلة ، ولا يحيط تقصّ الإشارة إليه أنه هناك .

متنزع إلقاؤه إلى الجمهوّر .

ولو أتى هذا ، على هذه الصورة إلى العرب العاربة ، أو المغاربة والأجلاف ، لتسارعوا إلى التناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعى إليه ، لمعان بمدحوم أصله .

وطنداً ورد التوجيه تشبيهًا كله ، لم يرد في القرآن من الإشارة إلى الأمر الأثم شيء ، ولا أى يصرّح ما يحتاج إليه من التوجيه بيان مفصل ، بل أى يधّره على سهل التشبيه في الظاهر ، وبغضّه تنزيهاً مطلقاً ، عاماً جدّاً ، لا تخصيص ولا تفسير له .

وص ٤٩ (ولعمري لو كلف الله تعالى رسوله من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهوّر من العامة الفنية طباعهم ، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أو عاهم ثم ساهه أن يكون منجزاً لعامتهم الإيمان

[١] – قلت : هذا القول هو قول في أعلى مراتب الحدل ، وليس هو واصلاً موصلاً للبراهين^(١) ؟ لأن مقدماته هي عامة – أي ليست محمولةً لها صفات ذاتية لموضوعاتها – وال العامة قريبة من المشركة .

ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة .

وذلك أن اسم الممكن يقال – باشتراك – على :

الممكن الأكثير .

والمحتمل الأقلى .

والإجابة ، غير مهل فيه ، ثم سأله أن يتول رياضة الناس قاطبة ، حتى تستعد للوقوف عليها ، لكتله شططاً ، وأن يفضل ما ليس في قوة البشر)

ومنه (وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب ، ولو فرضنا الأمور الأخرى وروحانية غير مجسمة ، بعيدة عن إدراكه بداعية الأذهان لحقيقةها ، لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها ، بالدلالة عليها ، بل بالتعديل عنها بوجوه من التحيلات المقربة إلى الأفهام)

وفي منه (ظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة خطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم ، بالتشبيه والتشليل .

ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع أبداً .

* * *

هذا هو الموقف بين الفلاسفة الذين لا يرون سمية في نصوص السما .

وبين غيرهم من يرون في ذلك تجويز الكتاب على الله وعلمه وعلمه كتابه .

وفي هذا المجال المحفوظ بالمخاطر يقع النزاع بين الفلسفة وبين رجال الدين .

ولملئنا في هذه العجلة قد حدتنا موضوع النزاع بين الفرزال في ناسية ، وبين ابن سينا السابق عليه ،

وابن رشد المحقق له ، في ناسية أخرى .

وقد ضمّن هذا التحديد وما يلزم من حيطة وحذر ويقظة وانتهاء نرجو أن توفق إلى وزن ما جاء في الكتاب من أنكار يميزان العدل والإنصاف .

* * *

عل أنه لا يتبين أن ينفي عن الباب أن أمام ابن رشد مجال آخر للنزاع مع الفرزال ، من جهة اتهامه بأنه سرف أدلة الفلسفة وهو يزورها تمهيداً للرد عليه ، أو بأنه سرف نفس دعاويم . . . ومقام القول هنا لا يرى ، فليشهدوا أسلحته .

(١) ماذَا يُريِدُ ابن رشدُ أَنْ يَقُولَ ؟ إِنَّ يَعْكُمْ عَلَى الْبَرَاهِنِ الَّتِي ساقَ الْفَرَزَالُ عَلَى لِسَانِ الْفَلَسْفَةِ ،

بأنه لا يوصل إلى يقين ، فما ذنب الفرزال في أن يكون دليلاً للفلاسفة على دعواهم غير بالغ حد اليقين ؟

فإن كان ابن رشد ي يريد أن يقول : إن الفرزال سرف الدليل حتى جعله غير صالح للاتفاق اليقيني ،

فليثبت ذلك .

والذى على التساوى .

وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجع على التساوى .
وذلك أن الممكн الأكثري قد يظن به أنه يترجع من ذاته ،
لا من مرجع خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى .
وإمكأن أيضاً :

منه ما هو في الفاعل ، وهو إمكان الفعل .
ومنه ما هو في المنفعل ، وهو إمكان القبول .
وليس ظهور الحاجة فيما إلى المرجع على التساوى — وف
نسخة «على السواء» — وذلك أن الإمكان الذى في المنفعل ،
مشهور حاجته إلى المرجع من خارج ؛ لأنه يدرك
حساً في الأمور الصناعية ، وكثير من الأمور الطبيعية ،
وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية ؛ لأن أكثر الأمور
الطبيعية مبدأ تغيرها منها ؛ ولذلك يظن في كثير منها :
أن الحرك هو المتحرك .

وأنه ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك .
 وأنه ليس هننا شئ يحرك ذاته

فإن هذا كله يحتاج إلى بيان ؛ ولذلك فحص عنه القدماء .
وأما إمكان الذى في الفاعل ، فقد يظن في كثير منه أنه
لا يحتاج في خروجه إلى الفعل ، إلى المرجع من خارج ؛ لأن
انتقال الفاعل من أن لا يفعل ، إلى أن يفعل ، قد يظن في كثير
منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغير .

مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس .
وانتقال المعلم من أن لا يعلم ، إلى أن يعلم .
والتغير أيضاً الذى يقال : إنه يحتاج إلى مغير :
منه ما هو في الجوهر .

ومنه ما هو في الكيف .

ومنه ما هو في الحكم .

ومنه ما هو في الأين .

والقديم أيضاً يقال على ما هو قديم بذاته .

وعلى ما هو قديم بغره .

عند كثير من الناس .

والتغيرات :

منها ما يجوز عند قوم على القديم ، مثل جواز كون الإرادة
الحادية على القديم عند الكرامية . وجواز الكون والفساد على المادة
الأولى عند القدماء ، وهي قديمة .

وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة ، وهو قدم عند أكثرهم .

ومنها ما لا يجوز ، وخاصة عند بعض القدماء دون بعض .

وكذلك الفاعل أيضاً :

منه ما يفعل بإرادة .

ومنه ما يفعل بطبيعة .

وليس الأمر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عندهما
واحداً ، أعني في الحاجة إلى المرجع .

وهل هذه القسمة في الفاعلين حاصرة ؟ أو يؤدى الرهان
إلى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ، ولا الذي بالإرادة ، الذي
في الشاهد .

• • •

هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة
منها إلى أن تفرد بالفحص عنها ، وعما قاله القدماء فيها .

وأخذ(١) المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة ، هو موضع

(١) لم يلم من الظاهر أن هذا هو بيت القصيدة في الموضوع ، وهو موضع مؤاخذة ابن رشد للنزال في
هذه المسألة . فتأمله .

مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة .
والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب لغط عظيم
في إجراء الفحص عن الموجودات .

* * *

[٢] — قال أبو حامد : الاعتراض من وجهين .

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة
قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية
التي استمر إليها ، وأن يتندئ الوجود من حيث ابتدأ .
وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك .
وأنه في وقته الذي حدث فيه ، مراد بالإرادة^(١) القديمة ، فحدث .
فما المانع لهذا الاعتقاد ؟ وما الحيل له ؟

(١) يفرق ابن رشد هنا بين (الإرادة) و (العزم) فيجعل التراخي بين المفعول والإرادة
بياناً .

وأما التراخي بين المفعول والعزم فهو جائز .
ولكن النزاع يحيل بالعزم والقصد ، بدل العزم والإرادة ، يقول :
..... فايحصل بقصدنا لا يتاخر عن القصد مع وجود القصد إليه ، إلا لمانع . فإن تحقق القصد
والقدرة وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود .
 وإنما يتصور ذلك في العزم ؛ لأن العزم غير كاف في وجود الفعل
وما هو جدير بالذكر أن حدوث العزم والقصد ، ورد في (هافت الفلسفه) في معرض نقد الفلسفة
الفلزالي ، لا في معرض نقد الفلزالي للفلسفة .

والخطب في هذا هنئ ، ولكن الذي هو غير هنئ هو قول ابن رشد : (فالشك باق بعيته) .
فنـ آية جهة استمر الشك باقـاً فيما دفع به النزاع ؟
لقد تركز دفاع النزاع في أن هناك إرادة قديمة جازمة أرادت بقاء العالم مدعوماً إلى حد معين ،
وأرادت في نفس الوقت خروج العالم من العدم إلى الوجود ، عند بلوغ هذا الحد .
فهل يريده ابن رشد أن يقول : إنه إذا جاز التراخي بين الإرادة والمفعول وقتاً ما ، فإنه يجوز أن
يستمر هذا التراخي ، إلا إذا جد جديد . وما دام لم يجد جديد ، فنبيئي أن يستمر العدم ؟
إن يكن ذلك هو ما يريده ابن رشد فقد فاته أن يلاحظ أن الإرادة القديمة الجازمة ، قد جعلت من
نقطة معينة حدأً فاصلـاً بين العـدم والـوجود .
 فإذا وصل العالم إلى هذه النقطة ، انتقلـ من العـدم إلى الـوجود ، بـمـقـتضـى الإرادة القـديـمةـ الجـازـمةـ .

[٢] – قلت : هذا قول سفسطائي ؛ وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول ، عن فعل الفاعل له وعزمته على الفعل ، إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً ،

قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل .

وترافق المفعول عن إرادة الفاعل ، جائز .

وأما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز .

وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد . فالشك : باق بعينه .

ولإنما كان يجب أن يلقاء بأحد أمرين :

إما بأن فعل الفاعل ليس يجب في الفاعل تغيراً ، فيجب^(١)

أن يكون له مغير من خارج .

أو أن من التغيرات ما يكون من ذات التغير ، من غير حاجة إلى مغير يتحقق منه ، وأن^(٢) من التغيرات ما يجوز أن يتحقق القديم من غير مغير .

وإذا احتاج الأمر ، إلى أمر جديد زائد على الإرادة المجازة ، حينها يصل الأمر إلى هذه النقطة ، يكون ما فوق إرادة جازمة ، ليس بإرادة جازمة .

وإذا جاز أن لا يوجد العالم عند الوصول إلى هذه النقطة بمعنى الإرادة المجازة ، جاز أن لا يوجد في أي وقت سابق على هذه النقطة ، أو لاحقاً لها ، بمعنى الإرادة ، وتصبح الإرادة وسدها غير كافية لإيجاد أي شيء ما .

(١) يظهر أن هذا داخل في ضمن النفي ، أي أن فعل الفاعل لا يتحقق تغيراً في الفاعل أصلاً ، وإذا لم يصل في الفاعل تغير ، فلا داعي للبحث عن مغير . ويؤيد ذلك أن بعض النسخ قد نصبت فعل (فيجب) وهذا إنما يكون على تقدير (ستي) أي حتى يجب له مغير من خارج .

(٢) الظاهر أن هذا جزء من الأمر الثاني ، وليس هو كل الأمر الثاني فيكون الأول هو : أن فعل الفاعل ليس يجب في الفاعل تغيراً حتى يقال : ما هو سبب هذا التغير الذي حدث ؟

ويكون الأمر الثاني بمجموع شيئاً ثالثاً :

أولها : أن هناك تغيرات تحدث بسبب ذات التغير ، من غير حاجة إلى سبب أجنبى ،

وثانيهما : أن هذا النوع من التغيرات لا يأس من أن يطرأ على القديم .

و واضح أن كل واحد من هذين الشيئين لا يصلح على انفراد أن يكون الأمر الثاني .

وذلك أن الذى يتمسك به الخصوم^(١) ههنا هو شيئاً :
ـ وفي نسخة «سببان» ـ

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزم التغير ، وأن كل تغير فله مغير .
والأصل الثاني : أن القديم لا يتغير بضرر من ضروب التغير .
وهذا كله عسر^(٢) البيان .

والذى لا مخلص^(٣) للأشعرية منه ، هو إزالت فاعل أول ،
أو إزالت فعل له أول ؛ لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل
من المفعول يحدث تكون في وقت الفعل ، هي بعينها حالته ،
في وقت عدم الفعل .

فهناكـ لا بدـ حالة متتجدة ، أو نسبة لم تكن . وذلك

ضروري :

إما في الفاعل .

أو في المفعول .

أو في كليهما .

وإذا كان ذلك كذلك ، فتلك الحال المتتجدة ، إذا
أوجبنا أن لكل حال متتجدة ، فاعلا ، لابد أن يكون الفاعل لها :
إما فاعلا آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا
يكون مكتفياً بفعله بنفسه ، بل بغيره .

وبعد كل هذا ، فهل يقصد ابن رشد أن يعرف الفرزال الطريق الصحيح للرد على دليل الفلسفة المثبت
لقدم العالم ؟ الظاهر أنه يريد ذلك . عليه ، فيكون قصارى الأمر أن الفرزال أخطأ في طريق تزيف
قضية قدم العالم ، وأن ابن رشد يعرف الطريق الصحيح إلى تزيفها .

إن يكن الأمر كذلك ، فطلب الحقيقة ليس يعني شخص الفرزال ، وإنما يعنيهم معرفة الحق ، ولا
يأس عندهم أن يأخذوه عن ابن رشد .

(١) لم لم يعن بالخصوص ، خصوم الفرزال ، أي الفلسفة .

(٢) يعني أنه من الصعب على الفلسفة إثبات كل واحد من هذين الأصلين .

(٣) هذا سلك غير سليم عند علماء المناقضة ؛ إذ الأول بابن رشد إثبات دعوه ، لا التهرب منها
بل يدعى عسر بيانها ، ثم مهاجمة دعوى خصميه .

ولما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله ، هو نفسه ، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض ، صادراً عنه أولاً ، بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعل -وف نسخة « فعله » - المفعول .

وهذا لازم كما ترى ضرورة ، إلا أن يجوز محوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث : وهذا بعيد إلا على من يجوز أن هنا أشياء تحدث من تلقاها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بين السقوط - وف نسخة « سقوطه » - بنفسه .

• • •
وف هذا الاعتراض من الاختلاف - وفي نسخة « الاختلاف » -
أن قولنا :

إرادة أزلية .

وإرادة حادثة .

مقولة باشراك الاسم ، بل متضادة ، فإن الإرادة التي في - وف نسخة « التي هي في » - الشاهد ، هي قوة فيها - وفي نسخة « بها » -

إمكانية فعل أحد المتقابلين على السواء .

إمكانية قبولي - وفي نسخة « قبوليما » - لمرادين على السواء ،

بعد^(١) .

فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل ، إذا فعله كف - وف نسخة « فات عنه » بدل « كف » - الشوق ، وحصل المراد .

وهذا الشوق والفعل ، هو متعلق بالمتقابلين على السواء .

فإذا قيل - وفي نسخة « قام » - هنا مرید^(٢) ، أحد المتقابلين

فيه أزل ، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب .

(١) كذا في الأصل ولعله محرف عن « بعيد » .

(٢) كذا في الأصل ولعله محرف عن « مراد » .

ولإذا قيل : إرادة أزلية ، لم ترتفع الإرادة بحضور - وفي نسخة «بحصول» - المراد .

ولإذا كانت لا أول لها - وفي نسخة «ولإذا كانت أول لها» - لم يتحدد - وفي نسخة «يتجدد» - منها وقت من وقت - وفي نسخة بدون عبارة «من وقت» - لحصول المراد . ولا - وفي نسخة «ألا» - تعين - وفي نسخة «يتعين» - وفي أخرى «تتغير» - إلا أن نقول : إنه يؤدى البرهان إلى وجود فاعل بقوة - وفي نسخة «لقوة» - ليست هي لا إرادية - وفي نسخة «لا إرادة» - ولا طبيعية - وفي نسخة «ولا طبيعة» - ولكن سماها - وفي نسخة «يسماها» - الشرع إرادة .

كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن بها - وفي نسخة بدون عبارة «بها» - في بادئ الرأى أنها متقابلة ، وليس متقابلة ، مثل قولنا : موجود ، لا داخل العالم ، ولا خارجه .

[٣] - قال أبو حامد مجاوباً عن الفلسفه :

فإن قيل : هذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجب ومسبّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأسبابه وأركانه ، حتى لم يبق شيء منظر أبلته ، ثم يتأخر الموجب .
بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بهام شروطه ، ضروري . وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب ، بلا موجب .

فقبل وجود العالم :

كان المريد موجوداً .

والإرادة موجودة .

ونسبتها إلى المراد موجودة .

ولم يتجدد مرید .

ولم تتجدد إرادة .

ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن قبل .

فإن كل ذلك تغير .

فكيف تجدد المراد ؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد .

في شيء من الأشياء .

ولا في أمر من الأمور .

ولا في حال من الأحوال .

ولا في نسبة من النسب .

بل الأمور كما كانت بعيتها ، ثم لم يكن وجود المراد .

وبقيت بعيتها كما كانت ، فوجود المراد .

ما هذا إلا غاية الإحالة .

• • •

[٣] — قلت : وهذا بين غاية البيان ، إلا عند من ينكر إحدى
القدمات التي وضعناها قبل .
لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعى ،
فشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة ، وهذا هو قوله .

• • •

[٤] — قال أبو حامد :

وليس استحالة هذا البخس في الموجب والموجب الضروري الذائق ، بل وفي
العرف والوضعى ؛ فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البينونة في الحال ،
لم يتصور أن تحصل بعده ؛ لأنه جعل الفظ علة الحكم ، بالوضع والاصطلاح ،
فلم يعقل تأخير المعلول ، إلا أن يعاق الطلاق بمعنيه اللذ ، أو بدخول الدار ،
فلا يقع في الحال ، ولكن يقع عند معنى الغد ، وعند دخول الدار .

فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء متضرر . فلما لم يكن حاضراً في الوقت ، وهو الغد ودخول الدار ، توقف حصول الموجب ، على حضور ما ليس بحاضر ، فـا حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر ، وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد مرید أن يوخر الموجب عن اللفظ ، غير منوط بحصول ما ليس بمحال ، لم يعقل ، مع أنه الواضح بذاته ، المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكنَّ وضع هذا بشروطنا ، ولم نعاه ، فكيف نعقله ، في الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية ؟

وأما في العادات ، فـا يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ، مع وجود القصد إليه ، إلا مانع .

فإن تتحقق القصد ، والقدرة ، وارتفاع المانع ، لم يعقل تأخر المقصود إليه . وإنما يتصور ذلك في العزم ، لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد هو انبساط في الإنسان ، متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود إلا مانع .

ولا يتصور تقديم القصد ؛ إذ لا يعقل قصد في اليوم ، إلى قيام في الغد ، إلا بطريق العزم .

وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيًّا في وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد من تجدد انبساط قصدى عند الإيجاد ، وفيه قول بتغير القديم . ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث ، أو القصد ، أو الإرادة ، أو ما شئت أن تسميه ، لم حدث الآن ولم يحدث قبل ؟

فإما أن يبقى حادث بلا سبب .
أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجح حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بهام شروطه ، ولم يبق أمر متضرر ، ومع ذلك تأخر الموجب ، ولم يوجد في مدة لا يرتقى الوهم إلى أنها ، بل آلاف السنين لا تنقص شيئاً منها ، ثم انقلب الموجب بعنة وقع ، من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ؛ وهذا محال .

[٤] – قلت : هذا المثال الوضعي من الطلاق أوهم أنه يؤكّد به حجة الفلسفه ، وهو يوهنها ، لأن للأشعرية أن تقول – وفي نسخة «لأن الأشعرية لها أن تقول» – إنه كما تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ ، إلى وقت حصول الشرط ، من دخول الدار أو غير ذلك ، كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد الباري سبحانه إلّا ، إلى وقت حصول الشرط الذي تعلق به ، وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده .

لكن ليس الأمر في الوضعيات ، كالأمر في العقليات . ومن شبيههـ هذا الوضعي بالعقلـى ، من أهل الظاهر ، قال لا يلزم هذا الطلاق ، ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطلق ، لأنـه – وفي نسخة «لأنـه» – يكون طلاقاً وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق .

ولا نسبة للمعقول ، من المطبوع في ذلك المفهوم إلى – وفي نسخة «من» – الموضوع المصطلح عليه .

* * *

[٥] – ثم قال أبو حامد مجاوباً عن الأشعرية .
والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ، أى شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل ، أو نظره ؟
وعلى لغتكم في المنطق : أتعروفن بالانقسام بين هذين الحدين ، بمدّ أو سط ، أو من غير حدّ أو سط ؟

فإن ادعيم حدّاً أو سط وهو الطريق النظري فلا بد من إظهاره .
وإن ادعيم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشاركم في معرفته مخالفوكم ، والقرفة المعتقدة لخدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ، ولا يحصرها عدد .
ولا شك في أنهم لا يكابرُون العقول عناداً مع المعرفة ،

فلا بد من إقامة برهان على شرط ، المنطق ، يدل على استحالة ذلك ؛ إذ ليس في جميع ما ذكره إلا :
الاستبعاد ،

والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد .

فلا تضاهي الإرادة القديمة ، القصور الحادة .
وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

* * *

[٥] – قلت : هذا القول هو من الأقوال الركيكة الإقناع ،
وذلك أن حاصله ، هو أنه إذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع
شروطه ، لا يمكن أن يتأنّر عنه مفعوله ، فلا يخلو أن يدعى
معرفة ذلك :
إما بقياس .

وإما أنه من المعارف الأولية .

فإن ادعى ذلك بقياس ، وجب عليه أن يأتي به ، ولا
قياس هنالك .

وإن ادعى أن ذلك مدرك بمعرفة أولية ، وجب أن يعرف
به جميع الناس ، خصومهم وغيرهم ، وهذا ليس بصحيح ؛ لأنّه
ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعرف به جميع الناس ، لأن
ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً ، كما أنه ليس يلزم فيما
كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه .

* * *

[٦] – ثم قال كالمحاوب عن الأشعرية – وفي نسخة « عن الفلسفة » – :
فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بهام شروطه ، من
غير موجب .

ويموز ذلك مكابر لضرورة العقل .
قلنا : وما الفصل بينكم ، وبين خصومكم ، إذا – وفي نسخة « إذ » – قالوا

لهم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة يجمع
الكليات — وفي نسخة « الكائنات » —

من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته — وفي نسخة بدون عبارة « في ذاته » —

ومن غير أن يكون العلم زائداً — وفي نسخة « زيادة » — على المذات .

ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد — وفي نسخة « مع تعدد » — المعلوم .

وهذا مذهبكم في حق الله تعالى ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا ، في غاية
الإحالة . ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحدث .

وطائفه منكم استشعروا إحالة هذا ، فقالوا : إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ،
 فهو العاقل ، وهو المعمول ، وهو الكل واحد .

فلو — وفي نسخة « فإن » — قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعمول ، معلوم
الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع العالم — وفي نسخة « العالم » — لا يعلم
صنعه ، مجال بالضرورة .

والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه ، تعالى عن قويم — وفي نسخة « قولكم » — وعن
قول جميع الزاغين علوًّا كبيراً ، لم يكن يعلم صنعته أبداً .

* * *

[٦] — قلت : حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا تجويز خلاف
ما — وفي نسخة « فما » — أظهروا ، من ضرورة امتناع تراخي
المفعول — وفي نسخة « مفعول الفاعل » — عن فعله مجاناً ،
وبغير قياس أداهم إليه ، بل ادعوا ذلك من قبل البرهان .
الذى أداهم — وفي نسخة « أدى » — إلى حدوث العالم ، كما لم
تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم ، إلى
اتحادهما في حق البارى سبحانه إلا من قبل برهان زعموا أنه
أداهم إلى ذلك في حق القديم .

وأكثر من ذلك من ادعى من الفلسفه ردَّ الضرورة في أن الصانع يعرف - وفي نسخة «يعرف ذاته» وفي أخرى «لا يعرف» - ولا بد مصنوعه ، إذ قال في الله سبحانه : إنه لا يعرف إلا ذاته . وهذا القول إذا قوبيل هو - وفي نسخة «إذا قيل قوبيل هو» وفي أخرى «هو إذا قوبيل هو» - من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد ، وذلك أن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقينياً وعاماً في جميع الموجودات ، فلا يوجد برهان ينافقه . وكل ما وجد برهان ينافقه ، فإِنما كان مظنوأً به أنه يقين - وفي نسخة «تعين» - لا أنه كان يقيناً في الحقيقة - وفي نسخة «كان في الحقيقة» - كذلك .

فلذلك إن كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم والمعلوم - وفي نسخة «بالمعلوم» - في الشاهد والغائب ، فنحن نقطع أنه لا برهان عند الفلسفه على اتحادهما في حق الباري سبحانه . وأما إن كان القول بتنوع العلم والمعلوم - وفي نسخة «بالمعلوم» - ظنياً - وفي نسخة «ظننا» - فيمكن أن يكون على اتحادهما - وفي نسخة بدون عبارة «على اتحادهما» - عند الفلسفه برهان . وكذلك إن - وفي نسخة «إذا» - كان من المعروف بنفسه أنه لا يتاخر مفعول الفاعل عن فعله ، ويدعى رده الأشعرية من قبل أن عندهم في ذلك برهاناً ، فنحن - وفي نسخة «ونحن» - نعلم على القطع أنه ليس عندهم في ذلك برهان .

وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف ، فإِنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره ، بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأي ولا هوى إذا سرته - وفي نسخة «سرته» - وفي أخرى «سددته» - بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والمظنون - وفي نسخة «والظنون» - في كتب - وفي نسخة «في كتاب» - المنطق .

كما أنه إذا تنازع اثنان في قول ما :
 فقال - وفي نسخة « وقال » - أحدهما : هو موزون .
 وقال الآخر : ليس بموزون .
 لم يرجع الحكم فيه .
 إلا إلى الفطرة السليمة - وفي نسخة « السالمة » - التي تدرك
 الموزون من - وفي نسخة « عن » - غير الموزون .

ولى علم العروض .
 وكما أن من يدرك الوزن - وفي نسخة « الموزون » - لا يخلُ
 بإدراكه عنده - وفي نسخة « عند » - إنكار - وفي نسخة
 « إدراك » - من ينكره .

فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الأمر فيها هو يقين عند
 المرء لا يخلُ به عنده - وفي نسخة « عند » - إنكار من ينكره .

وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهن - وفي نسخة « الوهي » -
 والضعف ، وقد كان يجب عليه أن لا يشحн - وفي نسخة
 « يستحق » - كتابه هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » -
 عمثل هذه - وفي نسخة « بهذه » - الأقاويل ، إن كان قصده
 فيه إقناع المواض .

ولَا كانت الإلزامات التي أتى بها في هذه المسألة أجنبية
 - وفي نسخة « برانية » - وغريبة عن - وفي نسخة « من » - المسألة
 قال^(١) في إثر هذا :

* * *

(١) أى النزال .

[٧] - بل لا تتجاوز إلزامات هذه المسألة ، فنقول لهم :
 بم تكرون على خصوصكم إذا - وفي نسخة «إذا» - قالوا : قدم العالم مجال
 لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ،
 مع أن لها سداً ، وربماً ونصفاً . . . إلى قوله : فيلزمكم القول - وفي نسخة
 «قبل تحكم العقول» - بأنه ليس بشفاعة ولا وتر - وفي نسخة «ولا بوتر» -
 كما ((١)) ستنصه - وفي نسخة «كما ستنصفه» - بعد .

* * *

[٧] - وهذا أيضاً : معارضة سفسطائية ، فإن حاصيلها هو
 أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا ، في أن العالم محدث .
 وهو أنه لو كان غير محدث لكان دورات - وفي نسخة
 «دوران» - لا شفع ولا وتر :

كذلك نعجز عن نقض قولكم - وفي نسخة «قولهم» -
 إنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفياً شروط - وفي نسخة «لشروط» -
 الفعل ، إنه لا يتأخر عنه مفعوله .

وهذا القول غایته هو إثبات الشك ، وتقريره ، وهو أحد
 أغراض - وفي نسخة «من أغراض» وفي أخرى «من أحد أغراض» -
 السفسطائيين .

وأنت يا هذا الناظر - وفي نسخة «الناظق» - في هذا
 الكتاب فقد سمعت الأقاويل التي قالتها الفلسفية - وفي نسخة
 «الحكمة الفلسفية» - في إثبات أن العالم قديم في هذا الدليل ،
 والأقاويل التي قالتها الأشعرية ، في مناقبها ذلك .

فاسمع - وفي نسخة «فاستمع» - أدلة الأشعرية في ذلك ،
 واسمع - وفي نسخة «واستمع» - الأقاويل التي قالتها
 الفلسفية في مناقبها أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل .

(١) هذه العبارة من كلام ابن رشد ، لا من كلام الفرزلي .

أبو حامد .

فقول : بم تنكرون على خصوصكم إذا — وفي نسخة «إذ» — قالوا : قدم العالم مجال ؛ لأنك يؤودي إلى إثبات دورات لفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدسًا ، وربعًا ، ونصفاً ،

فإن فلك الشمس يدور في سنة .

وذلك زحل في ثلاثين سنة .

فتكون أدوار — وفي نسخة «دورة» — زحل ، ثلث عشر دورة — وفي نسخة «ادوار» — الشمس .

وأدوار — وفي نسخة «دورة» — المشتري نصف سدس أدوار — وفي نسخة «دورة» — الشمس ؛ فإنك يدور في اثنى عشرة سنة .

ثم إنه كما — وفي نسخة «كما أنه» — لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره .

بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب — وفي نسخة «الكواكب الثابتة» — وفي أخرى ، «فلك الثوابت» — الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقة — وفي نسخة «المشرقة» — التي للشمس في اليوم والليلة ، مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته . ضرورة ، فبماذا تنفصلون عن قوله ؟

بل لو قال . قائل : أعداد هذه الوراث :

شعف ، أو وتر ؟

أو شفع ووتر جمِيعاً ؟

ألا شفع ولا وتر ؟

فإن قلم : شفع ووتر جمِيعاً ، أو لا شفع ولا وتر .

فعلم بطلانه ضرورة .

وإن — وفي نسخة «فإن» — قلم : شفع ، فالشفع يصير وترًا بواحد ، فكيف أعز ما لا نهاية له ، واحد ؟

وإن قلم : وتر ، فالوتر يصير بواحد ، شفعاً ، فكيف أعزه ذلك الواحد الذي يصير به — وفي نسخة «به يصير» — شفعاً ؟

فيلزمكم القول — وفي نسخة «قبل يحكم العقل» — بأنه ليس بشفع ولا وتر .

[٨] – قلت : حاصل هذا القول أنه إذا توهمت حركتان ذواتا – وفي نسخة « ذاتا » – أدوار بين طرف زمان واحد ، تم توهם حد – وفي نسخة « جزء » – محصور من كل واحد منها بين طرف زمان واحد ؛ فإن نسبة الجزء من الجزء ، هي نسبة الكل من الكل .

مثال ذلك : أنه إذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى سنة – وفي نسخة « ثلاثين سنة » – ثلث عشر دورات – وفي نسخة « دورة » – الشمس في تلك المدة ؛ فإنه إذا توهمت جملة دورات الشمس ، إلى جملة دورات زحل مذ – وفي نسخة « مذ قد » – وقعت في زمان واحد بعينه ، لزم ولابد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة ، من جميع أدوار الحركة الأخرى – وفي نسخة « الحركة الأولى » – هي نسبة الجزء من الجزء .

وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة ، لكون كل واحد منها بالقوة ، أى لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء ، لكون كل واحد منها – وفي نسخة « منها » – بالفعل ، فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل إلى الكل ، نسبة الجزء إلى الجزء ، كما وضع القوم فيه – وفي نسخة « في » – دليهم ، لأنه لا توجد نسبة – وفي نسخة « لا نسبة توجد » – بين عظمين – وفي نسخة « عظيمتين » ؛ أو قدررين ، كل واحد منها يفرض – وفي نسخة « يعرض » وفي آخر « لغرض » – لا نهاية له ، فإذا ذن – وفي نسخة « فإن » – القدماء لما كانوا يفرضون – وفي نسخة « يعرضون » – مثلا :
جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها .

وكذلك حركة زحل .

لم يكن بينهما نسبة أصلا ، فيلزم من ذلك أن تكون الحملتان متناهيتين - وفي نسخة « متناهية » - كما لزم في الجزيئين من الحملة .
وهذا بين بنفسه^(١).

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - القول يوهم أنه إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل ، فيلزم - وفي نسخة « يلزم » وفي أخرى « أن يلزم » - في الجملتين - وفي نسخة « في الجنس » - أن تكون نسبة إحداها
- وفي نسخة « أحدهما » - إلى الأخرى ، نسبة الأكثر إلى الأقل . وهذا إنما يلزم إذا كانت الحملتان متناهيتين .

وأما إذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة .
وإذا وضع أن هنالك نسبة ، هي نسبة الكثرة - وفي نسخة « هي الكثرة » - إلى القلة ، توهم أنه يلزم عن ذلك الحال آخر ، وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له .
وهذا إنما هو الحال إذا أخذ شيئاً غير متناهيين بالفعل ؟ لأنه حيثما توجد النسبة بينهما .

وأما إذا أخذ بالقوة ، فليس هنالك نسبة .
فهذا - وفي نسخة « وهذا » - هو الحواب في هذه المسألة ، لا ما جاوب - وفي نسخة « أجاب » - به أبو حامد عن الفلاسفة .

(١) هذا الذي يدعي ابن رشد أنه بين نفسه ، لا تبين بيانيه ؛ إذ هو أصل المسألة ، فالافتراض يدعي استحالة تساوى دورات ذلك يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، مع دورات ذلك يدور في اليوم الواحد دورة .

وابن رشد يقول : لا يتبين أن تعدد نسبة على هذا الوجه بين غير متناهيين فإن التساوى وعدمه يكون في المتساوى ، لا في غير المتساوى .
والامر كاترى ، أقل ما يقال فيه أنه مشكل ، لا أنه بين بنفسه .

وهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب ، وأعسرها – وفي نسخة «واتبرها» – كلها هو – وفي نسخة «وهو» – ما جرت – وفي نسخة «جري» – به عادتهم أن يقولوا ، إنه إذا – وفي نسخة «إن» – كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي ، حركات لانهاية لها ، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه ، إلا وقد افاقت قبلها حركات لانهاية لها . وهذا صحيح ومعروف به عند الفلاسفة ، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة .

وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها ، لزم أن توجد قبلها أسباب لانهاية لها . وليس يجوز أحد من الحكماء ، وجود أسباب لانهاية لها ، كما تجوزه الدهريّة ؛ لأنّه يلزم عنه وجود مسبب من من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك . لكن القوم لما أدّاهم البرهان . إلى أن هنّا مبدأ محركاً أزليناً ليس ؛ وفي نسخة «ليس» – لوجوده ابتداء ولا انتهاء .

وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده . لزم – وفي نسخة «لزم عندهم» – أن لا يكون لفعله مبدأ ك الحال في وجوده . وإلا كان فعله ممكناً ، لا ضروريًا ، فلم يكن مبدأ أولاً – وفي نسخة «أول» –

فيلزم – وفي نسخة «فلزم» – أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، ك الحال في وجوده^(١) . وإذا كان ذلك كذلك ، لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله

(١) قضية هامة تحتاج طول النظر والتأمل .

الأولى - وفي نسخة «الأول» - شرطاً في وجود الثاني - وفي نسخة «في وجوده» -

لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات .

وكون بعضها قبل بعض ، هو بالعرض .

فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض ، لا بالذات .

بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له ، أمراً ضرورياً تابعاً - وفي نسخة «أمر ضروري تابع» - لوجود مبدأ أول أزي .

وليس ذلك في أمثل الحركات المتابعة أو المتصلة ، بل وفي الأشياء التي يظن بها ، أن المتقدم سبب للمتأخر ، مثل الإنسان الذي يلد إنساناً - وفي نسخة «يولد إنسان» وفي أخرى «يولد له إنسان» وفي رابعة «يولد إنساناً» - مثله .

وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر ، يجب أن يترق إلى فاعل أول - وفي نسخة «أول» وفي أخرى «أزي» - قديم لا أول لوجوده ، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان .

فيكون كون إنسان عن إنسان آخر ، إلى ما لا نهاية له ، كوناً بالعرض .

والقبليه والبعديه بالذات .

وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده ، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة ، كذلك لا أول للآلة - وفي نسخة «للآلة» - التي يفعل بها أفعاله التي لا أول - وفي نسخة «أول» - لها - وفي نسخة «لها من أفعاله» - التي من شأنها أن تكون بآلية .

فلما اعتقد المتكلمون فيها بالعرض أنه بالذات ، دفعوا وجوده ، وعسر حل قولهم ، وطنوا أن دليهم ضروري .

وهذا من كلام الفلاسفة بين ، فإنه قد صرَّح رئيسهم الأول ، وهو أرسطيو أنه لو كانت - وفي نسخة « كان » - للحركة حركة ، لما وجدت الحركة .
 وأنه لو كان للأسطقس ، أسطقس ، لما وجد الأسطقس .
 وهذا التحوُّل ما لا نهاية له ، ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شيء منه :
 أنه قد انقضى .
 ولا أنه قد دخل في الوجود .
 ولا في الزمان الماضي .
 لأن كل ما انقضى فقد ابتدأ .
 وما لم - وفي نسخة « وما لا » ؛ يبتدئ ، فلا ينقضى .
 وذلك أيضاً بين من - وفي نسخة « فـ » - كون المبدأ والنهاية ، من المضاف .
 ولذلك يلزم من قال : إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع لها مبدأ .
 لأن ما له مبدأ فله نهاية .
 وما ليس له نهاية فليس له مبدأ .
 وكذلك الأمر في الأول والآخر .
 أعني ما له أول ، فله آخر .
 وما لا أول له فلا آخر له .
 وما لا آخر له - وفي نسخة بدون عبارة « وما لا آخر له » - فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة .
 وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة - وفي نسخة بدون عبارة « بالحقيقة » - فلا انقضاء له .

ولذا - وفي نسخة «ولذلك» وفي أخرى «فلذلك» - إذا سأل المتكلمون الفلسفية ، هل انقضت الحركات ، التي قبل الحركة الحاضرة ، كان جوابهم ، أنها - وفي نسخة «هو أنها» - لم تنقض - وفي نسخة «لم تنقض» - لأن من وضعهم أنها - وفي نسخة «أنه» - لا أول لها ، فلا انقضاء لها .

فإيّاه المتكلمين أن الفلسفية يسلمون انقضاؤها ، ليس ب صحيح ، لأنها لا ينقضى عندهم إلا ما ابتدأ .

* * *

فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين^(١). وأنها ليست - وفي نسخة «ليس» - تلحق بمراتب - وفي نسخة «مرتبة» - البرهان .

ولا الأدلة التي أدخلها وحكها عن الفلسفية في هذا الكتاب لا حقة بمراتب - وفي نسخة «مرتبة» - الرهان . وهو الذي قصدنا^(٢) بيانه في هذا الكتاب .

(١) نبهنا فيها سبق هاشم من ٥٩ وما بعدها إلى أن الفرزال ليس بمصد أدنى عقيدة في كتاب «تماثف الفلسفية» وإنما هدفه هو التشكيك في أدلة الفلسفية ، تلك الأدلة التي يزعم الفلسفية أنها يابلت حد اليقين الرياضي ، وقد عرضنا على القارئ^{*} فيها سبق قول الفرزال (أين من يدعى أن براهن الإطارات - يعني عند الفلسفية - قاطعة كبراين المحتسبات؟) .

فليس إذن من حق ابن رشد أن يتضطر من الفرزال في كتابه «تماثف الفلسفية» أن يكون مثبتاً . وليس من حقه كذلك أن يتتصيد من كلامه ما يسميه أدلة لم تبلغ مرتبة اليقين .

(٢) هذا تصصيص واضح من ابن رشد يحدد هدف المقصود له من تأليف كتاب (تماثف التهافت) وهو يفسر هنا هذا الهدف بأنه : إثبات أن الأدلة التي حكها الفرزال على لسان الفلسفية ليست واصلة درجة اليقين .

وأفضل ما يجاوب به من سأله عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي ، أن يقال : دخل من أفعاله ، مثل ما دخل من وجوده ، لأن كلّهما لا مبدأ له .

وأما ما أجاب - وفي نسخة «جاوب» - به أبو حامد عن الفلسفه ، في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض ، والرد عليهم فهذا نصه .

* * *

بي أن تسأله عن المعنى الذي أراده ابن رشد من قوله (ولا الأدلة التي أدخلها وحکاها الفرزال - عن الفلسفه ، لاحقة بمراتب البرهان) .

فإن قوله (أدخلها وحکاها) يفهم منه أن هناك أدلة أدخلها الفرزال من عند نفسه ، تمايداً في البحث بذلك كل ما يمكن أن يقال فيه .

ومن تلك أدلة نقلها الفرزال عن الفلسفه .

وقد حكم ابن رشد على كلام المؤعين بأنه غير واصل درجة اليقين .

أما بالنسبة النوع الأول ، فأنا أوافق ابن رشد عليه ؛ غير أنني أظن أن ابن رشد ليس يسوق حكمه هنا على أنه تقسيمة كافية ، فقد سبق لنا قوله أول الكتاب (فإن الغرض من هذا القول أن تبين مراتب الأقوال المشتبه في كتاب التهافت في التصديق والإثبات ، وقصور أكتافها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

فوفقاً للفرزال في بعض هذا الجانب قد ثبتت في ضعفه قبل أن اقرأ كتاب (تهافت التهافت) .

ومسألة تعليق وقع الطلاق على دخول الدار ، أو على بغيه الفد ، قد أوردت عليها نفس هذا الذي أورده عليها ابن رشد ، قبل اطلاعه عليه .

بي أن تستفسر عن معنى كون الأدلة التي حکاها الفرزال عن الفلسفه ليست لاحقة بمراتب البرهان . هل يعني ذلك أن الفرزال شوهها وحرفها أو أنه لم يفهمها . وقد ، كما نتظر من ابن رشد في هذا المقام إلا يدخل على هذه الأدلة التي حکاها الفرزال ، تعديلات من عنده ؛ فقد تكون هذه التعديلات أفهماما خاصة لابن رشد ، والمعلوم أنه متأنى عن الفرزال بل أن يشير إلى الأدلة التي لا يبن سينا والفارابي في هذا المجال ؛ لأنهما اللذان ينتقدانها الفرزال . فإذا ثبّت ابن رشد أن الفارابي وأبن سينا أدلة أوثق من هذه التي حکاها عنهم الفرزال ، كان ذلك : إما تمايداً من الفرزال عليهما ، أو على أقل تقدير ، عجزاً منه عن فهم هذه الأدلة على وجهها الصحيح .

أما أن يغفل ابن رشد ببيان ذلك ، ويحاول هو أن يعرض أدلة الفلسفه في صورة أكثر قوة ، وأشد حسيبة ، فليس يثبت إدانة الفرزال .

[٩]— قال أبو حامد :

فإن قيل : محل الغلط في قولكم : إنها — وفي نسخة «إنه» — جملة مركبة من أحاداد .

فإن هذه النورات معروفة .

أما الماضي فقد انقضى .

وأما المستقبل فلم يوجد بعد — وفي نسخة بدون كلمة «بعد» —
والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ، ولا موجود هنالـ .

ثم قال هو^(١) في مناقضة هذا :

قائنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل — وفي نسخة «ومستحيل» —
أن يخرج عنه ، سواء كان المعروض — وفي نسخة «العدد» —
موجوداً باقياً .
أو فانياً .

فإذا فرضنا عدداً من الأفراص — وفي نسخة «الأعداد» — لزمنا أن نعتقد
أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترأ .
سواء — وفي نسخة بدون كلمة «سواء» — قدرناها موجودة ، أو معروفة ،
فإنه إن — وفي نسخة «فإن» وفي أخرى «إلاذا» — انعدمت بعد الوجود ،
لم تندفع هذه القضية ولا تغيرت — وفي نسخة «لم تندفع هذه القضية» —
هذا مقتدى قوله :

• • •

[٩]— قلت: — وفي نسخة بدون عبارة «قلت» — وهذا القول
إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس ، أو في النفس ،
أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه .
وفي حال وجوده .
وأما ما كان موجوداً بالقوة ، أو ليس له مبدأ ولا نهاية ،
فليس يصدق عليه .

(١) الفسیر الفزال .

لا أنه شفع .
ولا أنه وتر .
ولا أنه ابتدأ — وفي نسخة «ابتداء» —
ولا أنه انقضى — وفي نسخة «انقضاء» —
ولا دخل — وفي نسخة «داخل» — في الزمان الماضي ، ولا
في المستقبل ؛ لأن ما في القوة ، في حكم المعدوم ،
وهذا هو — وفي نسخة «وهو» — الذي أراد الفلاسفة بقولهم :
إن الدورات التي في الماضي والمستقبل — وفي نسخة «في المستقبل
والماضي» — معدومة .

* * *

وتحصيل — وفي نسخة «وتحصيل» — هذه المسألة أن كل ما
يتتصف بكونه جملة محدودة ، ذات مبدأ ونهاية .
فاما أن يتتصف بذلك من حيث له — وفي نسخة «من حيث
إنه» — وفي نسخة «من حيث إن له» — مبدأ ونهاية خارج النفس .
وإما أن يتتصف بذلك من حيث هو — وفي نسخة «من حيث
هذا هو» — وفي أخرى «من حيث هذا له» — في النفس ،
لا خارج النفس .
فاما ما كان منه كلاما بالفعل ، ومحدودا في الماضي ، في
النفس وخارج النفس ، فهو ضرورة :
إما زوج .
وإما فرد .

وأما — وفي نسخة «وأيا» — ما كان منها جملة غير محدودة
خارج النفس ، فإيمها لا تكون محدودة إلا من حيث هي في
النفس ؛ لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده .

فتتصف أيضاً من هذه الجهة بأنها : زوج ، أو فرد .
وأما من حيث هي خارج النفس ، فليست - وفي نسخة «فليس» - تتصف لا بكونها زوجاً ، ولا فرداً - وفي نسخة «أو فرداً» -

وكذلك ما كان منها في الماضي ، ووضع إنه بالقوة خارج النفس ، أي - وفي نسخة «إذ» - ليس له مبدأ ، فليس يتصف لا بكونه زوجاً ولا فرداً ، إلا أن يوضع بالفعل ، أعني كونها ذات مبدأ ونهاية .

فكل - وفي نسخة « وكل» - ما كان من الحركات ليس لها كل ولا جملة ، أعني ذات مبدأ ونهاية ، إلا من حيث هي في النفس ، كحال في الزمان ، والحركة الدورية ، فواجب في طباعها أن لا - وفي نسخة «أي لا» وفي أخرى «لا» - تكون زوجاً ولا فرداً ، إلا - وفي نسخة «إلا كانت» وفي أخرى «إلا أن كانت» - من حيث هي في النفس .

• • •

والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة ، أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة .
ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس ، إلا متناهياً .

ظن - وفي نسخة «يظن» - أن كل ما وقع في الماضي ، أن هكذا طباعه خارج النفس .

ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل ، تعين على ما لا نهاية فيه التصور ، بأن يتصور جزءاً بعد جزء ، ظن أفالاطون

والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها — وفي نسخة «له» —

وهذا كله حكم خيالي ، لا برهان ، ولذلك كان أضبط لأصله ، وأحفظ لوضعه من — وفي نسخة «من» — وضع أن للعالم — وفي نسخة «أن العالم له» — مبدأ يوضع — وفي نسخة «مبدأ أن يوضع» — أن له — وفي نسخة «أنه» — نهاية كما فعل كثير من المتكلمين .

• • •

[١٠] — وما قول أبي حامد بعد هذا :

على أنا نقول لهم : إنه — وفي نسخة بدون عبارة «إنه» — لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغيرة — وفي نسخة «متغيرة» — بالوصف ، ولا نهاية لها .

وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر — وفي نسخة «ولا بالوتر» — فهم — وفي نسخة «فلم» وفي أخرى «وهم» — تنكرون على من يقول :

بطلان هذا يعرف ضرورة ، ! كما ادعتم بطلان تعاق الإرادة القديمة بالإحداث ضرورة — وفي نسخة « بإحداث ضروري » — وهذا الرأى في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ، وعلمه مذهب أسطو طاليس .

• • •

[١٠] — فإنه قول في غاية الركاكة .

وحاصله : أنه لا ينبغي أن تنكروا قولنا فيما هو ضروري عندكم أنه غير ضروري ، إذ قد تصيرون أشياء ممكنة يدعى خصومكم أن أمتناعها معلوم بضرورة العقل .

أى كما تضعون أشياء ممكنته ، وخصوصكم يرون – وفي نسخة «يقولون» – إنها ممتنعة .

كذلك تضعون أنتم – وفي نسخة بدون كلمة «أنتم» – أشياء ضرورية – وفي نسخة «ضرورة» – وخصوصكم تدعى أنها ليست بضرورية ، وليس تقدرن في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين .

وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه ، هي معاندة خطابية ضعيفة ، أو سفسطائية .

واللحواب ، في هذا : أن يقال : إن الذي يدعى أنه معلوم بالضرورة ، هو في نفسه كذلك . والذى تدعون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة ، ليس كما تدعونه .

وهذا لا سيل إلى الفصل فيه ببيبة . – وفي نسخة بدون كلمة «بيبة» – إلا بالذوق ، كما لو ادعى إنسان في قول ما : أنه موزون ، وادعى آخر أنه غير موزون ، لكان البيان – وفي نسخة «السباق» – في ذلك ذوق القطرة السليمية الفائقة .

وأما وضع نفوس من غير هيول كثرة بالعدد ، فغير معروف من مذهب^(١) القوم ؛ لأن سبب الكثرة العددية هي المادية عندهم .

وبسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة .

(١) لم يأتِ اتهام لترزال بأنه صور مذهبهم بغير ما هو عليه .

وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد ، واحدة بالصورة ،
بغير مادة فمحال — وفي نسخة بدون عبارة «بغير مادة فمحال» وفي
أخرى بدون عبارة «محال» —

وذلك أنه لا يتميز شخص عن شخص — وفي نسخة بدون
عبارة «عن شخص» — بوصف من الأوصاف إلا بالعرض ،
إذ قد كان — وفي نسخة «كان قد» وفي أخرى «كان مذ» —
يوجد مشاركاً له في ذلك الوصف غيره .
ولأنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة .

وأيضاً فامتناع ما لانهاية له على ما هو موجود — وفي نسخة
«غير موجود» — بالفعل ، أصل معروف من مذهب — وفي
نسخة «مذاهب» — القوم ، سواء كان — وفي نسخة «كانت» —
 أجساماً ، أو غير أجسام .
ولا نعرف أحداً فرق بين :
ما له وضع .

وما ليس له وضع — وفي نسخة بدون عبارة «وما ليس له
وضع» —

في هذا المعنى إلا ابن سينا^(١) فقط .
وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول ، ولا
يلائم أصولهم . فهى خرافة ، لأن القوم ينكرون وجود
ما لانهاية له بالفعل ، سواء كان جسماً ، أو غير جسم ، لأنه
يلزم عنه أن يكون ما له نهاية — وفي نسخة «ما لانهاية له» —
أكثر ما لانهاية له .

(١) لعله بهذا يقصد ابن سينا .

ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيها اعتادوا سماعه من أمر النفس ، لكنه قول قليل الإقناع ، فإنه لو وجدت أشياء بالفعل لانهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل أعني إذا قسم ما لا نهاية له على – وفي نسخة «إلى» – جزأين .

مثال ذلك : أنه لو وجد خط أو عدد ، لا نهاية له بالفعل من طرفيه ، ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل .

والكل لا نهاية له بالفعل .

فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منها بالفعل .
وذلك مستحيل .

وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة .

* * *

[١١] – قال أبو حامد :

فإن قيل : فالصحيح رأى أفالاطون ، وهو أن النفس – وفي نسخة «النفوس» – قدية ، وهي واحدة ، وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها وانحدرت .

قلنا : – وفي نسخة «قلت» – وهذا أقبح وأشنع ، وأولئك بأن يعتقد مخالفًا لضرورة العقل ، فإنما نقول :

نفس زيد عين – وفي نسخة «غير» – نفس عمرو ، أو غيره – وفي نسخة بمذف عبارة «أو غيره» –

فإن كان – وفي نسخة «كانت» – عينه ، فهو باطل بالضرورة ؛ فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس – وفي نسخة «ليس هو نفس» – غيره . ولو كان هو عينه – وفي نسخة «بعينه» – لتساوي في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس ، داخلة مع النفوس في كل إضافة .

فإن — وفي نسخة « وإن » — قلت : إنه عينه — وفي نسخة « عين » وفي أخرى « عينه » وفي رابعة « غيره » — وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان .

قلنا : وانقسام الواحد الذى ليس له عِظَمٌ في الحجم وكمية — وفي نسخة « بكمية » — مقدارية ، محال بضورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً — وفي نسخة « آلافاً » — ثم يعود ويصير واحداً .

بل هذا يعقل فيها له عِظَمٌ وكمية ، كماء البحر ، ينقسم بالجداول والأنهار — وفي نسخة « في الأنهار » — ثم يعود إلى البحر .

فاما — وفي نسخة « وأما » — ما لا كمية له ، فكيف ينقسم ؟
والقصد — وفي نسخة « والمقصود » — من هذا كله أن نبين ، أنهم لم يعجزوا
خصوصهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ، إلا بدعوى الضرورة
في امتناع ذلك — وفي نسخة بدون عبارة « في امتناع ذلك » —
وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف
معتقدهم وهذا لا يخرج عنه .

• • •

[١١] — قلت : أما زيد فهو — وفي نسخة « فهي » — غير
عمرو بالعدد — وفي نسخة « في العدد » — وهو وغمرو واحد
بالصورة ، وهي النفس .

فلو كانت نفس زيد مثلاً — وفي نسخة « مثل » — غير
نفس عمرو بالعدد ، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد ، لكان
نفس زيد ، ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً — وفي نسخة
« واحدة » — بالصورة ، فكان يكون للنفس نفس .

فإذن اضطر أن تكون نفس زيد ، ونفس عمرو ، واحدة
بالصورة .

والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد .

فإن كانت النفس ليست هملك ، إذا هلك البدن ، أو كان فيها شيء بهذه الصفة ، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد .

وهذا العلم لا سبيل إلى إفشاءه^(١) في هذا الموضع .

* * *

والقول الذي استعمل في إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي . وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد - وفي نسخة

«عمرو» - :

إما أن تكون هي عين - وفي نسخة «غير» - نفس عمرو - وفي نسخة «زيد» - .

وإما أن تكون غيرها - وفي نسخة «غيره» وفي أخرى «عينها» - . لكنها ليست هي عين نفس عمرو ، فهي غيرها .

فإن (الغير) اسم مشترك .

وكذلك (الموهوب) يقال على عدة ما يقال عليه الغير . نفس زيد وعمرو ، هي .

واحدة من جهة :

كثرة من جهة .

كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة .

كثيرة من جهة الحامل - وفي نسخة بدون كلمة «الحامل» -

ها .

* * *

(١) الظاهر أنه يعني أنه لا سبيل إلى إنشائه في هذا الكتاب . فإذا ذكر كتاب (تَهافت التَّهافت) ليس من الكتب التي تدخل الخاتمة ، وإنما هو كتاب العامة من المتعلمين .

ولابد أن يكون كتاب (تَهافت الْفَلَاسِفَة) بهذه المتابعة .

وهذا ما قررناه عن كتاب (تَهافت الْفَلَاسِفَة) في كتابنا (الحقيقة في نظر النزالي) وفي مقدماتنا لكتاب (تَهافت الْفَلَاسِفَة) .

وأما قوله : إنه لا يتصور انقسام إلا فيما - وفي نسخة « بما » - له كمية ، فقول كاذب بالجزء .
وذلك أن هذا : صادق فيما ينقسم بالذات .
وليس صادقاً فيما ينقسم بالعرض ، أعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات .

فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً - وفي نسخة « مثل » - والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام ،
بانقسام الأجسام .
وكذلك الصور - وفي نسخة « الصورة » - والنفس - وفي
نسخة « النفوس » - هي منقسمة بالعرض ، أى بانقسام محلها
- وفي نسخة « محلها » -
والنفس أشبه شيء بالصورة .

وكما أن الصورة^(١) ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ، ثم
يتحد عند انتفاء - وفي نسخة « اتحاد » - الأجسام .
كذلك الأمر في النفس ؛ وفي نسخة « الأنفس » - مع
الأبدان .

فإياتيـه بمثل هذه الأقوال السفسطائية قبيح ، فإنه يظن
به أنه من - وفي نسخة « بما » - لا يذهب عليه - وفي نسخة
« على » - ذلك .

ولنـما أراد بذلك مداهنة^(٢) أهل زمانه .. وهو - وفي نسخة

(١) تشبيه النفس بالصورة .

(٢) هذه تهمة خطيرة ، كـنا نحب أن نعرف مبرراتها ولستـما نستبعدها أو نزرهـ غير المعصومين عن
أمثالها ، ولكنـما دعـوى ، لا بدـ لها من دليل ، ولعلـ كلـ ما يـدـ ابن رـشدـ في هـذا الصـددـ هوـ أنـ الفـزارـيـ لهـ
في كـتبـهـ التيـ سـاعـهاـ مـفـسـنـاـهاـ عـلـيـ غـيرـ أـهـلـهاـ ماـ يـشـبـهـ الـأـنـكـارـ الـتـيـ هـاجـمـهاـ كـتابـهـ (ـتـهـافـتـ الـفـلـاسـفـةـ)ـ .
ولـعلـ قـدـفاتـ ابنـ رـشدـ أـنـ الـأـمـرـ فـيـماـ يـتـصـلـ بـالـفـزارـيـ كـماـ فـهـمـنـاهـ مـنـ درـاستـناـ الطـوـرـيـةـ لـهـ .ـ أـمـرـ مـاقـمـينـ :

« وهي » - بعيد - وفي نسخة « بعد » ؟ من خلق الفاصلين لإنظهار الحق .

ولعل الرجل معنور بحسب وقته ومكانه ، فإن هذا الرجل امتحن في كتابه - وفي نسخة « في كتابه » - .

ولكون هذه الأقوال ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين قال :

* * *

[١٢] - والمقصود - وفي نسخة « المقصود » - من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقداتهم في تعليق - وفي نسخة « تعليق » - الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة .
فأليهم - وفي نسخة « وأليهم » - لا ينفصاون عن يدعى الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم . وهذا لا يخرج عنه .

أحدهما :

مقام الماردين ، وهو مقام المشاهدة ، وهذا المقام هو الذي يفسن الفرزال بما تبين له فيه عن لم يبلغوا درجة هذا المقام ، ولقد عمل لنفسه في هذا المقام يقول الشاعر :

فكان ما كان ما لست أذكوه فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر
وفى هذا المقام - كما يقول الفرزال - ينكشف لكل عارف ما يتناسب مع درجته ومع استعداده « وهو صيحة ينفتح على قدر الرزق » .

وثانيهما :

مقام المارلين ، وهو مقام البحث والنظر . ولما كان المارلي وابن سينا اللذان يناظرهما الفرزال في كتابه (ثبات الفلسفة) قد سلكا في إثبات هذه المسائل التي هي موضوع النزاع المثار في كتاب (ثبات الفلسفة) مسلك البحث والنظر ، وكان من رأى الفرزال أن البحث والنظر ليسا وسيلة مأمونة يمكن التوصل عليها بالوصول إلى يقين في هذه المسائل فقد انتدب نفسه لتزيف هذه الوسيلة ، وإلاظهار أنه إذا كان الأمر أمر بحث ونظر واستدلال ؛ فليس لدى الفلسفة من ذلك ما يحول لهم الوصول إلى ما تأدوا إليه في هذه المسائل هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ؛ فما دام مقام المارفين هو مقام خاصة الخاصة ، وألما من عداهم فسيلهم في معتقداتهم ما تأيد بالعقل والتقبل مما ، وكان الخروج بهم عن ذلك خروجاً عن الحد الالتفاف به ، وخروجاً عن حد التكليف المنوط بهم ؛ فقد انتدب الفرزال نفسه ؛ لخفيه هذا الفريق من الناس من هذه الأفكار التي حين توضع في ميزان العقل والتقبل توجد ذاتها ، كما بين الفرزال في كتابه (ثبات الفلسفة) .
فليس الأمر إذن - فيما نفهم - أمر ثقاف ومحاذه ، ولكنه وضع للأمر في تصايبه .

[١٢] – قلت : أما من ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما ، أنه بخلاف تلك الحالة ، فليس يوجد قول ينفصل به عنه ، لأن كل قول إنما يبين – وفي نسخة «يليق» – بأمور معروفة يستوي – وفي نسخة «ليستوى» – في الإقرار بها – وفي نسخة «في الإقدار بها» وفي أخرى «في الإقدار منها» – الخصمان .

فإذا ادعى الخصم في كل قول ، خلاف ما يضعه مخاصمه ، لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته .

لكن من هذه صفتة فهو خارج عن الإنسانية ، وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم ، ترك حل الشبهة ؛ وفي نسخة بدون عبارة «ترك حل الشبهة» –

وأما من ادعى في المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه ، فهذا له دواء ، وهو هل تلك الشبهة – وفي نسخة «تلك الشبهة والجواب» –

وأما من لم يعترف – وفي نسخة «يعرف» – بالمعروف بنفسه ؛ لأنَّه ناقص الفطرة ، فهذا لا سبيل إلى إفهامه شيئاً ، ولا معنى لتأديبه أيضاً ، فإنه مثل من كلف الأعمى أن يعرف بصور الألوان أو وجودها – وفي نسخة «وجودها» ؟

(١٣) – قال أبو حامد – وفي نسخة رضي الله عنه « – محتاجاً عن – وفي نسخة «على» – الفلسفه :

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم في أن – وفي نسخة «فإن» وفي أخرى « وإن » – الله تعالى قبل خلقه – وفي نسخة « خلته » – العالم ، كان قادراً على الخلق ، بقدر سنة ، أو سنتين – وفي نسخة « أو سنتين » وفي أخرى « وستين » – ولا نهاية لقدرته .

فكأنه — وفي نسخة «كأنه» — صير ولم يخلق ، ثم خلق .
ومدة الترك هي — وفي نسخة بدون كامة «هي» — متناهية — وفي نسخة «متناه» — أو غير متناهية — وفي نسخة «متناه» — ؟
فإن قلم متناهية — وفي نسخة «متناه» — صار وجود الباري متناهياً — وفي
نسخة «متناهياً أوله» وفي أخرى «متناهياً الأول» —
وإن قلم : غير متناهية — وفي نسخة «متناه» — فقد انقضى مدة فيها
إمكانات لا نهاية لأعدادها .

قلنا : المدة والزمان مخلوقان — وفي نسخة «مخلوق» — عندنا .
وسنبين حقيقة الجواب عن هذا ، في الانفصال عن دليلهم الثاني .

* * *

[١٣] — قلت : أكثر من يقول بحدود العالم ، يقول بحدود
الزمان معه ، فلذلك كان قوله : إن مدة الترك لا تخلو :
أن تكون متناهية .
أو غير متناهية .

قولا — وفي نسخة «قول» — غير صحيح ؛ فإن ما لا ابتداء
له ، لا ينقضى ولا ينتهى أيضاً ؛ فإن الخصم لا يسلم أن للترك مدة .
 وإنما الذى يلزمهم أن يقال لهم — وفي نسخة بدون عبارة
«لهم» — : حدوث الزمان لهل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذى
هو مبدئه ، أبعد من الآن الذى نحن فيه :
أو — وفي نسخة «إذ» — ليس يمكن ذلك .

فإن قالوا : ليس يمكن ذلك ، فقد جعلوا مقداراً محدوداً ،
لا يقدر الصانع أكثر منه ، وهذا شنيع — وفي نسخة «أشنع» —
ومستحيل عندهم .

وإن قالوا : إنه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن ، من

الطرف الخلق ، قيل : وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرفً — وفي نسخة « طرفه » — أبعد منه .

فإن قالوا : نعم ، ولا بد — وفي نسخة « فلا بد » وفي أخرى « لابد » — لهم من ذلك ، قيل فمهما إمكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم ، في الدورات شرطاً — وفي نسخة « شروطاً » — في حدوث المقدار الزمني الموجود منها — وفي نسخة « فيها » — .

وإن قلتم : إن ما لا نهاية له لا ينضي ، فما ألزمتم خصومكم في الدورات ، ألزمونكم — وفي نسخة « ألزمكم » — في إمكان مقادير الأزمنة الحادثة .

فإن قيل : — وفي نسخة « وذلك » بدل « فإن قيل » — إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانات الغير المتناهية — وفي نسخة « الغير متناهية »^(١) — هي — وفي نسخة « وهي » — لمقادير — وفي نسخة « المقادير » وفي أخرى « المقادير التي » — لم تخرج إلى الفعل . — وإمكانات — وفي نسخة « وإمكان » — الدورات التي لا نهاية لها ، قد خرجت إلى الفعل .

قيل : إمكانات الأشياء هي من الأمور الازمة للأشياء ، سواء كانت متقدمة على الأشياء ، أو مع الأشياء ، على ما يرى ذلك قوم .

فهي ضرورة بعدد ؛ وفي نسخة « تعدد » — الأشياء . فإن ، كان يستحيل قبل — وفي نسخة « بعد » — وجود الدورة الحاضرة ، وجود دورات لا نهاية لها يستحيل وجود إمكانات دورات لا نهاية لها .

(١) والصواب لغة « غير المتناهية » . حيث إن (الـ) لا تدخل على الكلمة [غيره] .

إلا أن لقائل أن يقول : إن الزمان محدود المدار ، أعني زمان العالم ، فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ، ولا أصغر ، كما يقول قوم في مقدار العالم ، ولذلك أمثال هذه الأقاويل ليست برهانية ، ولكن كان الأحفظ لمن يضع العالم محدثاً ؟ وفي نسخة «أن للعالم محدثاً» – أن يضع الزمان محدود المدار ، ولا يضع الإمكان متقدما على الممكن ، وأن يضع العظم كذلك متناهياً ، لكن العظم له كل ، والزمان ليس له كل .

* * *

[١٤] – قال أبو حامد رضي الله عنه – وفي نسخة بدون عبارة «رضي الله عنه» – حاكياً – وفي نسخة «حكاية» – عن الفلاسفة ، لما أنكروا على – وفي نسخة «أنكر على» وفي أخرى بدون كلمة «على» – خصومهم – وفي نسخة «خصوصكم» – أن يكون من المعرف الأولى – وفي نسخة «الأول» – تراخي فعل القدم عن القدم ينبع من الاستدلال لهم على هذه القضية .
فإن قيل : – وفي نسخة «قال» – فيهم تتذكرةون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليها – وفي نسخة «عليه» – من وجه آخر . إلى قوله :
ولا فلا يتتصور تمييز – وفي نسخة «تمييز» – الشيء عن مثله بحال .

* * *

[١٤] – قلت : – وفي نسخة «أقول» – حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل ، في الاستدلال على أنه لا يمكن أن يوجد حادث عن فاعل أزيز :
أنه ليس يمكن أن يكون هنالك إرادة .

وهذا العناد إنما تأتي – وفي نسخة « يأتي» – لهم (١) ، بأن قبلوا – وفي نسخة « وسلموا» – من خصومهم أن المقاولات كلها مماثلة بالإضافة إلى الإرادة القدمة .
ما كان منها في الزمان ، مثل المتقدم والمتاخر .

وما كان منها موجوداً في الكيفية المتصادة ، مثل البياض والسود .

وكذلك العدم والوجود هما – وفي نسخة « هو » – عندهم مهتانان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية – وفي نسخة « الإرادة الأولى » –

فلما تسلّموا هذه المقدمة من خصومهم ، وإن كانوا لا يعترفون بها ، قالوا لهم :

إن من شأن الإرادة أن لا ترجح فعل – وفي نسخة بدون الكلمة « فعل » – أحد المثلين على الثاني إلا بخصوص وعلة توجد في أحد المثلين ، ولا توجد في الثاني ، وإلا يقع أحد المثلين عنها بالاتفاق .

فكأن – وفي نسخة « وكان » – الفلاسفة سلموا – وفي نسخة « تسلّموا » وفي أخرى « تتسلّموا » – لهم في هذا القول أنه لو وجد للأزل إرادة ، لأمكن أن يصدر حادث عن قديم .

فلما عجز المتكلمون عن الحواب لرأوا إلى أن قالوا : إن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله من غير أن يكون هنالك خصوص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه .

كما أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن .
والعلم صفة من شأنه – وفي نسخة « شأنها » – أن تحيط بالمعلوم – وفي نسخة « بالمعلومات » –

فقال لهم خصومهم من الفلاسفة : هذا حال لا يتصور وقوعه ، لأن المثلين عند المريد ، على السواء ، لا يتعلّق فعله بأحدهما دون الثاني ، إلا من جهة ما هما غير مماثلين ، أعني

من جهة ما في أحدهما (من «^(١)) صفة ليست في الثاني . وأما إذا كانا مماثلين – وفي نسخة بدون عبارة « وأما إذا كانا مماثلين » – من جميع الوجوه . ولم يكن هنالك مخصوص أصلاً . كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء .

وإذا كان تعلقها بهما على السواء ، وهي سبب الفعل ، فليس تعلق الفعل بأحدهما بأول – وفي نسخة « أول » – من تعلقه بالثاني .

فاما – وفي نسخة « ولا » – أن يتعلق بالفعلين المتضادين معًا . وإما أن لا يتعلق بواحد – وفي نسخة « ولا بواحد » وفي أخرى « لا بواحد » – منهما .

وكلا الأمرين مستحبيل .

في – وفي نسخة « فيبي » – القول الأول – وفي نسخة بدون كلمة « الأول » – كأنهم سلموا لهم أن الأشياء كلها مماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول ، وألزموهم أن يكون هنالك مخصوص أقدم منه – وفي نسخة بدون عبارة « أقدم منه » – وذلك الحال . فلما جاوبوهم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز – وفي نسخة « تمييز » – المثل عن مثله ، هنا هو مثل ، عاندوهم بأن هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الإرادة .

فكأنهم ناكروهم في الأصل – وفي نسخة « أصل » – الذي كانوا – وفي نسخة بدون عبارة « كانوا » – سلموه .

• • •

هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل ، وهو نقل الكلام من المسألة الأولى ، إلى الكلام في الإرادة ، والنقل فعل سفسطائي .

(١) هذه الكلمة زدتتها من عندي ، وليست في الأصول

[١٥] — قال أبو حامد مجبياً عن المتكلمين في إثبات الإرادة :

والاعتراض من وجهين :

أحدهما — وفي نسخة «الأول» — أن قولكم — وفي نسخة «أن قوله» وفي أخرى «قولكم» وفي رابعة «قولهم» — : إن — وفي نسخة بدون الكلمة «أن» — هنا لا يتصور .

عرفتموه — وفي نسخة «أعرفتموه» وفي أخرى «إن عرفتموه» — ضرورة ؟ أو نظراً ؟

ولا يمكن دعوى واحد منها .

ومثلهم — وفي نسخة «تمسككم» وفي أخرى «ولا تمسككم» — بارادتنا ، مقايسة فاسدة تضاهي المقاييس في العلم ، وعلم الله تعالى يفارق علمتنا في أمور قررناها فلم تبعده — وفي نسخة «تبعدوا» — المفارقة في الإرادة .

بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلة ، ولا منفصل ، لا يعقل ؛ لأننا لا نعقله في حقنا .

قيل : هذا عمل توهّمك — وفي نسخة «وهمك» وفي أخرى «وهمي» — وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك .

فيهم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة الله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؛ فإن لم يطابقها اسم [الإرادة] فلتُسمَّ باسم آخر ، فلا مشاحة في الأسماء . وإنما أطلقناه نحن بياذن — وفي نسخة «باسم» — الشعْر ، وإنما فالإرادة موضوعة في اللغة^(١) لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله تعالى . وإنما المقصود المعنى ، دون اللقط .

على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور ؛ فإننا نفرض ثورتين — وفي نسخة «ثوريتين» — متساويتين بين يدي المتشوف . وفي نسخة «المتشوق» — إليهما ، العاجز عن تناولهما جمِيعاً ؛ فإنه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة شأنها — وفي نسخة «من شأنها» — تخصيص الشيء من مثله .

(١) تحديد معنى الإرادة لغة .

وكل ما ذكرته من المخصصات من الحسن - وفي نسخة «في الجنس» -
أو القرب ، أو تيسير الأخذ ؛ فإننا نقدر على فرض انتقامه .

وبيق إمكان الأخذ - وفي نسخة «الآخر» -
فأنتم بين أمررين - وفي نسخة «الأمرزين» - :

إما أن تقولوا - وفي نسخة «قائم» : - إنه لا يتصور التساوى بالإضافة إلى
 أغراضه فقط - وفي نسخة بدون كلمة «فقط» - وهو - وفي نسخة « فهو » -
 حماقة ، وفرضيه ممكن .

وإما أن تقولوا : - وفي نسخة «قائم» - التساوى - وفي نسخة «إن التساوى» -
إذا فرض ، بي الرجل المتشوف - وفي نسخة «المتشوق» - أبداً متغيراً ينظر
إليهما ، فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض . وهو
 أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة .

فإذن لا بد لكل ناظر ، شاهداً وغائباً - وفي نسخة «أو غائباً» - في
 تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

* * *

[١٥] - قلت : - وفي نسخة «أقول» - حاصل هذه المعاندة
 ينحصر - وفي نسخة «منحصر» - في وجهين :

أحدهما : أنه يسلم - وفي نسخة «سلم» - أن الإرادة التي
 في الشاهد ، هي التي يستحيل عليها أن تميز الشيء عن مثله ، مما هو مثل .
 وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها في
 الفاعل الأول .

وما يظن من أنه ليس ممكنا - وفي نسخة «يمكن» - وجود
 صفة بهذه الحال ، فهو مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود - وفي
 نسخة «موجوداً» - هو لا - وفي نسخة «لا هو» - داخل العالم
 ولا خارجه .

وعلى هذا فتكون الإرادة^٢ الموصوف بها الفاعل سبحانه ، والإنسان – وفي نسخة « وإرادة الإنسان » – مقوله – وفي نسخة « مقولاً » وفي أخرى « مقول » – باشراك الاسم – وفي نسخة « باشراك الحال » – كحال في اسم العلم ، وغير ، ذلك من الصفات التي وجودها في الأزل – وفي نسخة « الأزل » – غير وجودها في المحدث – وفي نسخة « الحادث » – وإنما نسميتها إرادة ، بالشرع .

• • •

وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جدل ، لأن البرهان الذي أدى – وفي نسخة « أقم » – إلى إثبات صفة بهذه الحال – وفي نسخة « بهذا الحال » – أعني أن تخصص – وفي نسخة « تخصيص » – المثل بالإيجاد ، عن مثله ، إنما هو وضع المرادات مهاتلة .

وليس مهاتلة ، بل هي متناسبة ، إذ جميع المتناسبات كلها راجعة إلى الوجود والعدم ، وهو في غاية التقابل الذي هو تقىض التأليل – وفي نسخة « المتأليل » –

فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة مهاتلة ، وضع كاذب ، وسيأتي – وفي نسخة « ويأتي » – القول فيه بعد . فإن قالوا : إنما قلنا : إنها مهاتلة بالإضافة إلى المريد الأول – وفي نسخة بدون كلمة « الأول » – إذ كان متقدساً – وفي نسخة « متقدماً » – عن الأغراض .

والأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله . قلنا : أما الأغراض التي حصوها مما تكمل به ذات المريد ، مثل أغراضنا نحن التي – وفي نسخة « التي نحن » – من قبلتها تتعلق إرادتنا – وفي نسخة « إدارتنا » بـ « بالأشياء » ، فهي مستحيلة .

— وفي نسخة «فهى مستحيل» وفي أخرى « فهو مستحيل » — على الله سبحانه، لأن الإرادة التي هذا شأنها، هي شوق إلى التام عند وجود النقصان في ذات المريد.

وأما الأغراض التي هي لذات المراد — وفي نسخة «المريد» — لا لأن المراد يحصل منه للمريد شيء لم يكن له ، بل إنما يحصل ذلك للمراد — وفي نسخة «المراد» — فقط ، كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود ؛ فإنه — وفي نسخة «فإنك» — لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم ، أعني للشيء الخرج .

وهذه هي حال الإرادة الأولى — وفي نسخة «الأزلية» وفي أخرى «الأزلية» — مع الموجودات ؛ فإنها — وفي نسخة «فإنه» — إنما تختار لها أبداً أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولاً .

* * *

فهذا هو أحد صنف المعاندة التي تضمها هذا القول .
وأما — وفي نسخة «أما» وفي أخرى «فأما» — المعاندة الثانية فإنها لم يُسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد ، ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الأشياء المماثلة إرادة تميز الشيء عن مثله .

وضرب لذلك مثلاً — وفي نسخة «مثلاً» — مثل أن نفرض بين — وفي نسخة «من» — يدي رجل تمرتين مماثلتين من جميع الوجوه ، ونفترض أن لا يمكن أن يأخذناها معاً ، ونفترض أنه ليس يتصور له — وفي نسخة «متصور له» وفي أخرى «متصوراً» — في واحد — وفي نسخة «واحدة واحدة» — منها مرجع — وفي

نسخة «مصححاً» - فإنـه ولا بد - وفي نسخة «ولا بد أن» وفي أخرى «لا بد وأن» - سيميز - وفي نسخة «تـيـز» - إـحـدـاـهـما بالـأـنـذـ منـ الـأـخـرـ - وفي نسخة بدون عبارة «من الآخر» -

• • •

وهـذـاـ تـغـلـيـطـ ؛ـ فـإـنـهـ إـذـاـ فـرـضـ شـئـ بـهـذـهـ -ـ وـفـ نـسـخـةـ «ـبـهـذـاـ»ـ الـصـفـةـ،ـ وـوـضـعـ مـرـيدــ وـفـ نـسـخـةـ «ـوـضـعـ مـنـ»ـ دـعـتـهــ وـفـ نـسـخـةـ «ـعـنـهـ»ـ الـحـاجـةـ إـلـىـ أـكـلـ التـرـ،ـ أـوـ أـخـذـهـ ؛ـ فـإـنـ أـخـذـهــ وـفـ نـسـخـةـ «ـفـإـنـ أـخـذـ»ـ إـحـدـيـ التـرـيـنـ فـهـذـهـ الـحـالـ،ـ لـيـســ هـوـ تـمـيـزـ المـثـلـ عـنـ مـثـلـهـ،ـ وـإـنـماـ هـوـ إـقـامـةـ المـثـلـ بـدـلـ مـثـلـهــ.ـ وـفـ نـسـخـةـ «ـبـدـلـ المـثـلـ»ـ فـأـىــ وـفـ نـسـخـةـ «ـفـإـنـ»ـ وـفـ أـخـرىـ «ـفـإـنـهـ»ــ مـهـمـاــ وـفـ نـسـخـةـ «ـمـهـمـاـ»ــ أـخـذــ وـفـ نـسـخـةـ «ـأـخـذـهـ»ــ بـلـغـ مـرـادـهـ،ـ وـقـمـ لـهـ غـرـضـهـ،ـ فـإـرـادـتـهــ وـفـ نـسـخـةـ «ـبـإـرـادـتـهـ»ــ إـنـماـ تـعـلـقـتـ بـتـمـيـزــ وـفـ نـسـخـةـ «ـبـتـمـيـزـ»ــ أـخـذـ إـحـدـاـهـماـ عـنــ وـفـ نـسـخـةـ «ـعـنـدـ»ــ الـرـكـ المـطـلـقـ،ـ لـابـأـخـذـ أحـدـهـماــ وـفـ نـسـخـةـ «ـإـحـدـاـهـماـ»ــ وـتـمـيـزـهــ وـفـ نـسـخـةـ «ـوـتـمـيـزـهـ»ــ عـنـ تـرـكـ الـأـخـرــ.

أـعـنـيـ إـذـاـ فـرـضـ الـأـغـرـاضـ فـهـمـاــ وـفـ نـسـخـةـ «ـفـيـهاـ»ــ مـتـسـاوـيـةـ ؛ـ فـإـنـهـ لـاـ يـؤـثـرـ أـخـذـ إـحـدـاـهـماـ عـلـىـ الثـانـيـةــ.

وـإـنـماـ يـؤـثـرـ أـخـذـ وـاحـدـةـ مـنـهـمـاــ وـفـ نـسـخـةـ «ـأـهـمـاـ»ــ اـتـقــ .ـ وـيـرجـحـهـ عـلـىـ تـرـكـ الـأـخـدــ وـفـ نـسـخـةـ «ـتـرـكـ الـأـخـرـ»ــ

وـهـذـاـ بـيـنـ بـنـفـسـهــ فـإـنـ تـمـيـزــ وـفـ نـسـخـةـ «ـتـمـيـزـ»ــ إـحـدـاـهـماــ وـفـ نـسـخـةـ «ـأـحـدـهـماـ»ــ عـنـ الثـانـيـةــ وـفـ نـسـخـةـ «ـثـانـيـةـ»ــ هـوــ تـرـجـعــ وـفـ نـسـخـةـ «ـتـرـجـعـ»ــ إـحـدـاـهـماــ وـفـ نـسـخـةـ «ـأـحـدـهـماـ»ــ عـلـىـ الثـانـيـةــ وـفـ نـسـخـةـ «ـثـانـيـةـ»ــ

ولا يمكن أن يتراجع أحد المثليين على صاحبه بما هو مثل ، وإن كانا — وفي نسخة «كانا» — في وجودهما ، من حيث هما شخصان ، ليسا مماثلين — وفي نسخة «مماثلين» — لأن كل شخصين يغاير أحدهما الثاني ، بصفة خاصة به .

فإن — وفي نسخة «إذا» — فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما ، تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني ، لأن — وفي نسخة «لمكان» — الغريرة موجودة فيهما .
فإذن لم تتعلق الإرادة بالمثليين من جهة ما هما مماثلان .

فهذا هو — وفي نسخة بدون كلمة «هو» — معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض .

* * *

ثم ذكر أبو حامد الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم : إنه لا يوجد صفة تميز أحد المثليين عن صاحبه ، فقال :

* * *

[١٦] — والوجه الثاني : — وفي نسخة «والثاني» — من — وفي نسخة «في» — الاعتراض ، هو أنا نقول :
 أنتم في مذهبكم ما استغتنتم عن تخصيص الشيء عن مثله ؛ فإن العالم وجد عن — وفي نسخة «من» — سببه — وفي نسخة «سبب» وفي أخرى «مبسب» — وفي رابعة «لسبب» — الموجب له على هيئته — وفي نسخة «هيئات» — مخصوصة ، بمماثل تفاصيلها — وفي نسخة «تفاصيلها» — فلهم اختص بعض الوجوه ، واستحالاته تميز — وفي نسخة «تميز» — الشيء عن مثله — وفي نسخة « فعله » — في العقل — وفي نسخة «ف الفعل » — أو في الواقع — وفي نسخة « وفي الواقع » — بالطبع ، أو بالضرورة لا تختلف — وفي نسخة « لا تختلف » — إلى قوله : صار ثبوت الوضع

به أول — وفي نسخة «أول به» — من تبدل — وفي نسخة «قبول» — الوضع متساوية — وفي نسخة بدون كلمة «متساوية» — وهذا ما — وفي نسخة «ما» — لا مخرج — وفي نسخة «يخرج» — منه — وفي نسخة «عنه» — .

* * *

[١٦] — قلت : محصل — وفي نسخة «متحصل» — هذا القول ، أن الفلسفه يلزمهم أن يعترفوا بأن ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء عن مثله .

وذلك أنه يظهر أن — وفي نسخة «من أن» — العالم ممكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل . وبكمية غير هذه الكمية .

لأنه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه ، أو أصغر .

وإذا كان ذلك كذلك ، فهـى مـيـاثـلـةـ فى اقـضـاءـ وـجـودـهـ .

فـاـنـ — وفي نـسـخـةـ بـدـوـنـ عـبـارـةـ «ـفـاـنـ»ـ — قـالـتـ — وفي نـسـخـةـ «ـقـالـ»ـ — الفـاـلـسـفـةـ إـنـ الـعـالـمـ إـنـاـ مـكـنـ أـنـ يـكـونـ بـشـكـلـهـ الـخـصـوـصـ وـكـمـيـةـ أـجـسـامـهـ الـخـصـوـصـةـ ،ـ وـعـدـدـهـ الـخـصـوـصـ .

وـإـنـ — وفي نـسـخـةـ «ـوـإـنـاـ»ـ — وفي أـخـرـىـ «ـإـنـاـ»ـ — هذا التـائـلـ إنـماـ يـتـصـورـ فـىـ أـوـقـاتـ الـحـدـوـثـ ؛ـ فـاـنـهـ — وفي نـسـخـةـ «ـوـإـنـهـ»ـ — وفي أـخـرـىـ «ـوـ»ـ — لـيـسـ هـنـاكـ وـقـتـ ،ـ كـانـ حـدـوـثـ الـعـالـمـ فـيـ أـوـلـىـ مـنـ غـيرـهـ .

قـيلـ لـهـمـ :ـ قـدـ كـانـ عـكـنـكـمـ —ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـيـكـنـهـمـ»ـ —ـ أـنـ تـجيـبـواـ —ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـتـجـاـبـواـ»ـ ،ـ وـفـيـ أـخـرـىـ «ـيـجـاـبـ»ـ —ـ عـنـ هـذـاـ بـأـنـ خـلـقـ الـعـالـمـ وـقـعـ فـيـ الـوقـتـ الـأـصـلـحـ .

ولكن نريهم - وفي نسخة «نلزمهم» وفي أخرى «قربتم» - شيئاً مماثلين؛ ليس يمكن الفلسفه أن يدعوا بينهما خلافاً : أحدهما : تخصيص جهة الحركة التي - وفي نسخة بدون الكلمة «التي» - الأفلاك.

والثاني : تخصيص موضع القطبين من الأفلاك ، فإن كل نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواسط من أحدهما إلى الثاني - وفي نسخة «الثانية» - بمركز الكرة - وفي نسخة «الكرة» - فإنه يمكن أن يكونا قطبين .

فتخصيص - وفي نسخة «بتخصيص» - نقطتين عن سائر النقط التي تصلح أن تكون قطبًا للكرة - وفي نسخة «للكرة» - الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة - وفي نسخة «الكرة» - لا يكون - وفي نسخة بدون عبارة «لا يكون» - إلا عن صفة مخصوصة لأحد المثلين .

فإن قالوا : إنه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة - وفي نسخة «الكرة» - محلاً للقطبين .

قلنا : وفي نسخة «قيل» - لهم : يلزمكم على هذا الأصل أن لا تكون متشابهة - وفي نسخة «متتشابه» - الأجزاء . وقد قلم في غير ما موضع - وفي نسخة «غير موضع» - : إنه بسيط ، وإنه لموضع - وفي نسخة «لوضع» - هذا كان له شكل بسيط ، وهو الكري .

وأيضاً فإن ادعوا أن فيه مواضع غير مشابهة .
فقد يقال لهم : من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع ؟
هل من جهة أنها جسم ؟
أو من جهة أنها جسم سماوي ؟

ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين .
 قال - وفي نسخة بدون كلمة « قال » - وإذا كان هذا هكذا ،
 فكما يستقيم لهم قوله : إن الأوقات في حدوث العالم متماثلة ، كذلك
 يستقيم لخصومهم أن جميع أجزاء الفلك في كونها أقطاباً متساوية
 لا يظهر أن ذلك يختص - وفي نسخة « مختلف » - منها بوضع
 دون وضع ، ولا بوضع ثوب دون موضع .

فهذا هو تلخيص هذا العناصر ، وهو خطبي ؛ وذلك أن كثيراً
 من الأمور التي ترى بالبرهان أنها ضرورية ، هي في بادئ الرأي
 ممكنة .

والحواب : - وفي نسخة « حكى » - عند - وفي نسخة « عن » -
 الفلاسفة أنهم يزعمون أن البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف
 من خمسة أجسام :

جسم : لا ثقيل ولا خفيف ، وهو الجسم السماوي الكري
 المتحرك دوراً .
 وأربعة أجسام :

اثنان منها - وفي نسخة « منها » -
 أحدهما : ثقيل بإطلاق - وفي نسخة « بالإطلاق » - وهى
 الأرض التي هي مركز كرة الجسم المستدير .
 والآخر : خفيف - وفي نسخة « وخفيف » - بإطلاق - وفي
 نسخة « بالإطلاق » - وهى النار التي هي في مقعر الفلك المستدير .
 وأن الذى يلى الأرض هو - وفي نسخة « وهو » - الماء ، وهو
 - وفي نسخة « وهى » - وفي أخرى « هو » - ثقيل بالإضافة إلى الهواء
 خفيف بالإضافة إلى الأرض .

ثم يلى الماء الهواء ، وهو خفيف بالإضافة إلى الماء ، وثقيل بالإضافة إلى النار .

وأن سبب استيصال الأرض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرة . ولذلك كانت هي المركز الثابت .

وأن السبب في الحفنة للنار – وفي نسخة «للحفنة للنار» – بإطلاق ، هو أنها – وفي نسخة «أنه» – في غاية القرب من الحركة المستديرة .

وأن الذى بينهما من الأجسام ، إنما يوجد فيه الأمران جمیعاً : أعني الثقل ، والخففة .

لكونهما في الوسط بين الطرفين ..

أعني الموضع الأبعد ، والأقرب .

وأنه لو لا الجسم المستدير ، لم يكن هنالك :

لا ثقيل ولا خفيف بالطبع – وفي نسخة بدون عبارة «بالطبع» –

ولا فوق ولا أسفل – وفي نسخة «ولا فوق ولا أسفل» وفي أخرى «ولا أسفل ولا فوق» وفي رابعة «ولا أسفل» فقط – بالطبع ، لا بإطلاق ولا بـ *بـ*إضافة .

ولا – وفي نسخة «ولا» – كانت مختلفة بالطبع – وفي نسخة بدون عبارة «بالطبع» – .

حتى تكون الأرض مثلاً من شأنها أن تتحرك إلى موضع مخصوص .

والنار من شأنها أيضاً أن تتحرك إلى موضع آخر .

وكذلك ما بينهما من الأجسام .
وأن – وفي نسخة «فإن» – العالم إنما ينتهي من جهة الجسم الكري .

وذلك أن – وفي نسخة «أما أن» وفي أخرى «لأن» – الجسم الكري متناه بذاته وطبعه ؛ إذ يحيط به سطح واحد مستدير .
وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها ؛ إذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان .

ولأنما هي متناهية لأنها في وسط الجسم الذي – وفي نسخة بدون عبارة «يمكن فيها ... الجسم الذي» – لا يمكن – وفي نسخة بدون كلمة «لا» – فيه – وفي نسخة «فيها» – زيادة – وفي نسخة «الزيادة» – ولا نقصان – وفي نسخة «والنقصان» – .
ولذلك كان – وفي نسخة «كانت» وفي أخرى «كانت فيه» – متناهياً .

وفي نسخة غير متناهية » – بذاته – وفي نسخة «بذاتها» –
وأنه لمكان – وفي نسخة «لما كان» – هذا ، لم يصح أن يكون الحرم المحيط بالعالم – وفي نسخة بدون عبارة «بالعالم» – إلا كثريا .

إلا فكانت – وفي نسخة «ل كانت» – الأجسام يجب أن تنتهي :

إما إلى أجسام آخر ، وعمر – وفي نسخة «وهو» وفي أخرى «وغير» وفي رابعة «أو غير» – ذلك إلى غير نهاية .
إما أن تنتهي إلى الخلاء .

وقد تبين امتناع الأمرين .

فمن تصور – وفي نسخة «فمن تصور» – هذا علم أن كل عالم يفرض ، لا يمكن أن يكون إلا من هذه الأجسام .

وأن الأجسام لا تخلو أن تكون :

إما مستديرة ، فتكون لثقلة ولا خفيفة .

وإما مستقيمة ف تكون إما ثقيلة ، وإما خفيفة ، أعني :

إما ناراً وإما أرضاً - وفي نسخة «إما نار ، وإما أرض» -

وإما ما بينهما .

وأن هذه لا تكون إلا مستديرة ، أو في محيط مستدير ، لأن

كل جسم :

إما أن يكون متتحركاً من الوسط .

أو إلى الوسط .

وإما حول - وفي نسخة «حوالى» - الوسط .

وأن من تحركات - وفي نسخة «تحركات» وفي أخرى

«بحركات» - الأجرام - وفي نسخة «الأجسام» - السماوية ،

يميناً وشمالاً ، امتنجت الأجسام ، وكان - وفي نسخة «وكانت» -

منها جميع الكائنات المتصادمة .

وأن هذه الأجسام الأربع المتصادمة - وفي نسخة بدون

كلمة «المتصادمة» - لازال من أجل هذه الحركات ، في كون

دائم وفساد دائم ، أعني في أحرازها .

وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا - وفي

نسخة بدون كلمة «هذا» - النظام والترتيب .

إذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد - وفي

نسخة «للعادة» - الموجود من هذه الحركات ، وأنه لو كانت

أقل ، أو أكثر لاختل هذا النظام ، أو كان نظاماً - وفي نسخة

«النظام» - آخر .

وأن عدد هذه الحركات :
إما على طريق الضرورة في وجود ما هنا — وفي نسخة
«ما ههنا» —
إما على طريق الأفضل .

وهذا كله ، فلا تطبع ههنا^(١) — وفي نسخة «هنا» — في
تبنيه — وفي نسخة «في تبنيه» — برهان .
فإن — وفي نسخة « وإن » — كنت من أهل البرهان فانظره في
موضعه .

واستمع ههنا — وفي نسخة «هنا» — أقاويل هي أقمع من
أقاويل هؤلاء — فإنها وإن لم تندك — وفي نسخة «تفيدك» — اليقين
فإنها تفيدك غلبة ظن ؛ تحررك ؛ إلى وقوع اليقين بالنظر في
العلوم . وذلك — وفي نسخة «وعليك» — أن تتوهم أن كل كرة من
الأكر السماوية ، فهي حية ، من قبل أنها ذات أجسام محدودة
المقدار والشكل ، وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة ، لا من
أى جهة اتفقت .

وكل ما هذا صفتة فهو حي ضرورة .

أعني أنه إذا رأينا جسمًا محدود الكيفية والكمية يتحرك في
المكان من قبل ذاته ، من جهة محدودة منه ، لا من قبل شيء
خارج عنه ، ولا من أى جهة اتفقت من جهاته .
وأنه يتحرك معًا إلى وجهتين — وفي نسخة «وجهين» — متقابلين

(١) هذه هي المرة الثانية التي يصرخ فيها ابن رشد بأنه لا يبني أن يخوض ههنا ذكر براهين .
انظر ما سبق .

— وفي نسخة «متقابلين» — قطعنا — وفي نسخة «فظننا» — أنه حيوان .

ولأننا قلنا: لا من قبل شيء خارج ، لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس ، إذا حضره حجر المغناطيس من خارج . وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أي جهة اتفقت .

ولإذا — وفي نسخة «فإذا» — صبح هذا ، فال أجسام السماوية فيها مواضع ؛ هي أقطاب بالطبع ، لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع .

كما أن الحيوانات التي هبنا — وفي نسخة « هنا » — لها أعضاء مخصوصة ، في مواضع مخصوصة من أجسامها ، لأفعال مخصوصة ؛ ليس يصح أن تكون في مواضع آخر منها ، مثل أعضاء الحركة ؛ فإنهما في مواضع محدودة من الحيوانات .

والأقطاب هي من الحيوان الكري الشكل منزلة هذه الأعضاء أعني أنها أعضاء الحركات .

ولا — وفي نسخة « لا » — بين الحيوان الكري الشكل — وفي نسخة « الكري الجسم » — في ذلك ، والغير كري — وفي نسخة « الكري » —

إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير كري — وفي نسخة « الكري » — بالشكل والقوة .

وهي في الحيوان الكري تختلف بالقوة فقط ؛ ولذلك ظن بها في بادئ الرأى أنها لا تختلف ، وأنها — وفي نسخة « وأنه » — يمكن — وفي نسخة « ممكن » — أن يكون القطبان في فلك — وفي نسخة « الفلك » — أي — وفي نسخة « أية » — نقطتين اتفقت .

فكا - وفي نسخة «وذ لك» - أنه لو قال قائل : إن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان ، أعني الذي ه هنا ، يجوز أن تكون فيه في أي موضع اتفق - وفي نسخة «اتفقت» - منه .

وأن تكون منه في الموضع - وفي نسخة «المواضع» - الذي هي فيه ، نوع - وفي نسخة «موضع» - آخر من الحيوان .
لكان أهلاً أن يضحك به ، لأنها - وفي نسخة «لأنه» - إنما جعلت في كل حيوان في الموضع الأوفق لطبع ذلك الحيوان ، أو في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الأمر في اختلاف الأجرام السماوية في مواضع - وفي نسخة - «في موضع» - الأقطاب منها .

وذلك أن - وفي نسخة «وذلك أنها» - ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع - وفي نسخة بدون عبارة «بالنوع» - كثرة بالعدد بل هي كثرة بالنوع ، كأشخاص الحيوانات المختلفة ، وإن كان ليس يوجد إلا شخص واحد من النوع فقط - وفي نسخة «من النوع فيها» - .

قلت - وفي نسخة بدون عبارة «قلت» - وهذا الحواب يعنيه ، هو الذي يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة ؟

وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة ، كالحال ، في المين ، والشمال ، والأمام ، والخلف . التي هي جهات محدودة - وفي نسخة بدون كلمة «محدودة» - بالحركات - وفي نسخة «بحركة» - للحيوان - وفي نسخة «للحيوانات» - إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة ، وهي في الأجرام السماوية مختلفة بالقوة ؟
ولهذا - وفي نسخة «واما» وفي أخرى «اما» - ما يرى أرسطو

أن للسماء يميناً وشمالاً، وأماماً وخلفاً، وفوقاً – وفي نسخة «فوق» – وأسفل .

فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هو – وفي نسخة «هي» – لاختلافها في النوع ، وهو شيء يخصها ، أعني أنه – وفي نسخة «أنها» – تختلف أنواعها باختلاف جهات – وفي نسخة «جهة» – حركاتها .

فتورهم – وفي نسخة «وكون» وفي أخرى «وكونه» – الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه ، اقتضى له طبعه : إما من جهة الضرورة . أو من جهة الأفضل .

أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب . وسائل الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة . وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي أفضل الجهات ، لكون هذا الجرم هو أفضل الأجرام . والأفضل في المتحرّكات واجب أن يكون له الجهة الأفضل .

* * *

وهذا – وفي نسخة «هذا» – كلّه بين ههنا بهذا التحول الإقناع ، وهو بين في موضعه – وفي نسخة «في موضعه» – برهان^(١) .

وهو ظاهر قوله تعالى :

(لَا تَبْدِيلَ لِكَلْمَاتِ اللَّهِ) .

و (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) .

(١) ابن رشد يتعارض الموضع في البراهين في هذا الكتاب انظر من ١١٧ ، ١٢١ .

وإن — وفي نسخة «فإن» — كنت تحب أن تكون من أهل البرهان^(١) فعليك التمسه في موضعه — وفي نسخة «في موضعه» —

* * *

وأنت لا يعسر عليك إذا فهمت هذا فهم خلل المجمع^(٢)؛ وفي نسخة «خلل ، وأما الحجج» — التي احتاج بها أبو حامد هنـا في تماثـلـ الحركـتينـ الـخـلـفـيـنـ بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ جـرـمـ جـرـمـ مـنـ — وفي نـسـخـةـ «ـجـرـمـ مـنـ»ـ وـفـيـ أـخـرـيـ «ـجـرـمـ جـرـمـ»ـ — الأـجـرـامـ السـمـاـوـيـةـ . وـبـالـإـضـافـةـ إـلـىـ مـاـ هـنـاـ ،ـ فـإـنـهـ يـخـيلـ فـيـ بـادـئـ الرـأـيـ أـنـ الحـرـكـةـ الشـرـقـيـةـ — وـفـيـ نـسـخـةـ «ـالـمـشـرـقـيـةـ»ـ — يـعـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ لـغـيرـ الفـلـكـ الـأـوـلـ .

وأنـهـ يـعـكـنـ أـنـ يـكـوـنـ لـهـ الحـرـكـةـ المـغـرـيـةـ .

وهـذـاـ كـمـاـ قـلـناـ ،ـ هـوـ — وـفـيـ نـسـخـةـ بـلـدـونـ كـلـمـةـ «ـهـوـ»ـ — مـثـلـ مـنـ يـخـيلـ أـنـ جـهـةـ الحـرـكـةـ فـيـ السـرـطـانـ يـعـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ جـهـةـ الحـرـكـةـ فـيـ إـلـيـانـ .

وـإـنـاـ لـمـ — وـفـيـ نـسـخـةـ بـلـدـونـ كـلـمـةـ «ـلـمـ»ـ — يـعـرـضـ هـذـاـ الـظـنـ فـيـ إـلـيـانـ وـالـسـرـطـانـ ،ـ لـمـوـضـعـ اـخـتـلـافـ الشـكـلـ فـيـهـماـ .ـ وـعـرـضـ هـذـاـ فـيـ الـأـكـرـ السـمـاـوـيـةـ لـمـوـضـعـ اـتـفـاقـ الشـكـلـ .

* * *

وـمـنـ نـظـرـ إـلـىـ مـصـنـوـعـ مـنـ مـصـنـوـعـاتـ لـمـ تـتـبـيـنـ — وـفـيـ نـسـخـةـ «ـتـبـنـ»ـ — لـهـ حـكـمـتـهـ ،ـ إـذـاـ لـمـ تـتـبـيـنـ — وـفـيـ نـسـخـةـ «ـتـبـنـ»ـ — لـهـ حـكـمـةـ المـقـصـودـةـ بـذـاكـ المـصـنـوـعـ ،ـ وـالـغـاـيـةـ المـقـصـودـةـ مـنـهـ .

(١) هذه هي المرة الثالثة التي يعلن فيها ابن رشد تحاشيه عن أن يخوض في هذا الكتاب خوض المبرهنهن انظر مasicic ص ١٢٠ .

(٢) يفهم ابن رشد النزال بضعف في الأدلة التي استعملها .

وإذا لم يقف أصلًا على حكمته ، أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع وتلك الحكمة – وفي نسخة بدون عبارة «وتلك الحكمة» – وهو بأى شكل ، اتفق ، وبأى كمية اتفقت – وفي نسخة «اتفاق» – وبأى وضع اتفق لأجزائه ، وبأى تركيب اتفق .

وهذا – وفي نسخة «هذا» – بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى .

وهذه – وفي نسخة «وهذا» – كلها ظنون في بادئ الرأى . وكما أن من يظن هذه الظنون في المصنوعات ، هو جاهل بالمصنوعات ، وبالصانع ، وإنما عنده فيها ظنون غير صادقة ، كذلك الأمر في الخلوقات .

* * *

فتبيّن هذا الأصل ، ولا تعجل وتحكم على خلوقات الله تعالى سبّحانه ببادئ الرأى ، فتكون من الذين قال فيهم سبّحانه : [قُلْ هَلْ أَنْبِئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ، الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صنْعًا] .

جعلنا الله تعالى من أهل البصائر ، وكشف عنا حجب الجهة إنّه منعمٌ كريمٌ .

* * *

والاطلاع – وفي نسخة «واما» على الأفعال الخاصة بالأجرام السماوية ، هو – وفي نسخة « فهو » – الاطلاع على ملوكها الذى اطلع عليه إبراهيم عليه السلام ، حيث يقول سبّحانه :

[وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ
مِنَ الْمُؤْنِنِينَ]

ولتنتقل ههنا – وفي نسخة ولنتنقل ههنا إلى » – قول أبي حامد
في الحركات ، وهو هذا .

* * *

[١٧] – قال أبو حامد رحمة الله :
والإلزام – وفي نسخة « الإلزام » – الثاني – وفي نسخة بدون كلمة « الثاني » –
تعين جهة – وفي نسخة « تعين » بدون كلمة « جهة » وفي أخرى « في تعين
جهة » – حرفة – وفي نسخة – حركات » – الأفلاك ، بعضها من المشرق إلى
المغرب ، وبعضها بالعكس إلى قوله : « كان لخصوصهم دعوى الاختلاف في
الأحوال والميئات » .

[١٧] – قلت – وفي نسخة بدون عبارة « قلت » – وأنت
فلن يخفي عليك الإقناع في هذا القول مما تقدم – وفي نسخة
« مما تقدم » وفي أخرى بدون هذه العبارة – والجواب – وفي نسخة
« في الجواب » – عنه .

وأن هذا – وفي نسخة « هذا » – كله من فعل من لم يفهم
تلك الطبائع الشريفة ، والأفعال المحكمة التي كونت – وفي نسخة
« كانت » – من أجلها ، وشبه علم الله تعالى بعلم الإنسان
الحال .

* * *

[١٨] – قوله :
فإن قالوا : الجهنمان متقابلان متضادتان ، فكيف يتساويان ؟

قلنا : – وفي نسخة « فإن قلنا » – هذا كقول القائل : المتقدم والمتأخر – وفي نسخة «التقدم والتأخر» – في وجود العالم يتضادان – وفي نسخة « متضادان » – فكيف يدعى تشابههما .

ولكن الذي – وفي نسخة « الذين » وفي أخرى بدونها – زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات – وفي نسخة « الآيات » – المختلفة – وفي نسخة بدون كلمة « المختلفة » – بالنسبة إلى إمكان الوجود .

وإلى – وفي نسخة « وإلى أن » وفي أخرى « وأن » – كل مصلحة يتصور فرضها – وفي نسخة « فرضه » – في الوجود .

فكذلك يعلم تساوى الأحياز – وفي نسخة « يتساوى الأحياز » وفي أخرى « تساوى الأحيان » – والأوضاع والأمكنة والجهات ، بالنسبة إلى تلك المصلحة – – وفي نسخة « بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها » –

* * *

[١٨] – هو قول ظاهر البطلان^(١) في نفسه .
فإنه إن – وفي نسخة «إذا» – سلم أن إمكان وجود الإنسان
وعدمه هو – وفي نسخة « وهو » وفي أخرى بدونها – على السواء
في المادة التي خلق منها الإنسان .

وأن ذلك دليل على وجود مرجع فاعل للوجود ، دون العدم ،
فليس يمكن أن يتهم أن إمكان الإبصار من العين ، ولا إبصار
– وفي نسخة « والإبصار » وفي أخرى « وله إبصار » – هو على
السواء .

وذلك أنه ليس لأحد أن يدعى – وفي نسخة « ليس يمكن
أن يتهم » – أن الجهات المقابلة مماثلة ، ولكن له أن يدعى

(١) هذا لون من المناقضة ذات المدح الواضح التي يتهم أحد الطرفين الطرف الآخر بأنه يمول على شيء فاسد ، يظنه صحيحاً .

أن القابل سوق نسخة «الفاعل» - لهما مماثل . وأنه يلزم عنهما أفعال مماثلة .

وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما مماثلين من حيث هذا - وفي نسخة «من حيث إن هذا» - متقدم ، وهذا متاخر . وإنما - وفي نسخة «أقول» - يمكن أن يدعى أنهما مماثلان في قبول الوجود . وهذا - وفي نسخة «وطذا» - كله ليس ب صحيح ؛ فإن الذي يلزم المتقابلات بالذات أن تكون القابلات لها مختلفة . وأما أن يكون قابل فعل الأضداد واحداً في وقت واحد ، فذلك مما لا يمكن .

والفلاسفة - في نسخة «ولنهم» - لا يرون إمكان وجود الشيء و عدمه على السواء في وقت واحد . بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه .
والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث ، وفي فساد ما يفسد .

ولو كان زمان إمكان وجود - وفي نسخة «وجود إمكان» - الشيء وزمان عدمه واحداً ، أعني في مادة الشيء القريبة ، لكان وجوده - وفي نسخة «وجوداً» - فاسداً لإمكان عدمه .
ولكأن إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل ، لا من جهة القابل .

ولذلك من - وفي نسخة «أقول من» وفي أخرى «أقول ولذلك من» - رام من هذه الحجة إثبات الفاعل . فهو قول مقنع جلي ، لا برهان ، وإن كان يظن بـ (أبي نصر) و (ابن سينا) أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل ، هذا المسلك^(١) ، وهو

(١) ابن رشد ينقذ الفارابي وابن سينا في سلكتها التي سلكاه في إثبات وجود الله .

مسلك لم - وفي نسخة « لا » - يسلكه المتقدمون .

ولاما اتبع هذان الرجالن فيه المتكلمين من أهل ملتنا .

وأما بالإضافة - وفي نسخة « وإنما بالإضافة » - إلى حدوث الكل عند من يرى حدوثه ، فليس يتصور فيه متقدم ولا متاخر ؛ لأن المتقدم والمتاخر في الآيات ، إنما يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر .

وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان ، فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم . ولا يمكن أن يتبعن وقت حدوث العالم لأن قبله :

إما - وفي نسخة « وإنما » - أن لا يكون زمان .

ولاما أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - زمان لآخرية له .

وعلى كلا الوجهين لا يتبعن له - وفي نسخة « لا يتعلق به » - وقت خصوص تتعلق به الإرادة .

فلذلك كان هذا الكتاب أليق لفظ به - وفي نسخة « الأليق به لفظ » . وفي أخرى « وأليق اللفظ به » ؛ وفي رابعة « الأليق به » - كتاب التهافت بإطلاق ، لا تهافت الفلسفه ؛ لأن الذي يفيد الناظر هو أن تهافت^(١) - وفي نسخة « أنه تهافت » -

* * *

(١) هل أن النزال قد تهافت حقاً في هذه المسألة ، فهل يسوغ ذلك أن يحكم ابن رشد على الكتاب كله بما حكم به في خصوص هذه المسألة ؟ وكيف وقد سبق لابن رشد أن قال في بداية كتابه (فإن الفرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المشتبه في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والإقناع) ؟

ومعنى ذلك أن في كتاب تهافت الفلسفه مابلغ رتبة اليقين والبرهان . فكيف جاز لابن رشد أن يدخل مابلغ رتبة اليقين والبرهان ضمن ماحكم عليه بأنه تهافت بإطلاق ؟ إن الأولى . بكلار المفكرين أن لا يرسلوا أصحابهم بإطلاق ، وإنما يقيرونها بما يلزمها من قيود ؛ ليظل لآقوالهم اعتبارها وقدرها بما هي أقوال قادة الرأي والتفكير .

[١٩] — قوله :

وإن — وفي نسخة « فإن » وفي أخرى بدون العبارتين — ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه — وفي نسخة « مع التشابه » وفي أخرى « مع المشابهة » — كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهبات أيضًا — وفي نسخة بدون كلمة « أيضًا » —

[١٩] — يريد أنه — إن صبح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات ، صبح لخصومهم دعوى الاختلاف — وفي نسخة بدون عبارة « في جهات الحركات ... الاختلاف » — في الأزمنة ، مع اعتقادهم التشابه فيها .

وهذه معاندة بحسب قول القائل ، لا بحسب الأمر في نفسه ، إذا سلم التناوب بين الجهات المقابلة — وفي نسخة بدون كلمة « المقابلة » — والأزمنة المترافقـة — وفي نسخة بدون كلمة « المترافقـة » —

وقد يعاند هذا لعدم — وفي نسخة « بعدم » — التناوب في هذا الغير — وفي نسخة « التغير » وفي أخرى « التغيير » — من — وفي نسخة « بين » — الأزمنة والجهات .

واللخص أن يلتزم — وفي نسخة « يلزم » — التساوى بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل — وفي نسخة « المماطلة » — فلذلك كانت هذه كلها أقوايل جدلية^(١) .

* * *

(١) حكم ابن رشد على النقاش في هذا المقام بأنه تدل إلى مستوي الجدل انظر صفحات ١١٧ ،

[٢٠] — قال أبو حامد :

الاعتراض الثاني : على أصل دليهم أن يقال إنكم — وفي نسخة « إنه » وفي أخرى بدونهما — استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ؛ فإن في العالم حوادث ، وطا أسباب . فإن استندت الحوادث إلى الحوادث — وفي نسخة « فإن تسلسلت الحوادث » — إلى غير نهاية ، فهو محال ؛ وليس — وفي نسخة « فليس » — ذلك مما يعتقد عاقل — وفي نسخة « معتقد » —

ولو كان ذلك ممكناً ، لاستغنىتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود — وفي نسخة « الوجود » وفي نسخة بدونهما — وهو مستند الكائنات .

إذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها إليه — وفي نسخة « سلسلتها إليه » وفي أخرى « إليه تسلسلها » — فيكون ذلك الطرف — وفي نسخة بدون كلمة « الطرف » — هو القديم .

فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم .

• • •

[٢٠] — قلت : لو أن الفلسفه أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود — وفي نسخة « الموجود » — الحادث على هذا النحو من الاستدلال .

أى لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم ، لما كان لهم خيص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسألة .

لكن ينبغي أن تعلم أن الفلسفه يجوزون وجود حادث — وفي نسخة « حدوث حادث » — عن حادث إلى غير نهاية بالعرض ، إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة ، متناهية ، مثل أن يكون فساد الفاسد — وفي نسخة « فاسد الفاسد » — منها شرطاً وجود الثاني فقط .

مثال ذلك : - وفي نسخة «أقول» بدل «مثال ذلك» - أنه واجب أن يتكون - وفي نسخة «يكون» - عندهم - وفي نسخة بدون عبارة «عندهم» - إنسان عن إنسان ، بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي يتكون - وفي نسخة «يكون» - منها الثالث .

مثال ذلك : - وفي نسخة «صورة ذلك» - أن تتوهم إنسانين ، فعل الأول منها الثاني - من مادة إنسان فاسد - وفي نسخة «ثان» -

فلما صار الثاني - وفي نسخة بدون كلمة «الثاني» - إنساناً بذاته ، فسد الإنسان الأول ، فصنع الإنسان الثاني - وفي نسخة بدون عبارة «الإنسان الثاني» - من مادته - وفي نسخة «مادة» - إنساناً ثالثاً . ثم فسد الإنسان الثاني فصنع من مادته - وفي نسخة «مادة» - الإنسان الثالث إنساناً رابعاً .

فإنه يمكن أن تتوهم في مادتين تأتي الفعل إلى غير نهاية ، من غير أن يعرض في ذلك - وفي نسخة «لذلك» وفي أخرى «من ذلك» - محال ، وذلك ما دام الفاعل باقياً .

فإن كان هذا الفاعل الأول - وفي نسخة بدون كلمة «الأول» - لا أول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف .

وكذلك يعرض أن يتوهם فيما - وفي نسخة «فيها» - في الماضي .

أعني أنه متى كان إنسان - وفي نسخة «إنساناً» وفي أخرى «الإنسان» - فقد كان قبله إنسان قاتله وإنسان فسد .

و قبل ذلك الإنسان إنسان - وفي نسخة بدون كلمة «إنسان» - فعله ، وإنسان فسد .

و ذلك أن - وفي نسخة «أنه» - كل ما هذا شأنه ، إذا استند إلى فاعل قديم ، فهو في طبيعة الدائرة - وفي نسخة «الزيادة» - ليس يمكن فيه كل (١) .

و أما لو كان إنسان عن إنسان ، من مواد لا نهاية لها ، أو يمكن - وفي نسخة «أو يمكن» وفي أخرى «وأمكن» - أن يتزيد - وفي نسخة «يزيد» - تزيداً لا نهاية له ، لكان مستحيلاً ، لأنه كان يمكن أن توجد مادة لا نهاية لها .

ف كان يمكن أن يوجد كل غير متناه ، لأنه إن وجد كل متناه - وفي نسخة «متناهياً» - يتزيد تزيداً لا نهاية له من غير أن يفسد منه شيء ، يمكن أن يوجد كل غير - وفي نسخة بدون كلمة «غير» - متناه - وفي نسخة بدون عبارة «لأنه إن وجد .. غير متناه» -

وهذا - وفي نسخة «وهو» - شيء قد بيته الحكيم - وفي نسخة «الحكماء» - في السماع .

فإذن الجهة التي منها أدخل القدماء - وفي نسخة «أدخل القدماء منها» - موجوداً قدماً ليس متغير أصلاً ، ليست - وفي نسخة «ليس» - هي من جهة وجود الحادث عنه ، بما هي حادثة . بل بما هي قدمة بالجنس .

والأخق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن

(١) يعني حدآً محدودآً .

وجود - وفي نسخة «موجود» فاعل قديم ؛ لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث .

وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجوداً أزلياً واحداً بالعدد من غير أن يقبل ضرباً من ضروب التغير - وفي نسخة «التغير» - فجهتان .

إحداهما : أنهم ألفوا هذا الوجود الدورى قدماً .

وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساداً لما قبله - وفي نسخة بزيادة «وكون هذا الفاسد فساداً لما قبله» - وكذلك فساد الفاسد منها ألفوه كوناً لما بعده .

فوجب - وفي نسخة «فأوجبوا» - أن يكون هذا التغير للقديم :

عن محرك قديم .

وممحرك قديم غير متغير في جوهره .

ولأنما هو متغير في المكان بأجزائه . أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد - وفي نسخة «وبعد» - فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منها ، وكون الكائن .

وهذا الجرم الساوى هو - وفي نسخة «وهذا هو الجرم الساوى وهذا الجرم هو» - الموجود الغير متغير - وفي نسخة «المتغير» - إلا في الأين لا في غير ذلك ، من ضروب التغير - وفي نسخة «التقارير» -

فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة ؛

وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له ، أعني أنه لا أول لها ولا آخر ، عن سبب لا أول له ولا آخر .

• والوجه الثاني : الذي من قبله أدخلوا موجوداً قدماً ، ليس بجسم أصلاً ، ولا ذى هيول ، هو أنهم وجدوا جميع أحجاس الحركات ترتفع إلى الحركة في المكان .

ووجدوا - وفي نسخة « وجود » - الحركة - وفي نسخة بدون الكلمة « الحركة » - في المكان ترتفع - وفي نسخة « ولا ترتفع » - ؛ إلى متحرك من ذاته ، عن حرك أول ، غير متحرك أصلاً ، لا بالذات ولا بالعرض .

ولألا - وفي نسخة « وإلا لما » - وجدت حركات متحركات - وفي نسخة « ومتحركات » - معأ غير متنتهية . وذلك مستحيل .
فيلزم أن يكون هذا الحرك الأول أزلياً ، وإلا لم يكن أولاً .

إذا كان ذلك كذلك ، فكل حركة في الوجود ، فهي ترتفع إلى هذا الحرك بالذات ، لا بالعرض .
وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين - وفي نسخة « حد » - ما يتحرك .

وأما كون حرك - وفي نسخة « متحرك » - وفي أخرى « حرك متحرك » - قبل حرك - وفي نسخة « قبل حرك متحرك » - مثل إنسان - وفي نسخة « الإنسان » - يولد إنساناً ؛ فذلك بالعرض لا بالذات .
وأما الحرك الذي هو شرط في وجود - وفي نسخة بدون الكلمة « وجود » - الإنسان من أول تكوينه إلى آخره ، بل من أول وجوده إلى انتفاء وجوده ، فهو هذا الحرك .

وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات ، وشرط في حفظ السموات والأرض وما بينهما .

وهذا كله ليس يتبيّن – وفي نسخة «بيّن» – في هذا الموضع برهان^(١)، ولكن – وفي نسخة «لَكْن» – بأقوال هي من جنس هذا القول . وهي أقمع من أقوال الخصوص عند من أنصف .

وإن تبيّن لك هذا – وفي نسخة «ذَلِك» – فقد استغنت عن الانفصال الذي يفصل به أبو حامد عن خصيّاء الفلسفة في توجّه – وفي نسخة «وجه» – الاعتراض عليهم في هذه المسألة ؛ فإنها انفصالت ناقصة ؛ لأنّه إذا لم تبيّن – وفي نسخة «بيّن» – الجهة التي من قبلها أدخلوا موجوداً أُرْلِيًّا في الوجود، لم تبيّن – وفي نسخة «لم تبيّن له» – وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الأُرْلي .

وذلك هو كما قلنا .

بتوسط ما هو أُرْلي في جوهره – وفي نسخة «في جوهر» – كائن فاسد في حركاته الجزيئية ، لا في الحركة – وفي نسخة «حركته» – الكلية الدورية .

أو بتوسط ما هو من الأفعال – وفي نسخة «في الانفعال» – أُرْلي – وفي نسخة «أُولى» – بالجنس ، أُي – وفي نسخة بدون كلمة «أُي» – ليس له أول ، ولا آخر .

* * *

[٢١] – قال أبو حامد – وفي نسخة «قول أبي حامد» – مجيئاً عن الفلسفة :

فإن قيل – وفي نسخة «قلت» – وفي أخرى «فإن قلنا» – : نحن لا نبعد صدور حادث من قديم – وفي نسخة «القديم» – ، أُي حادث كان ، بل نبعد صدور حادث من قديم – وفي نسخة بدون عبارة «من قديم» – هو أول الحوادث

(١) وأيضاً يكرر ابن رشد أنه لا يرى أن يغوص في كتابه هذا ، في براهين . انظر مسابق ص ١٢٧ .

— وفي نسخة «الحوادث من القديم» — إذ لا تفارق حالة — وفي نسخة «حال» — الحدوث ماقبله في ترجيح — وفي نسخة «ترجح» — بجهة الوجود ، لا من حيث حضور — وفي نسخة «تصور» — وقت ، ولا آلة ، ولا شرط ، ولا طبيعة ، ولا غرض ، ولا سبب من الأسباب ، يجدد حالي — وفي نسخة «يجدد حاله» وفي أخرى «مجد الحاله» وفي رابعة «مجدد الحاله» وفي خامسة بدون هذه العبارة — وأما — وفي نسخة «فاما» — إذا لم يكن هو الحادث الأول ، جاز أن يصدر منه ، عند حدوث شيء آخر ، من استعداد الحال القابل ، وحضور — وفي نسخة «أو حضور» وفي أخرى «أو حصول» — الوقت المافق ، أو ما — وفي نسخة «وما» — جرى — وفي نسخة «يجري» — هنا الجرى .

ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال محبباً لهم :
أما السؤال — وفي نسخة «فالسؤال» — في حصول الاستعداد وحضور — وفي نسخة «وحصول» — الوقت . وكل ما يتجدد فيه ، فقائم — وفي نسخة «قائم»
وفي أخرى بخلافها —

فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية .
أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه .

* * *

[٢١] — قلت — وفي نسخة «أقول» — هذا — وفي نسخة «وهذا» — السؤال هو الذي سألهم أو لا عنه — وفي نسخة بدون عبارة «عنه» —

وهذا النوع من الإلزام ، هو الذي ألزمهم منه — وفي نسخة «من» — أن يصدر حادث من قديم .

ولا — وفي نسخة «فلما» — أجاب — وفي نسخة «جاوب» —
عنه بجواب لا يطابق السؤال ، وهو تجويز حادث عن قديم ،
لا حادث أول .

أعاد عليهم السؤال مرة ثانية .

والجواب : عن هذا السؤال ، هو ما تقدم ، من وجه صدور الحادث عن القديم الأول ، لا مما هو حادث ، بل مما هو أزلي ، من جهة أنه أزلي - وفي نسخة بدون عبارة «من جهة أنه أزلي» - بالجنس حادث بالأجزاء .

وذلك أن كل فاعل قديم عندهم ، إن صدر عنه حادث بالذات ، فليس هو القديم الأول عندهم . وفعله عندهم مستند - وفي نسخة «مستند» وفي نسخة بدونها - إلى - وفي نسخة بدون الكلمة «إلى» - القديم الأول .

أعني حضور شرط فعل القديم الذي ليس بأول يستند - وفي نسخة «أن يستند» - إلى القديم الأول ، على الوجه الذي يستند - وفي نسخة «يستند» - الحديث - وفي نسخة «إلى الحدث» - إلى القديم - وفي نسخة «عن القديم» - الأول ، وهو الاستناد - وفي نسخة «الإسناد» - الذي هو بالكل لا بالأجزاء - وفي نسخة «بالجزء» -

ثم أتى بجواب - وفي نسخة «ثم أما بجواب» - عن الفلاسفة بأن صور بعض^(١) التصوير مذهبهم .

ومعناه إنما يتصور حادث عن قديم - وفي نسخة بدون عبارة «عن قديم» - إلا بوساطة - وفي نسخة «بواسطة» - حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها - وفي نسخة «أنه» - لا أول لها ولا آخر

وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهם ، فهو كائن فاسد

(١) هذه التسمة إن صحت ، تكون مأخذًا قويًا ضد الفرزالي .

— وفي نسخة « وفاسد » — ف تكون — وفي نسخة « وتكون » — هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث — وفي نسخة « مبدأ الحوادث » — وتكون — وفي نسخة « ف تكون » — بازلية — وفي نسخة « بازلية » وفي أخرى « أزلية » — كليتها فعلا للأذرى .

* * *

[٢٢] — ثم قال في الاعتراض على هذا النحو من قبله — وفي نسخة « قبل » — صدور — وفي نسخة « صدر » — الحادث عن القديم الأول ، على مذهب الفلسفه ، فقال — وفي نسخة « يقال » — لهم :

الحركة الدورية — وفي نسخة بزيادة « التي هي المستند » — أحاديث هى — وفي نسخة « أحاديث » وفي أخرى « حادثة » وفي رابعة « حادث » — ؟ أم قدية ؟ — وفي نسخة « قديم » —

فإن كانت قدية — وفي نسخة « كان قدماً » — فكيف صارت — وفي نسخة « صار » — مبدأ — وفي نسخة « مبدأ أول » — للحوادث — وفي نسخة « لأول الحوادث » — وفي أخرى « مبدأ أول الحوادث » —

وإن كانت حادثة — وفي نسخة « وإن كان حادثاً » — افتقرت — وفي نسخة « افتقر » وفي أخرى « افترقت » — إلى حادث — وفي نسخة « حادث آخر » وفي أخرى « محدث » — وتسلسل الأمر — وفي نسخة بدون كلمة « الأمر » — .

وقولكم — وفي نسخة « وقولكم » — :

إنها — وفي نسخة « إنها » — من وجه تشبه القديم .

ومن وجه تشبه الحادث .

فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة .

وتشبه الحادث من جهة أنها متجلدة .

فإنها ثابتة متجلدة ، هو ثابت التجدد : متجدد الثبوت :

فنقول : أهي — وفي نسخة « أهو » — مبدأ الحوادث من جهة — وفي نسخة « من حيث » — إنها ثابتة — وفي نسخة « إنه ثابت » ؟

أم — وفي نسخة « أو » — من جهة — وفي نسخة « من حيث » — إنها متجلدة — وفي نسخة « أنه متجلد » — ؟

فإن كانت من حيث إنها ثابتة — وفي نسخة « إنه ثابت » — فكيف — وفي نسخة « فقد » — صدر شيء حادث عن شيء ، من حيث هو ثابت ؟ وإن كان صدر عنه — وفي نسخة بدون عبارة « عنه » — من حيث هو متجلد — وفي نسخة « مجدد » — فهو يحتاج — وفي نسخة « تحتاج » — إلى ما يوجب التجدد . وتسلسل ذلك .

[٢٢] — هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي ، فإنه لم — وفي نسخة « لن » — يصدر عنها الحادث ، من جهة ما هي ثابتة ، وإنما صدر عنها من حيث هي متجلدة .

إلا أنها لم تحتاج — وفي نسخة « تحتاج » — إلى سبب محدد حدث ، من جهة أن تجدها — وفي نسخة « تجده » — ليس هو محدثاً ، وإنما هو فعل قديم ، أى لا أول له ولا آخر .

فوجب أن يكون فاعل هذا ، هو فاعل قديم ؛ لأن الفعل القديم لفاعل قديم .
والحدث لفاعل محدث .

والحركة إنما يفهم من معنى القدم — وفي نسخة « (القدم) » وفي أخرى « التقدم » — فيها أنها لا أول لها ولا آخر .

وهو — وفي نسخة « وهذا » — الذي يفهم من ثبوتها ، فإن الحركة ليست ثابتة ، وإنما هي متغيرة .

[٢٣] — فلما شعر أبو حامد بهذا — وفي نسخة « هذا » — قال : — وفي نسخة « القول » — :

ولم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال ستورده في بعض المسائل
قال أبو حامد : — وفي نسخة « رضي الله عنه » — :

الدليل الثاني لهم *

في المسألة

زعموا أن القائل بأن العالم متاخر — وفي نسخة « متغير » — عن الله تعالى ،
والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو :

إما أن يريد به أنه متقدم بالذات ، لا بالزمان .

متقدم الواحد على الاثنين ؛ فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معد في
الوجود الزماني .

وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم — وفي نسخة بدون كلمة « تقدم » —
حركة الشمس على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة
اليد في الماء ، مع حركة الماء .

فإنها متساوية في الزمان ، وببعضها علة وببعضها معلول ؛ إذ يقال : تحرك
الظل بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الشخص ؛ وتحريك الماء بحركة — وفي نسخة
« لحركة » — اليدين في الماء .

ولا يقال : تحرك الشخص بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الظل ، وتحريك
اليد بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أرييد بتقدم البارى سبحانه على العالم ، هذا ، لزم
أن يكونا حادثين .
أو قدعين .

واستحال أن يكون أحدهما حادثاً والآخر قدعاً .

وإن أريد أن البارى - وفي نسخة « الله » - تعالى، متقدم على العالم والزمان ، لا بالذات ، بل بالزمان .

فإذن قبل وجود العالم والزمان ، زمان ، كان العالم فيه معدوماً .
إذ كان العدم سابقاً على الوجود .

وكان الله تعالى سابقاً - وفي نسخة « سابق » - بمدة مديدة ، لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول .
فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له .

وهو متناقض ؛ ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان .
وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم - وفي نسخة « قدر » - الحركة .

وإذا وجب قدم الحركة وجب - وفي نسخة « ووجب » - قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته - وفي نسخة بدون عبارة « الذي يدوم الزمان بدوام حركته » -

* * *

[٢٣] - قلت : أما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان(١) ، وذلك أن حاصله هو : أن البارى سبحانه إن - وفي نسخة « وإن » - كان متقدماً على العالم :
فإما أن يكون متقدماً بالسببية ، لا بالزمان ، مثل تقدم - وفي نسخة مثل « ما تقدم » - الشخص ظله .

(١) لست أدرى على وجه التحديد ماذا يريد ابن رشد بمثل هذا القول . هل يريد أن هم في هذا المقام برهاناً ، فشيء التزال ، وعرضه بعد أن أضاع منه خصائص البرهان ؟
أم يريد أن التزال حكى على لسان الفلسفة شيئاً من عنده ، ولكن هذا الذي قدمه من عنده لا يبلغ حد البرهان ، وتغرس التزال من ذلك - فيما يفهم ابن رشد أن يفهم القارئ أن هذا الدفاع هو غایة ما يمكن أن يقال لتأييد وجہة نظر الفلسفة ، سٰتٰ إذا ما كر عليه وأفسد ، أو لم أن منصب الفلسفة ضائع وفسد وتلاشى ؟
إن ابن رشد غير واضح فيما يريد ، ولعله يتضح فيما بعد . انظر ص ١٥٠

ولما أن يكون متقدماً بالزمان ، مثل تقدم البناء على
الحائط .

فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله .

والباري - وفي نسخة «فالباري» - قديم .

فالعالم - وفي نسخة «والعالم» - قديم .

ولما أن كان متقدماً بالزمان يجب أن يكون متقدماً على العالم
بزمان لا أول له .

فيكون الزمان قد عماً .

لأنه إذا - وفي نسخة بدون كلمة «إذا» - كان قبل الزمان
زمان ، فلا يتصور حدوثه .

ولما كان الزمان قد عماً ، فالحركة قد عمة ؛ لأن الزمان لا يفهم
لا مع الحركة .

ولما كانت الحركة قد عمة ، فالمتحرك بها قديم .

والمحرك لها ضرورة قديم .

* * *

ولما كان هذا البرهان غير صحيح * لأن الباري سبحانه
ليس شأنه بما - وفي نسخة «ليس مما شأنه» - أن يكون في
زمان .

والعالم شأنه أن يكون في زمان - وفي نسخة بدون عبارة
«والعالم ... زمان» - .

فليس يصدق عند - وفي نسخة «عنه» - وفي أخرى
«عندهم» - مقايسة القديم إلى العالم أنه :

إما أن يكونا – وفي نسخة « يكون » – معاً .
 وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية – وفي
 نسخة « والسببية » – لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في
 زمان .
 والعالم شأنه أن يكون في زمان .

* * *

[٢٤] – قال أبو حامد رحمة الله – وفي نسخة « رضي الله عنه » وفي ثلاثة
 بدونها – :
 والاعتراض – وفي نسخة « الاعتراض » – هو أن يقال :
 الزمان – وفي نسخة بدونها ، وفي أخرى « إن الزمان » – حدث مخلوق
 – وفي نسخة « مخلوق » – وليس قبله زمان أصلاً .
 ومعنى قولنا : – وفي نسخة « ومعنى بقولنا » – إن الله تعالى متقدم على العالم
 – والزمان :

أنه كان ولا عالم ولا زمان – وفي نسخة بدون عبارة « ولا زمان » –
 ثم كان ومعه – وفي نسخة « معه » – عالم وزمان – وفي نسخة بدون عبارة
 « وزمان » –

ومعنى – وفي نسخة « ومفهوم » – قولنا : كان – وفي نسخة بدون كلمة
 « كان » – ولا عالم – وفي نسخة « ولا عالم ولا زمان » – وجود ذات الباري سبحانه
 وعدم ذات العالم فقط – وفي نسخة بدون عبارة « فقط » –
 ومعنى – وفي نسخة « ومفهوم » – قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين
 – وفي نسخة « ذاتين » – فقط .

ومعنى التقدم – وفي نسخة « فمعنى بالتقدم » – انفراده بالوجود فقط .
 والعالم كشخص واحد .
 ولو قلنا : كان الله سبحانه وتعالى ولا عيسى – وفي نسخة « ولا غيره » –
 مثلاً .

ـ ثم كان ـ وفي نسخة « الله » ـ وعيسي ـ وفي نسخة « وعيسي معه » وفي أخرى « وغيره » ـ

لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات .

ـ ثم وجود ذاتين ـ وفي نسخة « وجود اثنين » وفي أخرى « وجود الذاتين » ـ وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ـ وفي نسخة « تقدير ثالث » ـ وهو الزمان ـ وفي نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » ـ وإن كان الهم لا يسكن ـ وفي نسخة « يسكت » ـ عن تقدير شيء ـ وفي نسخة بدون كلمة « شيء » ـ ثالث ، وهو الزمان ـ وفي نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » ـ فلا الثالث إلى أغاليط ـ وفي نسخة « أخاليط » ـ الأوهام ـ وفي نسخة « الهم » ـ

[٤] ـ قلت : هذا قول مغالطي ـ وفي نسخة « مغالطي » ـ خبيث ـ وفي نسخة بدون كلمة « خبيث » ـ .

فإنه قد قام البرهان أن هنا نوعين من الوجود ـ وفي نسخة « الموجود » ـ .

أحدهما : في طبيعته ـ وفي نسخة « طبيعة » ـ الحركة ؛ وهذا لا ينفك عن الزمان .

والآخر : ليس طبيعته ـ وفي نسخة « طبيعة » ـ الحركة ، وهذا أزل وليس يتصف بالزمان .

أما الذي في طبيعته ـ وفي نسخة « طبيعة » ـ الحركة ، فوجود معلوم بالحس والعقل .

وأما الذي ليس في طبيعة الحركة ـ وفي نسخة « العقل » بدل « الحركة » ـ ولا التغير ـ وفي نسخة « فلا يتغير » ـ فقد ـ وفي

نسخة « وقد » – قام البرهان على وجوده عند كل من يعرف بأن
ـ وفي نسخة « يعرف أن » –
ـ كل متحرك له حرك .

وكل مفعول له فاعل – وفي نسخة « فاعل له مفعول » – .
ـ وأن الأسباب المحركة ببعضها بعضاً ، لأنما إلى غير نهاية – وفي
ـ نسخة « النهاية » – بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلاً .
ـ وقد قام البرهان أيضاً على أن الذي ليس في طبيعته – وفي
ـ نسخة « طبيعة » – المحركة ، هو العلة – وفي نسخة بدون الكلمة
ـ « العلة » – في الموجود – وفي نسخة « الموجود الموجود » – الذي في
ـ طبيعته – وفي نسخة « طبيعة » – المحركة .

ـ وقام أيضاً – وفي نسخة بدون الكلمة « أيضاً » – البرهان على أن
ـ الموجود الذي في طبيعته – وفي نسخة « طبيعة » – المحركة ليس
ـ ينفك عن الزمان .

ـ وأن الموجود الذي ليس في طبيعته – وفي نسخة « طبيعة » –
ـ المحركة ، ليس يلحقه الزمان أصلاً – وفي نسخة بدون الكلمة
ـ « أصلاً » – .

ـ وإذا كان ذلك – وفي نسخة بدون الكلمة « ذلك » – كذلك ،
ـ فتقدم أحد الموجودين على الآخر ، أعني الذي ليس – وفي نسخة
ـ بدون الكلمة « ليس » – يلحقه الزمان .
ـ ليس تقدماً زمانياً .

ـ ولا تقدم العلة على المعلول اللذين – وفي نسخة « الذي » وفي
ـ نسخة « الذين » – هنا من طبيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم
ـ الشخص على ظله .

ولذلك - وفي نسخة «وكذلك» - كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين - وفي نسخة «الوجود» وفي أخرى «الموجود» وفي رابعة «الموجودين» وفي خامسة «الوجود من» - المتحركين أحدهما على الثاني ، فقد أخطأ.

وذلك لأن كل موجود ين من هذا الجنس ، هو الذي إذا اعتبر - وفي نسخة «اعتبره» - أحدهما بالثاني ، صدق عليه أنه - وفي نسخة بدون عبارة «أنه» - .

إما أن يكون معًا - وفي نسخة «يكون معه» وفي أخرى «يكونا معًا» - .
وإما متقدماً عليه بالزمان .
أو متأخرًا عنه .

والذي - وفي نسخة «قلت» : من » بدل «والذى» - سلك هذا المسلك من الفلاسفة ، هم المتأخرون - وفي نسخة «المتأخرة» - من أهل الإسلام ؛ لقلة تحصيلهم - وفي نسخة «تحصيله» - المذهب القدماء .

فإذن تقدم أحد الموجودين - وفي نسخة «الموجودين» - على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو - وفي نسخة بدون كلمة «هو» - ليس بمتغير ، ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان .
وهو نوع آخر من التقدم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يصدق على الموجودين .

لا - وفي نسخة بدون كلمة «لا» - أنهم معاً .

ولا أن أحدهما متقدم - وفي نسخة «يتقدم» - على الآخر .

فقول أبي حامد : إن تقدم البارى سبحانه على العالم ، ليس تقدماً زمانياً ، صحيح .

لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، إذا لم يكن تقدمه زمانياً ، إلا - وفي نسخة « ولا » - تأخر المعلول عن العلة ؛ لأن التأخر يقابل - وفي نسخة « مقابل » - التقدم .

والمتقابلان هما في - وفي نسخة « من » - جنس واحد ؛ ضرورة ، على ما سبق في العلوم .

إذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً .
ويتحقق ذلك - وفي نسخة « ويرد على ذلك » - الشك المتقدم وهو :

كيف يتاخر المعلوم عن العلة الى - وفي نسخة « الذي » - استوفت شروط - وفي نسخة « شرط » وفي أخرى « بشرط » - الفعل - وفي نسخة « العدل » -

* * *

وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ، ليس لكتليته مبدأ ، لم - وفي نسخة « ليس » - يلزمهم هذا الشك .
وأمكنتهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة ، عن موجود قديم .

ومن حجتهم في - وفي نسخة « حججهم » - وفي نسخة بدون كلمة « في » - .

أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ ، ولا حادث لكتليته .
إنه متى وضع حادثاً ، وضع موجوداً قبل أن يوجد ؛ فإن الحدوث حركة ، والحركة ضرورة في متحرك ، سواء - وفي نسخة « سواء

أن» - وضعت الحركة في زمان ، أو في الآن .

- وفي نسخة «أو في غير زمان» - .

وأيضاً فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث .
وإن كان المتكلمون ينزعون في هذا الأصل ، فسيأتي
الكلام معهم فيه .

والإمكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك .
فيلزم ، ضرورة ، إن وضع حادثاً ، أن يكون موجوداً قبل أن
يوجد .

وهذا كله كلام جدل في هذا الموضع ، ولكنه أقنع من
كلام القوم .

[٢٥] - فقول أبي حامد :

ولو كان - وفي نسخة «ولو قلنا : كان» - الله تعالى ولا عيسى - وفي نسخة
«ولاغيره» - مثلاً .

ثم كان الله وعيسى - وفي نسخة «وعيسى معه» - وفي أخرى «وغيره» -
لم يتضمن اللفظ :
إلا وجود ذات وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين - وفي نسخة - «ذاتين اثنين» -
ليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان - وفي نسخة بدون
عبارة «وهو الزمان» - .

[٢٥] - صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ، ليس
تأخرآزمنياً بالذات ، بل إن كان ، فالعرض - وفي نسخة «بالعرض» -
إذ - وفي نسخة «إذا» - كان - وفي نسخة بدون كلمة «كان» -

المتأخر ، فتقدمه — وفي نسخة « قد تقدمه » — الزمان .

أعني من ضرورة وجوده — وفي نسخة « وجود » — تقدم الزمان ،
وكونه محدثاً .

والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة ، إلا إن كان جزءاً
من متحرك يفضل — وفي نسخة « يفضل » — الزمان عليه من طرفيه ،
كما عرض لموسى — وفي نسخة « لعيسي » وفي أخرى « لموسى
وعيسى » — وسائل الأشخاص الكائنة الفاسدة .

وهذا كله ليس يبين ه هنا برهان ، وإنما الذي يتبيّن — وفي
نسخة « تبيّن » — ه هنا ، أن المعاندة غير صحيحة .

وما حكاه بعد من حجة الفلسفه فليس ب صحيح .

* * *

[٢٦] — قال أبو حامد مجيباً عن الفلسفه :
فإن قيل — وفي نسخة « قلنا » — لقولنا — وفي نسخة « قولنا » —
كان الله تعالى ولا عالم .

مفهوم ثالث — وفي نسخة « مفهوماً ثالثاً » — سوى — وفي نسخة « وهو » —
وجود الذات .
وعدم العالم .

بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، كان :
وجود ذات .

وعدم ذات

(١) موضع آخر من الموضع التي يتبّع فيها ابن رشد الفرزلي .

حاصلًا . ولم يصح أن يقال : — وفي نسخة « نقول » —
كان الله ولا عالم .

بل الصحيح أن يقال — وفي نسخة « نقول » : —
يكون الله ، ولا عالم — وفي نسخة « العالم » —
ويقال — وفي نسخة « ونقول » — : الماضي :
كان الله ولا عالم .

فيین قولنا [كان] و [يكون] فرق : إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر .
فلنبحث عما يرجع — وفي نسخة « رجع » — إلیه الفرق .
ولا شک في — وفي نسخة بدون كلمة « في » — أنهما لا يفترقان
في وجود الذات .
ولا في عدم العالم .
بل في معنی ثالث .

فإذا قلنا ؛ لعدم — وفي نسخة « بعدم » وفي أخرى « في عدم » — العالم
في المستقبل :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

قيل لنا : هذا خطأ ؛ فإن [كان] إنما تقال على [ماض] .
فدل على — وفي نسخة بدون كلمة « على » — أن تحت لفظ [كان] منهوماً
ثالثاً وهو الماضي .

والماضي بذاته هو الزمان .

والماضي بغيره هو الحركة ؛ فإنها تمضي بعضى الزمان .
بالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى ، حتى انتهى إلى وجود
العالم .

[٢٦] – قلت حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن في قول القائل :
كان كذا ، ولا كذا .

ثم كان – وفي نسخة « يكون » – كذا وكذا – وفي نسخة
– « لا كذا » .

مفهوماً ثالثاً ، وهو الزمان ، وهو الذي يدل عليه لفظ
(كان) بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى :
في الماضي .
والمستقبل .

وذلك أنه إذا قدرنا :

وجود شيء ما ، مع عدم آخر .

قلنا : كان كذا ولا كذا .

وإذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل .
قلنا : يكون كذا .

فتغير المفهومين يقتضي أن يكون ههنا – وفي نسخة « هنا » –
معنى ثالث – وفي نسخة « ثالثاً » –

ولو – وفي نسخة « لا » – كان قولنا :
كان كذا ، ولا كذا .

لا – وفي نسخة « إلا » – يدل لفظ (كان) على معنى ،
لكان – وفي نسخة « لكن » –

لا يفرق – وفي نسخة « لا يفترق » – قولنا : (كان) و (يكون)
وهذا الذي قاله – وفي نسخة « قلناه » – كله – وفي نسخة
ليس كله » – بين بنفسه .

لكن هذا لا شك – وفي نسخة «هذا الشك» – فيه ، عند مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض ، في التقدم والتأخر ، إذا – وفي نسخة «إذ» – كانت مما شأنها أن تكون في زمان .

فأما إذا لم تكن في زمان فإن لفظ [كان] وما أشبهه ، ليس يدل في أمثال هذه القضايا إلا على رباط – وفي نسخة «ربط» – الآخر بالآخر ، مثل قولنا : (وكان الله غفوراً رحيمًا) .

وكذلك إن كان أحدهما في زمان ، والآخر ليس في زمان – وفي نسخة بدون عبارة «والآخر ليس في زمان» – مثل قولنا :
كان الله تعالى ولا عالم .
ثم كان الله تعالى والعالم .

فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي تمثل^(١) – وفي نسخة «مثل» – بها .

* * *

ولأنه تصريح المقايسة صحة لا يشك فيها ، إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده ، لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان ، إن كان العالم وجوده في زمان .

فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم ، في وقت وجود العالم نفسه ، فهو ضرورة قبله .

(١) هذا هو بيت القصيدة في النقد الذي نبهنا إليه في هامش ص ١٣٩ ، وفيه تصريح بسبب المؤاخذة ، وهو أن النزالي يورد من عنده أدلة على لسان الفلسفه ، ولكن الأدلة لا تكون في نظر ابن رشد كافية لإثبات ما أوردت من أجله .

والعدم يتقدم عليه .

والعالم متأخر عنه .

لأن المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان .

* * *

والذى يدخل هذا القول من الاختلال هو إن أخذت - وف نسخة «أخذ» - المقايسة - وف نسخة «أن المقايسة إن أخذت المقايسة» - بين : الله تعالى ، والعالم .
فن هذه الحجة فقط يبطل (١) - وف نسخة «يبطل فقط» -
هذا القول ، ولا يكون برهاناً ، أعني الذى حكاها عن الفلاسفة .

* * *

[٢٧] - قال - وف نسخة «ثم قال» - أبو حامد مجبياً لل فلاسفة عن المتكلمين في معارضته هذا القول :
قلنا - وف نسخة بدون عبارة «قلنا» - : المفهوم الأصلي من اللفظين :
وجود ذات ، وعدم ذات .
والأمر الثالث الذى فيه افتراق - وف نسخة «اقتران» - اللفظين ، نسبة
الازمة بالإضافة إلينا ؛ بدليل أنا لو قدرنا .
عدم العالم في المستقبل .
ثم قدرنا لنا - وف نسخة «له» - بعد ذلك وجوداً ثانيةً - وف نسخة بدون
كلمة «ثانيةً» - لكننا بعد ذلك نقول :
كان الله تعالى ، ولا عالم .
ويصبح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثاني الذى هو بعد
الوجود .

(١) جهة نقد ابن رشد الفرازى .

وآية — وفي نسخة « آية ذلك » — أن هذه نسبة — وفي نسخة « نسبة » — أن — وفي نسخة « إل » — المستقبل بعينه — وفي نسخة بدون عبارة « بعينه » — يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي .

وهذا كله لعجز الوهم عن تورم — وفي نسخة « عن فهم » — موجود — وفي نسخة « وجود » — مبتدأ ، إلا مع تقدير قبل له .

وذلك — وفي نسخة « قلت » بدل « وذلك » — الوهم الذي لا ينفك الوهم عنه ، يظن أنه شيء محقق موجود ، هو الزمان .

وهو كعجز — وفي نسخة « لعجز » — الوهم عن أن يقدر تناهى الجسم في جانب الرأس مثلاً ، إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً .
إما ملاء .

ولاما — وفي نسخة « أو » — خلاء .

وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد — وفي نسخة بدون عبارة « ولا بعد » — أبعد منه ، امتنع الوهم من — وفي نسخة « كاع الوهم عن » — الإذعان لقوبله .

كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم ، قبل ، هو — وفي نسخة « وهو » — وجود محقق ، نفر عن قبولي .

وكما جاز أن يجزم — وفي نسخة « يكون » — الوهم في تقديره فوق العالم خلاء ، هو بعد لا نهاية له — وفي نسخة بزيادة خطأ ، وبين خطوه » — بأن يقال له :
— وفي نسخة بدون عبارة « له » — :
الخلاء ليس مفهوماً في نفسه .

وأما بعد ، فهو — وفي نسخة « ليس » — تابع للجسم الذي تبتعد أقطاره ، فإذا كان الجسم متناهياً — وفي نسخة « متباعدة » — كان بعد الذي هو تابع له متناهياً . وانقطع — وفي نسخة « فانقطع » — وفي أخرى « وانقطاع » — الخلاء
والملاء ، غير مفهوم .

فتثبت أن — وفي نسخة « أنه » — ليس وراء العالم ، لا خلاء ولا ملاء .

وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله .

فكذلك يقال : كما — وفي نسخة بدون عبارة « كما » — أن بعد المكان تابع للجسم ، فكذلك بعد الزمان — وفي نسخة « فذلك الزمان » وفي آخر « فالبعد الزمانى » — تابع للحركة ؛ فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم . وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكاني — وفي نسخة « مكان » — وراءه ، فقيام — وفي نسخة « فكذلك قيام » وفي أخرى « قيام » — الدليل على تناهى الحركة من طرفيه ، يمنع من — وفي نسخة بدون كلمة « من » — تقدير بُعد زمانى وراءه .

وإن كان الوهم متثبتاً — وفي نسخة « مثبتاً » — بخياله وقدرته ، ولا يروعى — وفي نسخة « يذعن » — عنه .
ولا فرق .

بين بعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى [قبل] و [بعد] .
وبين بعد المكان الذى تنقسم العبارة عنه — وفي نسخة بدون عبارة « عنه » —
عند الإضافة — وفي نسخة بدون عبارة « إلى قبل وبعد ... عند الإضافة » —
إلى فوق وتحت .

فإن جاز إثبات فوق لا — وفي نسخة « ولا » — فوق فوقه ، جاز إثبات قبل ،
ليس قبله قبل حقيق ، إلا خيال وهوى ؛ كما في الفرق .
وهذا لازم ، فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أن — وفي نسخة « أنه » — ليس
وراء العالم لا خلاء ولا ملأ .

[٢٧] — قلت — وفي نسخة بدون عبارة « قلت » — : حاصل
هذا القول معاندان :

إحداهما : أن توهם الماضي والمستقبل اللذين — وفي نسخة
« الذين » — هما القبل والبعد ، هما شيئاً موجودان بالقياس إلى
وهما ، إذ قد يمكنا أن نتخيل .

مستقبلًا - وفي نسخة «متقدماً» - صار ماضياً .
وماضياً كان قبل - وفي نسخة «قبل كان» وفي أخرى بدون
كلمة «قبل» - مستقبلاً .

وإذا كان ذلك كذلك ، فليس الماضى والمستقبل من
الأشياء الموجودة بذاتها ، ولا لها خارج النفس وجود . وإنما هي
شيء يفعله النفس .

فإذا بطل - وفي نسخة «أبطل» - وجود الحركة ، بطل
- وفي نسخة «يُبْطَل» وفي أخرى «فباطل» - مفهوم هذه النسبة
والمقاييسة .

١

واللحواب : أن تلازم الحركة والزمان صحيح .
 وأن الزمان هو - وفي نسخة بدون عبارة «صحيح وأن الزمان
هو» - شيء يفعله الذهن في الحركة .
لكن الحركة ليست بطل ، ولا الزمان .
لأنه ليس يمتنع وجود الزمان ، إلا مع الموجودات المتحركة
التي لا تقبل الحركة .
وأما وجود الموجودات المتحركة ، أو تقدير وجودها ، فيتحققها
للزمان ضرورة ؛ فإنه ليس هنا إلا موجودان :
موجود يقبل الحركة .

وموجود ليس يقبل الحركة - وفي نسخة بدون عبارة «وموجود
ليس يقبل الحركة» - .

وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه ، إلا لو
- وفي نسخة «إلا أن» - أمكن أن ينقلب الضروري ممكناً ،

فلو - وفي نسخة « فلا » - كانت الحركة غير ممكنته ؛ ثم وجدت - وفي نسخة « وجد » - لوجب أن تنقلب طبيعة - وفي نسخة « الطبيعة » - الموجودات التي لاتقبل الحركة إلى طبيعة - وفي نسخة « الطبيعة » - التي تقبل الحركة . وذلك مستحيل .

وإنما كان ذلك كذلك ، لأن الحركة هي في شيء ضرورة - وفي نسخة « ضرورته » وفي أخرى « ضروري » - فإن - وفي نسخة « فلو » - كانت الحركة ممكنته ، قبل وجود العالم ، فالأشياء - وفي نسخة « بالأشياء » - القابلة - وفي نسخة « القائلة » وفي أخرى « القابلة لها » - هي في زمان ضرورة - وفي نسخة « الضرورة » - لأن الحركة إنما هي ممكنته فيما يقبل السكون ، لا في العدم ، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلا ، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً . ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم .

ولا بد أن - وفي نسخة « من أن » - يقترب عدم الحادث موضوع يقبل - وفي نسخة « من موضوع قبل » - وجود الحادث ، ويرتفع عند - وفي نسخة « عنه » - العدم ، كالمحال فيسائر الأصدادات .

وذلك أن الحرارة إذا صار بارداً ، فيليس يتحول جوهر الحرارة ببرودة ، وإنما يتحول القابل للحرارة والحاصل لها ، من الحرارة إلى البرودة .

* * *

وأما العناد الثاني : وهو أقوى هذه العنادات ، فإنه سفسطائي خبيث .

وحاصله : أن توهם القبلية ، قبل ابتداء الحركة الأولى ، التي لم يكن قبلها شيء متحرك ، هو مثل توهם الخيال أن آخر جسم العالم ، وهو الفوق مثلا ، ينتهي ضرورة :

إما إلى جسم آخر .

وإما إلى خلاء .

وذلك أن بعد - وفي نسخة «العبد هو» - شيء يتبع الجسم ،
كما أن الزمان هو شيء يتبع الحركة .

فإن امتنع أن يوجد جسم لانهاية له ، امتنع بعد غير متناه ،
وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه ، امتنع أن ينتهي كل
جسم إلى جسم آخر .

أو - وفي نسخة «و» - إلى شيء يقدر فيه بعد ، وهو الخلاء
مثلا ، ويعبر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» -
وكذلك الحركة والزمان - وفي نسخة بدون عبارة «والزمان» -
هو شيء تابع لها - وفي نسخة بدون عبارة «لها» -
فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية .

وكانـت هـنـا حـرـكـة أـولـى مـتـاهـيـة الـطـرف منـ جـهـة الـابـداـء ،
امـتنـعـ أنـ يـوجـدـ لهاـ قـبـلـ ؛ إـذـ لـوـ وجـدـ لهاـ قـبـلـ - وـ فـيـ نـسـخـةـ بـدـونـ عـبـارـةـ «ـوـجـدـ لهاـ قـبـلـ» - لـوـجـدـتـ قـبـلـ الـحـرـكـةـ الـأـولـىـ حـرـكـةـ
أـخـرىـ .

* * *

وهـذهـ المـعـانـدـةـ هـيـ كـمـاـ قـلـنـاـ ،ـ خـيـثـةـ ،ـ وـهـيـ مـنـ مـوـاضـعـ
الـإـبـدـالـ المـغـلـطـةـ ،ـ إـنـ كـنـتـ قـرـأـتـ كـتـابـ السـفـسـطـةـ ،ـ وـذـلـكـ هـوـ
ـ وـ فـيـ نـسـخـةـ «ـوـذـلـكـ بـنـقـلـ» - الـحـكـمـ لـلـحـكـمـ الـذـىـ لـاـ وـضـعـ لـهـ ،ـ
وـلـاـ يـوجـدـ فـيـ كـلـ ،ـ وـهـوـ الزـمـانـ الـحـرـكـةـ ،ـ كـحـكـمـ الـكـمـ
ـ فـيـ نـسـخـهـ «ـوـحـكـمـ الـكـلـ» - الـذـىـ لـهـ وـضـعـ - وـ فـيـ نـسـخـةـ بـدـونـ (ـ)
ـ عـبـارـةـ «ـوـلـاـ يـوجـدـ .ـ .ـ لـهـ وـضـعـ - وـ كـلـ ،ـ وـهـوـ الـجـسـمـ .ـ

وجعل امتناع عدم التناهى في الكم ذى - وفي نسخة «وفي» -
الوضع ، دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له .

وجعل - وفي نسخة «أو جعل» - فعل النفس في توهם الزيادة
على ما كان يفرض - وفي نسخة «يعرض» - بالفعل مهما : من
باب واحد .

وذلك غلط بين ؛ فإن - وفي نسخة «بأن» - توهם الزيادة - وفي
نسخة بدون عبارة «على ما كان ... توهם الزيادة» - على العظم
الموجود بالفعل .

وإنه - وفي نسخة - «أو إنه» - يجب أن ينتهي إلى عظم
آخر ليس هو شيئاً - وفي نسخة «شيء» - موجوداً ، في جوهر
العظم ولا في حده .

وأما توهם القبلية والبعدية في الحركة المحدثة ، فشيء موجود في
جوهرها ، - وفي نسخة بزيادة «مأخوذ في حدها» - فإنه ليس
يمكن أن تكون حركة محدثة إلا في زمان ، أعني أن يفضل الزمان
على ابتدائها .

وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية
لزمان آخر - إذ كان حد الآن - وفي نسخة «حد إلا» - وفي أخرى
«حد لا» - أنه :

الشيء - وفي نسخة «للشيء» - الذي هو - وفي نسخة بدون
كلمة «هو» - نهاية للماضي ، ومبداً للمستقبل .
لأن الآن هو الحاضر .

والحاضر هو وسط .

- وفي نسخة «الوسط» - ضرورة ، بين الماضي والمستقبل .

وتصور - وفي نسخة «وقصور» - حاضر ، ليس قبله ماض ،
هو محال .

وليس كذلك الأمر في النقطة ؛ لأن النقطة - وفي نسخة بدون عبارة «النقطة» - نهاية الخط - وفي نسخة «خط» - وتوجد معه ؛ لأن الخط ساكن ، فيمكن - وفي نسخة «لا يمكن» بدل «ساكن فيمكن» - أن تتوهم نقطة هي مبدأ خط - وفي نسخة «خط» - وليس نهاية آخر .

و [الآن] ليس يمكن أن يوجد لا - وفي نسخة «إلا» - مع لزمان الماضي ، ولا مع المستقبل .

فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل .

وما - وفي نسخة «و» - لا - وفي نسخة بحذف الكلمة «لا» - يمكن فيه أن يكون قائمًا بذاته ، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل ، من غير أن يكون نهاية لزمان ماض .

فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة .

* * *

وبرهان أن كل حركة محدثة قبلها - وفي نسخة «فلها» - زمان :

أن كل حادث لا بد أن يكون معدوماً .

وليس يمكن أن يكون - وفي نسخة بدون عبارة «أن يكون» - في الآن الذي يصدق عليه أنه حادث معدوماً - وفي نسخة «عليه معدوماً» - .

فيقي أن يصدق عليه أنه معدوم في آن آخر غير الآن الذي – وفي نسخة «الأول الذي» – وفي أخرى «الآن» – يصدق عليه فيه أنه – وفي نسخة «وبيه» – (وفي) نسخة «وفي» – كل آنين زمان؛ لأنه لا يلي آن آناً، كما لا تلي نقطة نقطة.

وقد – وفي نسخة «قد» – تبين ذلك في العلوم.

فإذن قبل الآن الذي حدثت – وفي نسخة «حدث» – فيه الحركة، زمان، ضرورة.

لأنه متى تصورنا آنين في الوجود – وفي نسخة «الموجود» – حدث بينهما زمان ولا بد.

فـ [ال فوق] لا يشبه [القبل] كما قيل في هذا القول.
ولا [الآن] يشبه [النقطة].

ولا [الكم ذو الوضع] يشبه الذي لا وضع له.
فالذي يجوز وجود آن ليس بحاضر، أو حاضر – وفي نسخة بدون عبارة «أو حاضر» – ليس قبله ماض، فهو.
يرفع الزمان والآن؛ بوضعه آنا بهذه الصفة.

ثم يضع زماناً – وفي نسخة «الزمان» – ليس له مبدأ.
فهذا الوضع يبطل نفسه، ولذلك – وفي نسخة «فلذلك» – ليس يصح أن ينسب وجود القبلية، في كل حادث إلى الوهم؛ لأن الذي يرفع القبلية يرفع الحدث.

والذي يرفع أن يكون لل فوق – وفي نسخة «ال فوق» – فوق – وفي نسخة «فوقاً» – بعكس – وفي نسخة «يعكس» – هذا لأنه يرفع الفوق المطلق.

وإذا ارتفع الفوق المطلق - وفي نسخة بدون عبارة « وإذا ارتفع الفوق المطلق » - ارتفع الأسفل المطلق .

وإذا ارتفع هذان - وفي نسخة « هذا » - ارتفع الثقيل والخفيف .

وليس فعل الوهم ، في الجسم المستقيم الأبعاد ، أنه يجب أن ينتهي إلى جسم غيره ، باطلًا ، بل هو واجب ؛ فإن المستقيم الأبعاد - وفي نسخة بدون عبارة « أنه يجب ... الأبعاد » - يمكن فيه الزيادة .

وما يمكن فيه الزيادة - وفي نسخة بدون عبارة « وما يمكن فيه الزيادة » - فليس له حد بالطبع .

ولذلك يجب أن تنتهي الأجسام المستقيمة إلى جسم كرى محيد - وفي نسخة « محيد جسم كرى » - إذ كان هو التام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان .

ولذلك - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك » - متى طلب الذهن - وفي نسخة « الوهم » - أن يتوجه في الجسم الكرى ، أنه يجب أن ينتهي إلى شيء غيره - وفي نسخة « غير » - فقد توهם باطلًا .

وهذه - وفي نسخة « وهذا » - كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ، ولا عند من لم يشرع في النظر على الترتيب الصناعي .

* * *

وأيضاً ليس يتبع الزمان الحركة ، على ما تتبع النهاية العظم ؛ لأن النهاية تتبع العظم - وفي نسخة بدون كلمة « العظم » - من

قبل أنها موجودة فيه ، كما – وفي نسخة « ثم » وفي أخرى « فإنه كما » – يوجد العرض في موضوعه – وفي نسخة « موضعه » – المتشخص – وفي نسخة « المشخص » – بشخصه – وفي نسخة « لشخصه » – والمشار إليه بالإشارة إلى موضوعه ، وكونه موجوداً في المكان الذي فيه موضوعه .

وليس الأمر كذلك في لزوم الزمان والحركة . بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شيء بلزم العدد – وفي نسخة « العدة » – عن المعدود .

أعني أنه كما لا يتعين – وفي نسخة « يتغير » – العدد .
بتعين المعدود : ولا يتكرر بتكرره ، كذلك – وفي نسخة « وكذلك » – الأمر في الزمان مع الحركات .

ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك – وفي نسخة « متحركاً » – موجوداً في كل مكان .

حتى لو توهمنا – وفي نسخة « تفهمنا » – قواماً جبسوه منذ الصبا في مغارة من الأرض ، لكننا نقطع أن هؤلاء يدركون – وفي نسخة « لا يدركون » – الزمان . وإن – وفي نسخة « إن » وفي أخرى « فإن » – لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التي في العالم .

ولذلك ما يرى أرسطو – وفي نسخة « أرسطو طاليس » – أن وجود الحركات في الزمان هي – وفي نسخة « هو » – أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد .

وذلك أن – وفي نسخة « لأن » – العدد لا يتكرر بتكرر المعدودات ، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات .

ويり أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات ، وتقدير

وجود الموجودات المتحركة - وفي نسخة المتحرّكات « - من جهة ما هي متحرّكة ، كما يقدر العدد أعيانها .

ولذلك يقول - وفي نسخة « قال » - : أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - في حد الزمان إنه :

عدد الحركة بالتقدم والتأخر الذي فيها .

ولذا كان هذا هكذا ، فكما أنه إن فرضنا معلوماً ما حادثاً ، ليس يلزم أن يكون العدد حادثاً ، بل - وفي نسخة « قبل » - واجب إن كان معلوماً ، أن يكون قبله عدد - وفي نسخة بدون كلمة « عدد » - كذلك واجب ، إن كان ه هنا - وفي نسخة « هنا » - حركة حادثة أن يكون قبلها زمان .

ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها ، أي حركة كانت ، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة .

فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شيء من طبيعة العظم .

* * *

[٢٨] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذه الموازنة موعضة ؛ لأن العالم ليس له فوق ولا تحت ؛ لأنه - وفي نسخة « بل هو » - كرى ، وليس للكرة فوق - ولا تحت - وفي نسخة « تحت » -

بل إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - سميت جهة فوقاً - وفي نسخة « فوق » - من حيث إنها - وفي نسخة « إنه » - تلي رأسك .
والآخرى - وفي نسخة « والآخر » - تحتا ، من حيث إنها تلي - وفي نسخة بدون عبارة « تحتا من حيث إنها تلي » - رجالك - وفي نسخة « رجليك » - فهو اسم تجدد له - وفي نسخة « تحدده » - بالإضافة إليك .

والجهة التي هي — وفي نسخة « هو » — تحت بالإضافة إليك ، هي — وفي نسخة بدون كلمة « هي » — فوق بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته — وفي نسخة « قدرت » — على الجانب الآخر من كرة الأرض ، وافقاً يحاذى أخموس قدمه ، أخموس قدمك .

بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً هي بعيتها — وفي نسخة « هو بعيته » — تحت الأرض ليلاً .

وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور — وفي نسخة « بالدور » — وفي أخرى « في الدور » —

وأما الأول لوجود العالم لا — وفي نسخة « فلا » — يتصور أن — وفي نسخة بدون عبارة « يتصور أن » — ينقلب آخرأ .

وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظاً ، والآخر رقيق — وفي نسخة « دقين » — واصططلحنا على أن نسمى الجهة التي تلي الرقيق — وفي نسخة « الدقيق » — فوقاً إلى حيث ينتهي ، والجانب الآخر تنتهي لم يظهر بهذا — وفي نسخة « لهذا » — اختلاف — وفي نسخة « الاختلاف » — ذاتي في أجزاء — وفي نسخة بدون كلمة « أجزاء » — العالم ، بل هي أساساً مختلفة قيامها بهيأة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها ، لا نعكس — وفي نسخة « لا انعكس » — وفي نسخة « انعكس » — الاسم . والعالم لم — وفي نسخة « لا » — يتبدل . فالفارق — وفي نسخة « بالنون » — والتحت — وفي نسخة بزيادة « به » . نسبة مخصصة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه .

* * *

وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده — وفي نسخة بدون عبارة « الاسم والعالم لم يتبدل . . . والنهاية الأولى لوجوده » — فوجود — وفي نسخة « هو موجود » — وفي أخرى بمنفعتها — ذاتي — وفي نسخة « ذاته » — وفي أخرى « ذاتي له » — وفي رابعة « فذاتي له » — لا يتصور أن يتبدل فنصير آخرأ ، ولا — وفي نسخة « لا » — العدم المقلد عند — وفي نسخة « عنه » — فناء — وفي نسخة « إفناء » — العالم الذي هو عدم لاحتق ، يتصور أن يصير سابقاً .

فطروا نهاية وجود العالم الذي — وفي نسخة «الذين» — أحدهما أول ، والثاني آخر ، طرفاً ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيما — وفي نسخة «فيه» — يتبدل بالإضافة — وفي نسخة «الإضافات» وفي أخرى «المضاف» — إليهما — وفي نسخة «إليه» وفي أخرى «أليتها» — بخلاف — وفي نسخة بزيادة «الحال في» — الفوق والتحت .

فإذا — وفي نسخة « فإذا » — أمكننا أن نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ، ولا — وفي نسخة « فلا » — يمكنكم — وفي نسخة « يمكننا » — أن تقولوا — وفي نسخة « يقول » — ليس لوجود العالم قبل ولا بعد .

وإذا ثبتت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد .

[٢٨] — قلت : هذا الكلام الذي — وفي نسخة بدون كلمة « الذي » وفي أخرى « من » بدل « الذي » — هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط (١) .

وذلك أن حاصله أن الفوق والأسفل هما أمران مضادان ؟ فلذلك — وفي نسخة « لذلك » — عرض — وفي نسخة « حصل » — هما التسلسل — وفي نسخة « التباس » — الوهمي — وفي نسخة « وهبي » — .

وأما — وفي نسخة « أما » — التسلسل الذي في القبل والبعد ، فليس وهبيا ؛ إذ لا إضافة هنالك ، وإنما هو عقلي .

ومعنى هذا أن الفوق المترهم للشيء ، يمكن أن يتورّم — وفي نسخة « يكون بتورّم » — سفلاً لذلك الشيء — وفي نسخة بدون عبارة « لذلك الشيء » — والسفل يمكن أن يتورّم فوقاً .

(١) بيان لموضع من مواضع المؤاخذة على الفرزال .

وليس العدم الذى قبل الحادث ، وهو – وفي نسخة « هو » –
المسمى قبلاً ، يمكن أن يتواهم – وفي نسخة بدون عبارة « سفلاً »
لذلك . . . قبلاً يمكن أن يتواهم » – العدم الذى – وفي نسخة
« إنه العدم الذى » وفي أخرى بدون كلمة « الذى » – بعد الحادث
المسمى بعدها .

فإن الشك بعد هذا باق عليهم ؛ لأن الفلسفه يرون
أن هنا :

فوقاً بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الخفيف .
وأسفل بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الثقيل .
وإلا كان الثقيل والخفيف بالإضافة والوضع .
وترى أن نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع ، يعرض له في
التخلص انتهاء :
إما إلى خلاء .
أو ملاء .

* * *

فهذا الدليل إنما انكسر في حق الفلسفه من وجهين :
أحدهما : أنهم يضعون :
فوقاً بإطلاق .
وأسفل – وفي نسخة « وأسفلاً » – بإطلاق .
ولا يضعون :
أولاً : بإطلاق .
ولا آخرًا بإطلاق – وفي نسخة « وآخر بإطلاق » – .

والثاني : أن لخصومهم أن يقولوا :

إنه ليس العلة في تخيل أن لل فوق فوقاً ، ومرور ذلك إلى غير نهاية ، كونه مضافاً ، بل إنما عرض ذلك للتخييل - وفي نسخة « التخيل » - من قبل أنه لم يشاهد عظماً إلا متصلاً بعظم كما لم يشاهد شيئاً محدثاً ، إلاله - وفي نسخة « وإلا وله » - قبل .

[٢٩] - ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ (النحو) (الأسلف) إلى الوراء ، والخارج ، فقال - وفي نسخة « قال » - محيياً للفلاسفة :

* * *

قلنا : لا فرق ؛ فإنه - وفي نسخة « بأنه » - لا غرض ، في تعين - وفي نسخة « تعين » - لفظ الفرق والتحت - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا : لا فوق... والتحت » ، - بل نعدل إلى لفظ [الوراء] و [الخارج] ونقول :

للعالم داخل وخارج إلى قوله - وفي نسخة بدون عبارة « إلى قوله » - : فهذا هو سبب الغلط - وفي نسخة بزيادة « والمقاومة ، وفي نسخة « والمعاندة » ، حاصلة بهذه المعارضة » -

[٢٩] - فانكسر بهذه النكارة ما عانده الفلاسفة من - وفي نسخة « عن » - تشبيه النهاية في الزمان ، بالنهاية في العظم .

ونحن - وفي نسخة « وأما نحن » - فقد - وفي نسخة « قد » -
بيان وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع .

وبينا - وفي نسخة « وبين » - أنها معاندة سفسطائية ، فلا
معنى لإعادة القول في ذلك .

* * *

[٣٠] — قال أبو حامد :

صيغة ثانية*

لهم

في إزام قدم الزمان

قالوا : لا شك عندكم في أن الله تعالى كان قادرًا على أن — وفي نسخة «أن لا» — يخلق العالم قبل أن خلقه بقسر سنة ومائة — وفي نسخة «أو مائة في أخرى «أاما مائة» — سنة — وفي نسخة بدون كلمة «سنة» — وألف — وفي نسخة «أو ألف» — سنة ، أو ما — وفي نسخة «وما» — لا نهاية له — وفي نسخة بدون عبارة «أو ما لا نهاية له» —

وأن هذه — وفي نسخة «هذا» — التقديرات متفاوتة في المقدار ، والكمية ، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر — وفي نسخة «ممتد مقدرة» — بعضه أمد وأطول من البعض .

فلا بد — وفي نسخة «قلت» : فلا بد — من إثبات شيء من قبل وجود العالم — وفي نسخة بدون عبارة «فلا بد من إثبات شيء من قبل وجود العالم» — إلى قوله : فإذا ذكرنا قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان — وفي نسخة بدون عبارة «متفاوتة وهو الزمان» ، فقبل العالم عندكم زمان —

[٣٠] — قلت : حاصل هذا — وفي نسخة بدون كلمة «هذا» — القول ، أنه متى توهمنا حرفة وجدنا معها امتداداً — وفي نسخة «امتداد» — مقدرةً — وفي نسخة «مقدورة» — لها — وفي نسخة بدون عبارة «لها» — كأنه مكيال لها ، والحرفة مكيلة لها .

* في نسخة «صفة» .

ونجد هذا المكياط والامتداد – وفي نسخة «الامتداد والمكياط» –
يمكن أن تفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الأولى ، وبما
توف نسخة «وما» ، وفي أخرى «وربما» وفي رابعة «ربما» –
يساويها ويطابقها من هذا الامتداد . نقول :
إن الحركة الواحدة أطول من الثانية .

وإذا كان ذلك كذلك .

وكان العالم له امتداد ما ، عندكم من أوله إلى الآن ، فلنفرض
مثلاً أن ذلك هو ألف سنة .

ولأن – وفي نسخة «لأن» – الله تعالى هو – وفي نسخة بدون
كلمة «هو» – قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا – وفي نسخة بدون
كلمة «هذا» – العالم ، عالماً آخر ، يكون الامتداد الذي
يقدر ، أطول من الامتداد الذي يقدر العالم الأول بمقدار
محدود .

وكذلك – وفي نسخة « وكل ذلك» – يمكن أن يخلق قبل
هذا الثاني ، ثالثاً .

وكل واحد من هذه العالم ، يجب أن يتقدم وجوده امتداد
يمكن – وفي نسخة بزيادة « فيه» – أن يقدر به – وفي نسخة « فيه» –
وجوده – وفي نسخة « مقدار وجوده» وفي أخرى « وجود» – .

وإذا كان هذا الإمكان في العالم ير إلى غير نهاية – وفي
نسخة « النهاية» – أي يمكن أن يكون قبل العالم عالم .
وقبل ذلك العالم – وفي نسخة بزيادة « آخر» – وغير الأمر
إلى غير النهاية .

فههنا امتداد مقدم على جميع هذه – وفي نسخة بدون
كلمة «هذه» – العالم .

وهذا – وفي نسخة «هذا» – الامتداد – وفي نسخة بدون
عبارة «مقدم على جميع هذه العالم ، وهذا الامتداد» – المقدر
لجميعها ليس يمكن أن يكون عدما – وفي نسخة «قدما» وفي أخرى
قدرا – فإن العدم ليس مقدرا ولا يمكن إلا كما ضرورة ، فإن مقدر
– وفي نسخة «مقدار» – الكتم – وفي نسخة «هو الكتم» – ضرورة ، كتم .
فهذا الكتم المقدر هو الذي نسميه الزمان .

وهو يظهر – وفي نسخة «ويظهر» – أنه متقدم – وفي نسخة
«يتقدم» – بالوجود على كل شيء يتوجه حادثا ، كما أن الكيل
ينبغى أن يكون متقدماً على المكيل في الوجود .

وكما – وفي نسخة «فكما» – أنه لو كان هذا الامتداد ،
الذى هو الزمان ، حادثا بحدوث حركة أولى – وفي نسخة «أول» –
لوجب أن يكون قبلها امتداد ، هو المقدر له ، وفيه كان يحدث ،
وهو كالكيل – وفي نسخة «كالكلى» – لها .

كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوجه وجوده ، امتداد ؛
وفي نسخة «امتداده» – يقدرها .

إذن ليس هذا الامتداد حادثا ؛ لأنه لو كان حادثا ،
لكان له امتداد يقدرها ؛ لأن كل حادث له امتداد يقدرها ، هو
الذى يسمى الزمان .

فهذا هو أفق الجهات التي يخرج عليها هذا القول ، وهى
طريقة ابن سينا في إثبات الزمان . لكن في تفهمها – وفي نسخة
«تفهيمها» – عسر من قبل .
أنه مع كل ممكن امتداد واحد :

وَمَعْ - وَفِي نسخة « مع » - كُلَّ امتداد ممكِن يقارنه ، وهو موضع التزاع ^(١) ، إِلَّا إِذَا سُلِّمَ أَنَّ الْإِمْكَانَاتِ الَّتِي قَبْلَ الْعَالَمِ مِنْ طَبِيعَةِ الْمُمْكِنِ الْمُوْجَدُ فِي الْعَالَمِ .

أَعْنَى أَنَّهُ كَمَا أَنَّ هَذَا الْمُمْكِنُ النَّذِي فِي الْعَالَمِ ، مِنْ شَأنِهِ أَنْ يَلْحِقَهُ الزَّمَانُ ، كَذَلِكَ الْمُمْكِنُ النَّذِي - وَفِي نسخة « الَّذِي فِي » - قَبْلَ الْعَالَمِ .

فَهَذَا بَيْنَ - وَفِي نسخة « يَبْيَنْ » - فِي الْمُمْكِنِ النَّذِي فِي الْعَالَمِ ؛
وَلَذَلِكَ يُعْكِنُ أَنْ يَتَوَهَّمُ مِنْهُ وُجُودُ الزَّمَانِ .

* * *

[٣١] - قَالَ أَبُو حَامِدُ :

الاعتراض : أَنَّ هَذَا كَلَهُ - وَفِي نسخة « كُلُّ هَذَا » - مِنْ عَمَلِ الْوَهْمِ - وَفِي نسخة « الْأَوْهَامِ » -
وَأَقْبَلَ طَرِيقُ فِي دَفْعَهُ - وَفِي نسخة « دَفْعَ » - الْمُقَابَلَةُ لِلزَّمَانِ بِالْمَكَانِ - وَفِي
نسخة « هُوَ بِالْمَكَانِ » -

فَإِنَّا نَقُولُ : هَلْ كَانَ فِي قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَخْلُقَ الْفَلَكَ الْأَعْلَى فِي سَمَكَهُ أَكْبَرَ
مَا خَلَقَهُ بِذِرَاعَ ؟

فَإِنْ قَالُوا - وَفِي نسخة « قَلَنَا » - : لَا ؛ فَهُوَ تَعْجِيزٌ .

وَإِنْ قَالُوا : نَعَمْ ؛ فَبِذَارِعِينَ ، وَثَلَاثَةَ أَذْرَعَ ، وَكَذَلِكَ يَرْتَقِي الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ نِهَايَةِ .
فَنَقُولُ - وَفِي نسخة « وَنَقُولُ » - : فِي هَذَا إِثْبَاتٌ بُعْدُ وِرَاءِ الْعَالَمِ ، لَهُ مَقْدَارٌ
وَكِيَّةٌ - وَفِي نسخة « مَقْدَارٌ كِيَّةٌ » - ؛ إِذَا أَكْبَرَ بِذَارِعِينَ أَوْ ثَلَاثَةَ - وَفِي نسخة
« وَثَلَاثَةَ » - يَشْغُلُ مَكَانًا أَكْبَرَ مَا كَانَ - وَفِي نسخة « مَا كَانَ يَشْغُلُ مَا » - وَفِي
أُخْرَى يَشْغُلُ مَكَانًا أَكْبَرَ مِنْ مَكَانٍ « وَفِي رَابِعَةٍ » يَشْغُلُ أَكْبَرَ مَا كَانَ « وَفِي
خَامِسَةٍ » مَا كَانَ يَشْغُلُ مَا « - يَشْغُلُ - وَفِي نسخة « يَشْغُلَهُ » - الْآخِرُ - وَفِي نسخة
« الْأَكْبَرُ » بِذَارِعِينَ أَوْ ثَلَاثَةَ - وَفِي نسخة « وَثَلَاثَةَ » وَفِي أُخْرَى بِحَذْفِ الْعِبَارَةِ -

(١) نَقْدَ ابْنِ رِشدٍ لِابْنِ سِينَاءِ .

فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي — وفي نسخة « فتستدعي » — ذا كمْ
— وفي نسخة « ذا كمية » — وهو الجسم ، أو الخلاء .
فوراء العالم ، خلاء ، أو ملء ، فما الجواب عنه ؟

* * *

و كذلك ، هل كان الله قادرًا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها . وفي نسخة
« خلقه » — بذراع ، أو — وفي نسخة « ثم » — بذراعين ؟ وهل بين التقديرتين
تفاوت فيها — وفي نسخة « منها » — يتنى من الملاء ، ويتبقى ، والشغل للأسباب ؟
إذ الملاء المتنى عند تقصيان ذراعين ، أكثر مما يتنى عند تقصيان ذراع ، فيكون
الخلاء مقداراً — وفي نسخة « مقداراً » —
والخلاء ليس بشيء .

فكيف يكون مقداراً — وفي نسخة « مقداراً » — ؟

وجوابنا في تخيل — وفي نسخة « تخيل » — الوهم تقدير الإمكانيات الزمانية ،
قبل وجود العالم ، كجوابكم — وفي نسخة « كجوابهم » — في تخيل — وفي نسخة
— « تخيل » — الوهم تقدير الإمكانيات المكانية — وفي نسخة بدون عبارة « قبل
وجود العالم . . . المكانية » — وراء وجود العالم .
ولا فرق — وفي نسخة « ولا فوق » —

* * *

[٣١] — قلت : هذا الإلزام صحيح ، إذا جوز تزايد — وفي
نسخة « تزييد ». — مقدار جسم العالم إلى غير نهاية — وفي نسخة
« النهاية » — .

وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن الباري سبحانه شيء
متناه ، يتقدمه — وفي نسخة « فتقدمه » — إمكانات كمية
لا نهاية لها .

وإذا جاز هذا في إمكان — وفي نسخة « إمكانات » — العظم ،

جاز في إمكان الزمان، فيوجد زمان – وفي نسخة «الزمان» – متناه من طرفه – وفي نسخة «طرف» ، وفي أخرى «طرفيه» – وإن كان قبله إمكانات أزمنة – وفي نسخة «زمنية» – لا نهاية لها .

والجواب : عن هذا ، أن توهם كون العالم أكبر ، أو أصغر – وفي نسخة «أصغر أو أكبر» – ليس بصحيح ، بل – وفي نسخة «قبل» – هو ممتنع .

وليس يلزم من كون هذا ممتنعاً ، أن يكون توهם إمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعاً ، إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ، ولم يكن قبل وجود العالم هناك – وفي نسخة «العالم شيئاً له» – إلا طبيعتان :

طبيعة الضروري .

والممتنع – وفي نسخة «الممتنع» وفي أخرى «وطبيعة الممتنع» – وهو بين ؛ إذ – وفي نسخة «إن» بدل «إذ» – حكم العقل على وجود الطبائع الثلاث – وفي نسخة «الثلاثة» – لم تزل ولا تزال – وفي نسخة «الثلاث حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة التي هي: الممكن .

والضروري .

والممتنع .

كحكم العقل على الضروري ، والممتنع فقط ، ولا يزال – كحكمه على وجود الضروري والممتنع .

* * *

وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة ؛ لأنهم يعتقدون – وفي نسخة

«لا يعتقدون» – أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ، ولا أكبر .

ولو جاز أن يكون عظم – وفي نسخة «عظيم» – أكبر من عظم – وفي نسخة «عظيم» – ويمر ذلك إلى غير النهاية – وفي نسخة «نهاية» – لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ،

ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له ، لوجد عظم بالفعل لا نهاية له .

وذلك مستحيل .

وهذا شيء قد صرخ به – وفي نسخة بدون عبارة «به» – أرسطو – وفي نسخة «أرسطوطاليس» – .

أعني أن – وفي نسخة «بأن» – التزييد في العظم إلى غير نهاية مستحيل – وفي نسخة «حال» – .

وأما على رأي من يجوز ذلك لمكان – وفي نسخة «لإمكان» – ما يلحقه من عجز الخالق ، فإنه يصح له هذا العناد ، لأن الإمكان هنا يكون عقلياً ، كما هو قبل العالم عند الفلاسفة .

ولذلك – وفي نسخة «وكذلك» – من يقول بحدوث العالم حدوثاً زمنياً ، ويقول : إن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان .

وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه .

وإما خلاء .

وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم الحدث ضرورة ، فلن يبطل

وجود الخلاء ، ويقول بتناهى الجسم ليس – وفي نسخة «ليس» – يقدر أن يضم العالم محدثاً.

ولذلك – وفي نسخة «وكذلك» – من أنكر من متاخرى الأشعرية وجود الخلاء ، فقد فارق أصول القوم ، ولم أر ذلك لهم ، ولكن حدثى بذلك بعض من يعني بعذاب هؤلاء – وفي نسخة بدون كلمة «هؤلاء» – القوم .

ولو – وفي نسخة «ولا» – كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة ، الذى هو كالكيل – وفي نسخة «كل لكيل» – للحركة ، هو من فعل الوهم الكاذب ، مثل توهם العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لكن الزمان غير موجود ؛ لأن الزمان ليس هو شيئاً ، غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة .

فإإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود ، فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن ، من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل – وفي نسخة «الفعل» – لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال .

* * *

[٣٢٦] – قال أبو حامد :

فإن قيل – وفي نسخة بدون هذه العبارة – ونحن – وفي نسخة «نحن» – نقول – وفي نسخة «لا نقول» – إن ما ليس بمحضن – وفي نسخة «ما لا يمكن» – فغير – وفي نسخة «لغير» – وفي أخرى « فهو » – مقدور .
وكون العالم أكبر – وفي نسخة «لا أكبر» – وفي أخرى «ولا أكبر» – مما هو عليه ، وأصغر – وفي نسخة «أو أصغر» – وفي أخرى «ولا أصغر» – وفي رابعة بزيادة « منه » – ليس بمحضن – وفي نسخة «يمكن» – فلا يكون مقدوراً .

* * *

[٣٢] – قلت : هذا جواب لما شنعت به الأشعرية من أن وضع العالم يمكن الباري أن يصيده – وفي نسخة « يصيّر » – أكبر ، ولا – وفي نسخة « أو » – أصغر ، هو تعجيز للباري سبحانه ؛ لأن العجز ؛ إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل .

ثم قال أبو حامد ردًا – وفي نسخة « ردًا » – عليهم :

* * *

[٣٣]

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدوها : أن هذا مكابرة للعقل ؛ فإن العقل في تقدير العالم ، أكبر وأصغر مما هو عليه بندراع ، ليس هو كتقدير – وفي نسخة « كتقديره » – الجمع بين السواد والبياض .

والوجود والعدم .

وممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات وإليه ترجع الحالات كلها ^(١) .

فهو تحكم بارد – وفي نسخة بدون كلمة « بارد » – فاسد .

* * *

[٣٤] – قلت : القول بهذا هو كما قال ، مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأى .

وأما عند العقل الحقيقى ، فليس هو مكابرة ؛ فإن القول بإمكان هذا ، أو بعدم إمكانه ، مما يحتاج إلى برهان .

ولذلك صدق في قوله :

(١) الأساس في الحكم على شيء بالاستحسان أن يكون متاديًّا إلى الجمع بين النفي والإثبات .

إنه ليس امتناع هذا ، كتقدير الجمّع بين السواد والبياض ، لأنّ هذا معروف بنفسه استحالته ،

وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر – وفي نسخة «أكبر أو أصغر» – مما هو عليه ، فليس معروفاً بنفسه . الحالات ، وإن كانت ترجع إلى الحالات المعروفة بأنفسها ، فهي ترجع – وفي نسخة بدون عبارة «إلى الحالات المعروفة بأنفسها فهي ترجع» – بتحوين :

أحد هما : أن يكون ذلك معروفاً بنفسه أنه محال .

والثاني : أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريباً ، أو بعيداً ، محال من الحالات المعروفة بأنفسها أنها محال .

مثال ذلك : أن فرض – وفي نسخة «أن فرض أن» – العالم يمكن أن يكون أكبر ، أو أصغر ، يلزم عنه أن يكون خارجه ملء ، أو خلاء .

ووضع خارجه ملء ، أو إخلاء ، يلزم عنه محال من الحالات .

أما الخلاء فوجوده بعد مفارق .

وأما الجسم ، فكونه متحركاً :

إما إلى فوق .

وإما إلى أسفل .

وإما مستديراً – وفي نسخة «إما مستدير» –

فإن كان ذلك كذلك – وفي نسخة بدون عبارة «كذلك» –

وجب أن يكون جزءاً من عالم آخر .

وقد تبرهن – وفي نسخة «برهن» – أن وجود عالم آخر ، مع

هذا العالم ، محال ، في العلم – وفي نسخة «العالم» – الطبيعي .
 وأقل ما يلزم عنه الخلاء ؛ لأن – وفي نسخة «أن» – كل
 عالم ، لا بد له .
 من أسطقسات أربعة .
 وجسم مستدير يدور حولها .

* * *

فن أحب أن يقف على هذا ، فليضرب إليها بيده في
 الموضع ^(١) التي – وفي نسخة بدون كلمة «التي» – وجب
 ذكرها .

وذلك بعد الشروط ^(٢) التي يجب أن يتقدم – وفي نسخة
 «تقدم» – وجودها في الناظر نظراً برهانيةً .
 ثم ذكر – وفي نسخة بزيادة «أبوحامد» – الوجه الثاني ، فقال:

* * *

[٣٤] –

إنه إن – وفي نسخة « وإن » وفي أخرى « إنه إذا » – كان العالم على ما هو
 عليه لا يمكن أن يكون – وفي نسخة بدون عبارة « لا يمكن أن يكون » – أكبر
 منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب ، لا يمكن ، والواجب مستغن
 – وفي نسخة « يستغني » – عن علة .

فقولوا – وفي نسخة « قالوا » – بما قاله الدهريون من نفي الصانع – وفي نسخة
 « الزمان » – ونفي سبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

* * *

(٢٤١) في هذا إشارة إلى أن هذا الكتاب ليس مناسباً لذكر البراهين ، وإشارة إلى أن ابن رشد
 يشترط فيمن يسلك مساك البراهين أن تتوافق فيه موقولات خاصة .

[٣٤] – قلت : الجواب عن هذا .

أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب :

وذلك أن واجب الوجود عنده ضربان :

واجب الوجود بذاته – وفي نسخة « لذاته » – .

واواجب الوجود بغيره .

والجواب : في – وفي نسخة « عن » – هذا عندي أقرب .

وذلك أنه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول ، أن لا يكون لها فاعل ولا صانع .

مثال ذلك : أن الآلة التي ينشر بها الخشب ، هي آلة مقدرة في الكمية ، والكيفية ، والمادة .

أعني أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد .

ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار .

ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق .

وليس أحد يقول : إن المنشار هو واجب الوجود .

فاظظر ما أنس – وفي نسخة « أحسن » – هذه المغالطة .

ولو – وفي نسخة « ولا » – ارتفعت – وفي نسخة « ارتفعت » –

الضرورة – وفي نسخة « الضروريات » – عن كميات الأشياء

المصنوعة وكيفيتها ، وموادها كما تتوهه الأشعرية في المخلوقات

مع الخالق ، لارتفاع الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات .

وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً .

وكل مؤثر في الموجودات خالقاً .

وهذا كله إبطال للعقل – وفي نسخة « للخلق » وفي أخرى

« لل فعل » – والحكمة .

[٣٥] — قال أبو حامد :

الثالث — وفي نسخة « والثالث » — هو أن هذا المذهب لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله — وفي نسخة بدون عبارة « بمثله » —
ونقول — وفي نسخة « فنقول » — : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ،
بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان .

فإن قلتم : فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة — وفي نسخة « من القدرة
إلى العجز » —

قلنا — وفي نسخة « قلت » — : لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — لأن
الوجود لم يكن ممكناً ، فلم يكن مقدوراً .

وامتناع — وفي نسخة « فامتناع » — حصول ما ليس بمحken ، لا يدل على
العجز .

وإن قلتم : إنه — وفي نسخة بدون عبارة « إنه » — كيف كان ممتنعاً ، فصار
ممكناً ؟

قلنا : ولم يستحيل — وفي نسخة « يستحل » — أن يكون ممتنعاً في حال ،
ممكناً في حال ؟

فإن قلتم : الأحوال متساوية .

قيل : لكم ، والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار — وفي نسخة « مقدار »
وفي أخرى « مقدراً » — ممكناً — وفي نسخة بزيادة « كما أن الشيء إذا أخذ مع
أحد الصدرين ، امتنع اتصافه بالآخر .

وإذا أخذ لامعه ، أمكن اتصافه بالآخر — وأكبر — وفي نسخة « أو أكبر » —
منه أو أصغر — وفي نسخة « أو أصغر منه » — بمقدار ظفر — وفي نسخة
« صغير » بدل « ظفر » — وفي أخرى « بظاهر » — ممتنعاً ؟

فإن لم يستحل هذا — وفي نسخة « ذلك » — فهذا لا يستحيل — وفي نسخة
« لم يستحل هذا » وفي أخرى « لم يستحل ذلك » وفي رابعة بدون هذه العبارة —

فهذه — وفي نسخة «فهذا» — طريقة المقاومة .

والتحقيق : في الجواب أن ما ذكره من تقدر — وفي نسخة «تقدير» — الإمكانيات لا معنى لها — وفي نسخة «له» —

إنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبداً لو — وفي نسخة «لا» — أراده — وفي نسخة «أراد» —

وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيق الوهم إليه بتلبيسه — وفي نسخة «بتسليمه» وفي أخرى بحذفها — أشياء آخر — وفي نسخة « شيئاً آخر» —

* * *

[٣٥] — قلت : حاصل هذا القول أن تقول الأشعرية للفلاسفة هذه المسألة عندنا مستحبة .

أعني قول القائل : إن العالم يمكن — وفي نسخة «لا يمكن» — أن يكون أكبر ، أو أصغر .

وذلك أن هذا السؤال ، إنما يتصور على مذهب من يرى أن الإمكان يتقدم خروج الشيء إلى الفعل . أعني وجود الشيء الممكن .

بل تقول : إن الإمكان وقع — وفي نسخة بدون كلمة «وقع» — مع — وفي نسخة «موقع» — الفعل ، على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان .

قلت — وفي نسخة بدون عبارة «قلت» — إلا أن جحد تقدم الإمكان للشيء الممكن جحد للضروريات — وفي نسخة «للضرورات» وفي أخرى «للضرورة» وفي رابعة «للضروري» — فain — وفي نسخة «بأن» — الممكن يقابله الممتنع من — وفي نسخة «عن» — غير وسط بينهما .

فإن كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده – وفي نسخة «الوجود» –
 فهو ممتنع ضرورة .

والممتنع ، إزالة موجوداً ، كذب محال .

وأما إزالة الممكן موجوداً ، فهو كذب ممكן – وفي نسخة
«يمكن» – لا – وفي نسخة بحذف عبارة «إزالة موجوداً ...
ممكناً لا» – كذب مستحيل .

وقولهم : إن الإمكاني مع الفعل ، كذب ؛ فإن الإمكاني
والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد .

فهو لاء يلزمهم أن لا – وفي نسخة «يلزمهم لا» – يوجد
إمكان لا – وفي نسخة «إلا» – مع الفعل ، ولا قبله .

* * *

والإلزام – وفي نسخة «واللازم» – الصحيح للأشعرية في
هذا – وفي نسخة بدون كلمة «هذا» – القول ، ليس هو أن
يتقل – وفي نسخة «ينقل» – القديم ، من العجز إلى القدرة – وفي
نسخة «قدرة» – ؟ لأنه لا – وفي نسخة بدون كلمة «لا» – يسمى
عجزاً ، من لم يقدر على فعل الممتنع .

وإنما الإلزام – وفي نسخة اللازم» – الصحيح أن يكون الشيء
انتقل من طبيعة الامتناع ، إلى طبيعة الوجود .

وهو – وفي نسخة «وهذا» – مثل .

انقلاب الضروري ممكناً .

ولإزالـ الشـء ما مـمـتنـعاً فـوقـتـ مـمـكـناـ فـوقـتـ ، لا يـخـرـجـهـ
عن – وفي نسخة «من» – طبيعة الممكـن ؛ فإنـ هـذـهـ – وفي نسخة
«هـذا» – حالـ كـلـ – وفي نسخة «كلـ حالـ» – مـمـكـنـ .

مثال ذلك : أن كل ممكـن فوجـوده مستـحيل فـحال وجودـه في مـوضـوعـه .

فـإـذـا سـلـمـ الخـصـمـ أـنـ شـيـئـاـ ماـ ،ـ مـعـتـنـعـ فـوقـتـ ،ـ مـمـكـنـ فـوقـتـ آخـرـ ،ـ فـقـدـ سـلـمـ أـنـ الشـيـءـ مـنـ طـبـيـعـةـ المـمـكـنـ المـطـلـقـ ،ـ لـاـ مـنـ طـبـيـعـةـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ لـاـ طـبـيـعـةـ»ـ -ـ المـعـتـنـعـ .

وـيـلـزـمـ هـذـاـ إـذـاـ فـرـضـ أـنـ الـعـالـمـ كـانـ مـعـتـنـعـاـ ،ـ قـبـلـ حدـوثـهـ دـهـرـاـ لـاـ نـهـاـيـةـ لـهـ ،ـ أـنـ يـكـونـ إـذـاـ حـدـثـ ،ـ اـنـقـلـبـتـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ اـنـقـلـتـ»ـ -ـ طـبـيـعـتـهـ مـنـ إـسـتـحـالـةـ إـلـىـ إـمـكـانـ .

* * *

وـهـذـهـ ؛ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ وـهـوـ»ـ -ـ مـسـأـلـةـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ الـمـسـأـلـةـ»ـ -ـ غـيرـ الـتـيـ كـانـ الـكـلـامـ فـهـاـ .ـ وـقـدـ قـلـنـاـ :ـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ قـلـتـ»ـ -ـ إـنـ الـخـرـوجـ مـنـ مـسـأـلـةـ إـلـىـ مـسـأـلـةـ مـنـ فـعـلـ السـفـسـطـائـيـنـ .

[٣٦] - وأـمـاـ قـولـهـ :

* * *

وـالـتـحـقـيقـ فـيـ الـجـوابـ أـنـ مـاـ ذـكـرـوـهـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ ذـكـرـنـاهـ»ـ -ـ مـنـ تـقـدرـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ يـعـتـرـ»ـ وـفـيـ أـخـرـىـ «ـ تـقـدـيرـ»ـ -ـ إـلـمـكـانـاتـ ،ـ لـاـ مـعـنـىـ لـهـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ هـاـ»ـ -ـ وـإـنـاـ الـمـسـلـمـ «ـ أـنـ اللـهـ تـعـالـىـ قـدـيمـ قـادـرـ»ـ ،ـ لـاـ يـمـتـنـعـ عـلـيـهـ الـفـعـلـ أـبـداـ ،ـ لـوـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ لـاـ»ـ -ـ أـرـادـهـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ أـرـادـ»ـ -ـ

وـلـيـسـ فـيـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ وـفـيـ»ـ -ـ هـذـاـ الـقـدـرـ مـاـ يـوـجـبـ إـثـبـاتـ زـمـانـ مـمـتدـ ؛ـ إـلـاـ أـنـ يـضـيـفـ الـوـهـ إـلـيـهـ بـتـلـيـسـهـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ إـلـيـهـ بـتـسـلـيـمـهـ»ـ وـفـيـ أـخـرـىـ «ـ بـتـلـيـسـهـ إـلـيـهـ»ـ وـفـيـ رـابـعـةـ «ـ إـلـيـهـ قـطـ»ـ -ـ أـشـيـاءـ أـخـرـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ شـيـئـاـ آخـرـ»ـ -ـ [٣٦] -ـ فـإـنـ إـنـ كـانـ لـيـسـ فـيـ هـذـاـ الـوـضـعـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ الـمـوـضـعـ»ـ -ـ مـاـ يـوـجـبـ سـرـمـدـيـةـ الـزـمـانـ ،ـ كـمـاـ قـالـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ قـالـهـ»ـ -ـ فـيـهـ مـاـ يـوـجـبـ إـمـكـانـ وـقـوـعـ الـعـالـمـ سـرـمـدـيـاـ ،ـ وـكـذـلـكـ الـزـمـانـ .

وذلك أن الله تعالى لم يزل قادرًا على الفعل ، فليس هنا ما يوجب امتناع مقارنة – وفي نسخة « مقارنة إقناع » – فعله على الدوام لوجوده .

بل لعل مقابل هذا – وفي نسخة بدون كلمة « هذا » – هو الذي يدل على الامتناع ، وهو أنه – وفي نسخة « وهذا » – لا يكون قادرًا في وقت ، ويكون قادرًا في وقت آخر .
ولا – وفي نسخة « و » – يقال فيه : إنه قادر إلا في أوقات محدودة متناهية ، وهو موجود أزلي قديم .

فعادت المسألة إلى :

هل يجوز أن يكون العالم قدماً ، أو محدثاً ؟
أو لا يجوز – وفي نسخة « يجوز » – أن يكون قدماً .
أو لا يجوز أن يكون محدثاً – وفي نسخة بدون كلمة « محدثاً » .

أو يجوز – وفي نسخة « أو يكون يجوز » – أن يكون محدثاً – وفي نسخة « محدث » – ولا يجوز أن يكون قدماً – وفي نسخة بدون عبارة « أولاً يجوز أن يكون محدثاً ، أو يجوز أن يكون محدثاً ، ولا يجوز أن يكون قدماً » .

وإن كان محدثاً فهل يجوز أن يكون فعلاً أولاً ؟ – وفي نسخة بزيادة « لفاعل أول » – أولاً – وفي نسخة « ولا » – أول – وفي نسخة بدون كلمة « أول » وفي أخرى « أو لا أول له » .
فإن لم يكن في العقل – وفي نسخة « للعقل » – إمكان الوقوف على واحد من هذه المتقابلات ، فيلرجع إلى السباع . ولا تعد هذه المسألة من العقليات .

وإذا قلنا : إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل - وفي نسخة « فعل » - الأفضل - وفي نسخة « أفضل » - فعل الأدنى ؛ لأنه نقص ، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً ، كفعل الحدث ؟

مع أن الفعل - وفي نسخة « فعل » - المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود ، لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - من الفاعل القديم ، الغير المحدود - وفي نسخة « محدود » - الوجود - وفي نسخة « الوجود » - والفعل .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - كله كما ترى ، لا يخفي على من له أدنى بصر - وفي نسخة « بصرة » - بالمعقولات .

فكيف يمتنع على القديم - وفي نسخة « الفاعل القديم » - أن يكون قبل الفعل الصادر عنه - وفي نسخة « منه » - الآن ، فعل ، وقبل ذلك الفعل فعل ، ويعبر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - كما يستمر وجوده ، أعني الفاعل إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - ؟

فإن من لا يساوق وجوده الزمان ، ولا يحيط به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - من طرفه ، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان محدود .

وذلك أن كل موجود ، فلا يترافق فعله عن وجوده ، إلا أن يكون ينقصه - وفي نسخة « نقصه » وفي أخرى « لا ينقص » - من وجوده شيء .

أعني أن لا يكون على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - وجوده الكامل .

أو يكون من ذوى الاختيار .
فيتراضى - وفي نسخة « فلا يتراضى » . فعله عن وجوده ، وعن
- وفي نسخة « عن » - اختيارة .

ومن يضع أن القديم لا يصدر منه إلا فعل حادث ، فقد وضع
أن فعله بجهة ما ، مضططر - وفي نسخة « فاضطر » - وأنه
لا اختيار له من تلك الجهة في فعله .

الدليل الثالث على قدم العالم

[٣٧] — قال أبو حامد :

تمسكونا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ؛ إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ،
ثم يصير ممكناً .

وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، لم يزل العالم ممكناً وجوده ؛ إذ
لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع - وفي نسخة بزيادة « به »
وفى أخرى « فيه » - الوجود .

فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ،
فإن معنى قولنا إنه - وفي نسخة بزيادة « ممكن أبداً أنه » - ممكن وجوده ،
- وفي نسخة بزيادة « أبداً » - أنه - وفي نسخة « أى » وفي أخرى « أى أنه »
وفى رابعة « وأنه » - ليس محلاً - وفي نسخة « وجوده » -

فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محلاً وجوده أبداً .

ولما فإن كان محلاً وجوده أبداً ، بطل قولنا : إنه ممكن وجود أبداً .
وإن بطل قولنا : إنه ممكن وجوده - وفي نسخة بدون عبارة « وجوده » - أبداً
بطل قولنا : إن - وفي نسخة بدون كلامه « إن » - الإمكان لم يزل .

وإن بطل قولنا : — وفي نسخة « قولنا إن » — الإمكان لم يزл — وفي نسخة بدون عبارة « وإن بطل . . . لم يزل » — صحيحة قولنا : إن الإمكان له أول .

وإذا صحيحة أن له أولاً — وفي نسخة « أول » — كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم — وفي نسخة بزيادة « فيه » — ممكناً ، ولا كان الله تعالى عليه قادرًا .

[٣٧] — قلت : أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد — وفي نسخة « وجد » — ممكناً إمكاناً لم يزلي ؛ فإنه يلزم أنه يمكن العالَم أَرْلِيَا ؛ لأن مالم يزلي ممكناً ، إن — وفي نسخة بدون كلمة « إن » — وضع أنه لم يزلي موجوداً ، لم يكن يلزم عن إلزالة محال .

وما كان ممكناً أن يكون أَرْلِيَا ، فواجب أن يكون أَرْلِيَا ؛ لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأَرْلِيَا — وفي نسخة « أَرْلِيَا » — لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يمكن فيه أن — وفي نسخة « أن لا » — يكون فاسداً ، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أَرْلِيَا .

ولذلك ما يقول — وفي نسخة « يقوم » — الحكيم :
إن الإمكان في الأمور الأولية ، هو ضروري .

* * *

[٣٨] — قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال :

لم يزلي ممكن المحدث ، فلا جرم ما من وقت إلا وينتصر إحداثه فيه .
وإذا قدّر موجوداً أبداً ، لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان ، بل على — وفي نسخة بدون كلمة « على » — خلافه .

وهذا كقطع في المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو — وفي نسخة «و» وفي أخرى «إذ» — خلق جسم فوق العالم ممكן . وكذا آخر فوق ذلك الآخر — وفي نسخة بدون كلمة «الآخر» — وهكذا — وفي نسخة «هكذا» — إلى غير نهاية .

ولا— وفي نسخة «فلا» — نهاية لإمكان الزيادة .

فوجود ملائكة — وفي نسخة «فوجوده» — مطلق لا نهاية له ، غير ممكן .

وكذلك — وفي نسخة «فكذلك» — وجود لا ينتهي طرفة ، غير ممكן ، بل كما يقال إن — وفي نسخة بدون عبارة «يقال إن» — الممكן جسم متنه السطح — وفي نسخة «يعنى السطح» — ولكن لا تتعين مقداريه في الكبر والصغر . فكذلك — وفي نسخة «وكذلك» — الممكן الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر .

وأصل — وفي نسخة «فاما» وفي أخرى «واما» — كونه حادثاً ، متعين — وفي نسخة «متعيناً» وفي أخرى «متغير» — فإنه الممكן لا غير .

* * *

[٣٨] — قلت : أما من وضع أن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم ينزل ، فقد يلزمه أن يكون العالم أزلياً .

وأما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم — وفي نسخة بدون عبارة «للعالم» — غير متناهية بالعدد ، كما وضع أبو حامد في الجواب ، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم ثالث ، وغير نسخة بدون كلمة «عالم» — وقبل العالم الثاني عالم ثالث ، وغير ذلك — وفي نسخة بزيادة كلمة «الأمر» — إلى غير نهاية — وفي نسخة «النهاية» — ك الحال في أشخاص الناس ، وبخاصة — وفي نسخة «ونحاصة» — إذا وضع فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر . مثال — وفي نسخة «ومثال» — ذلك أنه إن كان الله سبحانه

قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر ، وقبل ذلك الآخر آخر ، فقد لزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية .

ولألاً ، لزم - وفي نسخة « والإلزام » - أن يصل إلى عالم لم يمكن أن يخلق قبله عالم آخر ، وذلك لا يقول به المتكلمون ، ولا تعطيه حجتهم - وفي نسخة « بحجتهم » وفي أخرى « حجاجهم » - التي يحتاجون بها على حدوث العالم .

وإذا كان ممكناً أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » - إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - فإنزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالاً - وفي نسخة « محال » -

لكن إنزاله كذلك إذا فحص عنه يظهر - وفي نسخة « ظهر » - أنه محال ؛ لأنه يلزم أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد .

فيكون صدوره - وفي نسخة « ضرورة » بدل « صدوره » - عن المبدأ الأول بالنحو الذي صدر عنه الشخص . وذلك بتوسط متحرك - وفي نسخة « محرك » - أزل ، وحركته - وفي نسخة « وحركته » - أزلية .

فيكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر ، كحال الحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم .

فبالاضطرار - وفي نسخة « فباضطرار » - :

إما - وفي نسخة « ما » وفي أخرى « لما » - أن ينتهي الأمر

إلى عالم أزلي بالشخص - وفي نسخة « بالأأشخاص » - أو يتسلسل .

وإذا وجب قطع التسلسل ، فقطعها بهذا العالم أولى ، أعني بإزالة واحداً بالعدد أزلياً .

[٣٩] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الدليل الرابع .

وهو أنهم قالوا : كل حادث فلماذا — وفي نسخة « فلماذا » — التي فيه — وفي نسخة بدون عبارة « التي فيه » وفي أخرى بدون كلمة « التي » — تسبقه ؛ إذ لا يستغني الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات ، على المواد — وفي نسخة بدون عبارة « والكيفيات » ، على المواد — إلى قوله : فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال — وفي نسخة « حال » —

[٣٩] — قلت : حاصل هذا القول ، أن كل حادث فهو ممكן قبل حدوثه .

وأن — وفي نسخة « فإن » — الإمكان يستدعي شيئاً يقوم به ، وهو الحال القابل للشيء الممكн .

وذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل^(١) .

وذلك أن قولنا في زيد : إنه يمكن أن يفعل كذا .

* وفي نسخة « دليل رابع » وفي أخرى « دليل رابع لم » .

(١) هنا كلام حول الإمكان يكاد يكون جديداً ؛ فإنه يشققه إلى إمكان بالنسبة القابل ، وإمكان بالنسبة الفاعل ، ولم يسبق أن نبه الغزالي إلى مثله .

غير قولنا في المفهول : إنه يمكن .

ولذلك يشترط في إمكان الفاعل ، إمكان القابل .

إذ – وفي نسخة «إذا» – كان الفاعل – وفي نسخة بزيادة «الذى» – لا يمكن أن يفعل – وفي نسخة «يكون» – ممتنعاً .

وإذا – وفي نسخة «فإذا» – لم يمكن – وفي نسخة «ي肯» – أن يكون الإمكان – وفي نسخة «إمكان» – المتقدم على الحادث في – وفي نسخة بدون كلمة «في» – غير موضوع أصلاً .

ولا يمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع .

ولا الممكن ؛ لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان .

فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للممكن .

وهو المادة .

والمادة ، لا تكون بما هي مادة ؛ لأنها كانت – وفي نسخة بدون كلمة «كانت» . وفي أخرى «لو تكونت» – تحتاج إلى مادة . ويعبر الأمر إلى غير نهاية – وفي نسخة «النهاية» – بل إن كانت مادة متكونة ، فلن جهة ما هي مركبة من مادة وصورة .

وكل متكون – فإنما يتكون من شيء ما – وفي نسخة «شيء آخر» :

فإيما أن يعر ذلك إلى غير نهاية – وفي نسخة «النهاية» – على

استقامة في مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، وإن قدرنا متجركاً أزلياً ؛ لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه .

إما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد . ويكون تعاقبها أزلياً — وفي نسخة «أزلا» — ودوراً — وفي نسخة «ودوريَا» — .

فإن كان كذلك كذلك ، وجب أن يكون هنالك حركة أزلية ، تفيد هذا التعاقب الذي — وفي نسخة «التي» — في الكائنات الفاسدات الأزلية — وفي نسخة «والأزلية» — .

وذلك أنه — وفي نسخة «وبذلك» — يظهر أن كون كل واحد من المكونات هو فساد الآخر ؛ وفساده هو كون لغيره .

وأن لا يتكون شيء من غير شيء ؛ فإن معنى التكوين هو انقلاب الشيء وتغييره مما — وفي نسخة بزيادة «هو» — بالقوة إلى الفعل .

ولذلك فليس — وفي نسخة «ليس» — يمكن أن يكون عدم الشيء .

هو الذي يتحول وجوداً .

ولا هو الذي يوصف بالكون ، أعني الذي نقول فيه : إنه يتكون .

فبتو أن — وفي نسخة «أن لا» — يكون هنالك شيء حامل — وفي نسخة «حاصل» — للصور المتضادة ، وهي التي تتعاقب الصور عليها .

[٤٠] — قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال : الإمكان^(١) الذي ذكره يرجع إلى قضاء العقل .

فكل ما قبل العقل وجوده .

فلم يمتنع عليه تقديره ، سميته ممكناً .

وإن امتنع ، سميته مستحيلًا .

وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميته واجباً .

فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل — وفي نسخة « تحصل » —

وصفاً له ؛ بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان لو استدعي شيئاً موجوداً يضاف إليه ، ويقال — وفي نسخة « يقال » — : إنه إمكانه — وفي نسخة « إمكان له » — لاستدعي — وفي نسخة « لا يستدعي » — الامتناع شيئاً موجوداً ، يقال : إنه امتناعه — وفي نسخة « امتناع له » —

وليس للامتناع وجود في ذاته ، ولا مادة — وفي نسخة « ولا المادة » — يطراً عليها — وفي نسخة « عليه » — الحال ، حتى يضاف الامتناع إلى المادة — وفي نسخة « مادة » —

[٤١] — قلت: أما أن الإمكان يستدعي مادة موجودة — وفي نسخة بزيادة « فيه » — فذلك بين ؛ فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس ؛ إذ — وفي نسخة « إذا » — كان الصادق^(٢) كما قيل في حده :

إنه الذي يوجد في النفس على — وفي نسخة بدون كلمة « على » — ما هو عليه خارج النفس .

(١) تفسير المكن ، والواجب ، والمستحيل ، من وجهة نظر الفرزالي .

(٢) معنى الصادق .

فلا بد في قولنا في الشيء: إنه ممكن ، أن يستدعي هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان .

وأما الاستدلال على أنه لا يستدعي - وفي نسخة بدون عبارة هذا الفهم ... لا يستدعي » - معقول - وفي نسخة بدون كلمة « معقول » - الإمكان موجوداً يستند إليه ، بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجوداً يستند إليه ، فقول سفسطائي .

وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعاً ، مثل ما يستدعي الإمكان ، وذلك بين ؟ لأن الممتنع هو مقابلاً للممكן .

والآضداد المقابلة تقتضي ولا بد بموضوعاً ؟ فإن الامتناع - وفي نسخة بزيادة « الذي » - هو سلب الإمكان . فإن كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - الإمكان يستدعي موضوعاً ؟ فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعاً أيضاً .

مثل قولنا : إن وجود الخلاء ممتنع ،
فإن - وفي نسخة « بأن » - وجود الأبعاد - وفي نسخة « أبعاد » -
مفارقة ممتنع ، خارج الأجسام الطبيعية ، أو داخلها - وفي
نسخة وداخلها » - .

ونقول : إن الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد .
ونقول : إنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحداً ، ومعنى - وفي نسخة « معنى » وفي أخرى « ومضى » - ذلك في الوجود .

وهذا كله بين بنفسه ، فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة^(١)
التي أتى بها ههنا .

* * *

(١) ابن رشد يفهم الفرزال بأنه يغالط .

[٤١] — قال أبو حامد :

والثاني (١) : أن السواد والبياض يقضى العقل فيما قبل وجودهما بكونهما ممكينين .
فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطريان عليه . حتى يقال :
معناه : أن هذا الجسم يمكن — وفي نسخة بدون كلمة « يمكن » — أن يسود ،
وأن يبيض .

إذن ليس البياض في نفسه — وفي نسخة بدون عبارة « نفسه » — ممكناً ،
ولا له نعت الإمكان . وإنما الممكن الجسم . والإمكان مضاف إليه .

فتقول : ما حكم نفس السواد — وفي نسخة بزيادة « والبياض » — في ذاته ؟
أهـ مـكـن ؟
أو واجـب ؟
أو مـمـتنـع ؟

ولـا بدـ منـ القـولـ بـأنـهـ مـكـنـ .

فدلـلـ أـنـ العـقـلـ فـيـ الـقـضـيـةـ — وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ وـالـقـضـيـةـ »ـ — بـالـإـمـكـانـ .ـ لـاـ يـفـتـرـ
إـلـيـ وـضـعـ ذـاتـ مـوـجـودـةـ — وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ مـوـجـودـ »ـ — يـضـافـ — وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ فـصـيـفـ »ـ —
إـلـيـهاـ — وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ إـلـيـهـ »ـ — إـلـمـكـانـ .

[٤١] — قـلـتـ :ـ هـذـهـ مـغـالـطـةـ ؛ـ فـإـنـ الـمـكـنـ :ـ يـقـالـ :

عـلـىـ القـابـلـ .

وـعـلـىـ الـقـبـولـ .

وـالـذـىـ يـقـالـ عـلـىـ الـمـوـضـوـعـ الـقـابـلـ يـقـابـلـ الـمـتـنـعـ .

وـالـذـىـ يـقـالـ عـلـىـ الـقـبـولـ

يـقـابـلـ الـصـرـورـىـ .

(١) أي من الأدلة الثلاثة التي يستدل بها النزالي على أن الإمكان لا يستدعي شيئاً موجوداً وقد ذكر الدليل الأول في سابق ص ١٩٢ .

والذى يتصرف بالإمكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل - وفي نسخة «إلى الفعل من الإمكان» - من جهة ما يخرج إلى الفعل ، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان .

ولإنما يتصرف بالإمكان من جهة ما هو - وفي نسخة بدون الكلمة «هو» - بالقوة .

والحاصل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود - وفي نسخة «الموجود» - بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن^(١) ؛ فإن الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد . وألا يوجد .

وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ، ولا من - وفي نسخة بحذف الكلمة «من» - جهة ما هو موجود بالفعل .

ولإنما هو ممكناً من جهة ما هو بالقوة .

وطذا قالت المعتزلة^(٢) :

إن المعدوم هو ذات ما .

أعني المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة . أعني أنه من جهة القوة والإمكان الذى له ، يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه ؛ فإن العدم ذات ما .

(١) تفسير الممكن من وجهة نظر ابن رشد ، انظر تفسيره من وجهة نظر النزال فيما سبق ص ١٩٢ .

(٢) هل من ذلك أن ابن رشد يتحقق مع المعتزلة في تفسير معنى الممكن ؟

وذلك أن العدم يضاد الوجود .

وكل واحد منهما يختلف صاحبه .

فإذا ارتفع عدم شيء ما ، خلفه وجوده .

وإذا ارتفع وجوده ، خلفه عدمه .

ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً .

ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً ، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما ، وهو الذي يتتصف بالإمكان والتكون والانتقال ، من صفة العدم ، إلى صفة الوجود ؛ فإن العدم لا يتتصف بالتكون والتغير .

ولا الشيء الكائن بالفعل أيضاً يتتصف بذلك - وفي نسخة «بالتكون» - لأن - وفي نسخة بدون عبارة «لأن» - الكائن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون - وفي نسخة بزيادة «الموجود لا يتكون ، ولا يقبل الحصول» - والتغير والإمكان .

فلا بد إذن ضرورة من شيء يتتصف بالتكون . والتغير - وفي نسخة بدون عبارة «الإمكان فلا بد ... والتغير» - والانتقال - وفي نسخة «والانقلاب» - من العدم إلى الوجود ، كا الحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض .

أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه ، إلا أنه في التغير الذي فيسائر الأعراض بالفعل - وفي نسخة بدون عبارة «بالفعل» - وهو في الجوهر بالقوة .

* * *

ولسنا نقدر أيضاً أن يجعل هذا الموصوف بالإمكان والتغير الشيء - وفي نسخة بدون كلمة «الشيء» - الذي بالفعل - وفي

نسخة «الذى يمكن» - أعني الذى منه الكون - وفي نسخة بزيادة «وهو الصورة المضادة للصورة التى بالقوة» - من جهة ما هو بالفعل ؛ لأن ذلك أيضاً يذهب .

والذى منه الكون يجب أن يكون جزءاً من المتكون .

فإذن ههنا موضوع ضرورة ، هو القابل للإمكان ، وهو الحامل للتغير ، والتكوين - وفي نسخة «لتكون والتغير» - وهو الذى يقال فيه : إنه تكون وتغير ، وانتقل من - وفي نسخة بدون كلمة «من» - العدم إلى الوجود .

* * *

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل . أعني من طبيعة الموجود بالفعل ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود .

وذلك أن التكون هو من معلوم . لا من - وفي نسخة بدون كلمة «من» - موجود .

فهذه الطبيعة اتفق^(١) الفلسفية والمعترلة على إثباتها .

إلا أن الفلسفية ترى - وفي نسخة بدون كلمة «تري» - وفي أخرى «الفلسفية قالوا» - إنها لا تتعرى من الصورة - وفي نسخة «الصور» - الموجودة بالفعل . أعني لا تتعرى من الوجود - وفي نسخة «الموجود» وفي أخرى بحذف عبارة «بالفعل» أعني لا تتعرى من الوجود » - وإنما تنتقل من وجود إلى وجود .

كانتقال النطفة مثلاً إلى الدم .

(١) اتفاق الفلسفية والمعترلة في أن الوجود لا يطرأ على ما يكون عدماً صرفاً .

وانتقال الدم إلى الأعضاء إلى للجنسين .

وذلك أنها لو تعرت من الوجود ، ل كانت موجودة بذاتها – وفي نسخة بدون عبارة « بذاتها » – ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها – وفي نسخة « فيها » – كون .

فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولي ، وهي علة الكون والفساد .

وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة ، فهو عندهم غير كائن ولا فاسد .

* * *

[٤٢] – قال أبو حامد :

والثالث^(١) : أن نفوس – وفي نسخة « نفر من » – الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليس بجسم ومادة ، ولا منطبع – وفي نسخة « منطبع » وفي أخرى « منطبع » – في مادة .

وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والحقوقون – وفي نسخة « والتحققون » – منهم .

وطأ إمكان قبل حدوثها .

وليس لها ذات ولا مادة .

فيما كانها وصف إضافي ، ولا يرجع :

إلى قدرة القادر .

ولى الفاعل .

فإلى ماذا – وفي نسخة « قليل ما » وفي أخرى « قال فإذا » وفي رابعة « قال فإذا » – يرجع ؟

فينقلب عليهم – وفي نسخة « عليها » – هذا الإشكال . وفي نسخة « الإمكان » –

(١) أي من الأدلة الثلاثة التي يستدل بها الفزالي على أن الإمكان لا يستدعي شيئاً موجوداً ؟

انظر ما سبق من ١٩٥ و ١٩٢ .

[٤٢] – قلت : لا أعلم^(١) أحداً من الحكماء قال : إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ، إلا ما حكاه عن ابن سينا .

ولأنما الجميع على – وفي نسخة « وإنما الجمع على » – أن حدوتها هو إضافي ، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة – وفي نسخة « المقابلة » – لذلك الاتصال ، كالممكانات التي في المرايا ، لاتصال شعاع الشمس بها .

وهذا الإمكان عندهم ، ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة ، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون : أن البرهان أدى إليه .

وأن الحامل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة – وفي نسخة بدون كلمة « طبيعة » – الهيوي .

ولا يقف على مذاهبهم – وفي نسخة « مذهبهم » – في هذه الأشياء إلا من نظر – وفي نسخة « نطق » – في كتبهم على – وفي نسخة « مع » – الشروط التي وضعوها – وفي نسخة « وصفوها » – مع فطرة فائقة ، ومعلم عارف^(٢)

فتعرض أبى – وفي نسخة « أبوا » – حامد إلى مثل هذه الأشياء على – وفي نسخة بدون كلمة « على » – هذا النحو من التعرض ، لا يليق بهم ؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين .

إما أنه فهم هذه الأشياء على حقيقتها ، فساقاها ههنا على غير حقيقتها – وفي نسخة « حقيقتها » – وذلك من فعل الأشرار – وفي نسخة « الشرار » وفي أخرى « الشواك » – .

(١) يختلف ابن رشد والزال في نسبة بعض الأذكار إلى الفلسفة .

(٢) الشروط الواجب توافرها فيمن يطلع على كتب الفلسفة .

ولما أنه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض إلى القول فيما لم يحط - وفي نسخة « يحيط » - به علمًا . وذلك من فعل الجهل^(١)

والرجل يجعل عندهنا عن هذين الوصفين - وفي نسخة « هذين الشيئين الوصفيين » - .

ولكن لا بد للجواب من كبوة .

فكبوة - وفي نسخة « وكبوة » - أبي حامد هي وضعه لهذا الكتاب - وفي نسخة « هذه الكتب » - ولعله اضطر^(٢) - وفي نسخة « طرأ » - إلى ذلك من أجل زمانه . ومكانه .

* * *

[٤٣] - قال أبو حامد مجبيّ عن الفلاسفة :

فإن قيل : ردُّ الإمكان إلى قضاء العقل - وفي نسخة « قضايا العقول » وفي أخرى « قضايا العقل » - محال ، إذا لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان .
فالإمكان معلوم .

وهو غير العلم .

(١) ابن رشد يهم الفرزلي بأنه : إما شرير ; وإما جاهل .

(٢) يبدو لي أن أمر الاضطرار يكون مفهوماً بالنسبة لليسوف ، هو الفلسفة وتأييدها والدفاع عنها ، فإذا وجد شعور البيئة التي يعيش فيها لا يتفق وهذا الاتجاه ، يمكن أن يضطر إلى المبالغة والخطابة ، باظهار غير ما يبطن ، كإعلان السخط على الفلسفة ، أو توجيه نقد ضدها .

أما إنسان مه الأول العلوم الشرعية ؛ فإذا قرأ الفلسفة عرضًا ، ونقدها ، فلا يمكن مفهومها أن يتم مثل هذا الشخص بأنه ينتقدها ملائحة ونفاقاً ؛ لأنَّه كان يستطيع أن لا يكتب عنها لا نقداً ولا تأييداً ، ويظل مستمتعًا بمعزلته بين الناس ، كمالٍ شرعى ، له في علوم الشرعية باع طويلاً ، وقد راسخة .

بل العلم — وفي نسخة «العلم الذي» وفي أخرى «العلم هو الذي» — يحيط به، ويتبعد ويتعلق به على ما هو عليه — وفي نسخة بدون عبارة «عليه» —

والعلم لو قُدِّر عدمه ، لم — وفي نسخة بدون كلمة «لم» — ينعدم المعلوم — وفي نسخة بدون كلمة «المعلوم» —

والمعلوم إذا قدر انتفاوه — وفي نسخة «عدمه» — انتفى العلم — وفي نسخة بدون عبارة «والمعلوم إذا قدر انتفاوه ، انتفى العلم» —

فالعلم والمعلوم — وفي نسخة بدون عبارة «والمعلوم» — أمران اثنان :

أحدهما تابع ، والآخر — وفي نسخة بزيادة «غير» — متبع — وفي نسخة بزيادة «وهو الممكن ، بل يبقى الممكن ممكناً ، وإن لم يعلم» —

ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتهم عنه ، لكننا نقول :
لا يرتفع الإمكان . بل الممكنتان في أنفسها .

ولكن العقول غفت عنها ، أو عدلت العقول والعقلاء ، فيبقى الإمكان
لا محالة .

* * *

وأما الأمور الثلاثة فلا حججة فيها :

فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه .

وعنى الممتنع الجمع بين الصدرين .

فإذا كان المخل أبيض ، كان ممتنعاً — وفي نسخة بزيادة «لا ممكناً» —
عليه أن يسود ^ب مع وجود البياض .

فلا بد من موضوع يشار إليه بموصوف بصفة .

فعمد ذلك يقال : صدراه ممتنع عليه .

فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع ، مضافاً إليه .

وأما الوجوب فلا يخفي أنه مضاد إلى الوجود الواجب .

• • •

وأما الثاني : وهو كون السواد في نفسه ممكناً . فغاظ .

فإنه إن أخذ مجردآ ، دون محل يخله — وفي نسخة « حمله » — كان ممتنعاً
للامكان

ولإنما يصير ممكناً ، إذا قدر رهأة في جسم ، فإن الجسم مهيأ لتبدل هأة .
والتبديل ممكناً على الجسم .

وإلا فليس للسواد نفس مجردة ، حتى يوصف بإمكان — وفي نسخة « بالإمكان » —

• • •

وأما الثالث : وهو النفس ، فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكناً — وفي نسخة
« ويمكن » — لها التعلق بالأبدان ، فلا يلزم على هذا .

ومن سلم حادثه . فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج
على ما دل عليه كلام (جالينوس) في بعض المواقع .
فتكون في مادة ، وإمكانها مضاد إلى مادتها .

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة . وليست منطبع . فعنده أن المادة ممكناً — و
نسخة « يمكن » — لها أن يدبرها نفس ناطقة .

فيكون الإمكان السابق على الحدوث ، مضاداً إلى المادة ؛ فإنه وإن لم تطبع
فيها ، فلها علاقة معها ؛ إذ هي المدببة والمستعملة لها
فيكون الإمكان راجعاً إليها — وفي نسخة « وصفاً لها » — بهذا — وفي نسخة
« بهذه » — الطريق .

• • •

[٤٣] — قلت ما أورده في هذا الفصل ، هو كلام صحيح
— وفي نسخة « غير صحيح » — وأنت تبين ذلك من تفهم — وفي
نسخة « تفهم » — طبيعة الممكناً .

• • •

[٤٤] — ثم قال أبو حامد معانداً — وفي نسخة « معاندة » — للحكماء .

والجواب : أن رد :

الإمكان . والوجوب . والإمتناع .

إلى قضايا عقلية ، صحيح .

وما ذكروه — وفي نسخة « ذكروا » وفي آخر « ذكر » — من أن — وفي نسخة « من » وفي أخرى « بأن » — معنى قضايا — وفي نسخة « قضاء » — العقل ، علمه — وفي نسخة « علم » —
والعلم يستدعي معلوماً .

فيقال لهم — وفي نسخة « فتقول له : معلوم » — : كما أن اللونية . والحيوانية ، وسائل القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم .

وهي علوم لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يقال : لا معلوم لها . ولكن لا يوجد معلوماتها في الأعيان ، حتى صرخ الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان ، لا في الأعيان . وإنما الموجود — وفي نسخة « الوجود » — في الأعيان ، جزئيات شخصية ، وهي محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينبع — وفي نسخة « ينبع » — العقل — وفي نسخة بدون كلمة « العقل » — منها — وفي نسخة « العقل إلى » — قضية مجردة عن المادة عقلية .
فإذن اللونية قضية مفردة في العقل .

سوى السوادية ، والبياضية .

ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان .
وثبت — وفي نسخة « وثبتت » — في العقل صورة اللونية من غير تفصيل .
ويقال :

هي صورة وجودها في الأذهان لا — وفي نسخة « ولا » — في الأعيان .

فإن لم يمتنع هذا ، لم يمتنع ما — وفي نسخة بدون كلمة « ما » — ذكرناه .

[٤٤] – قلت: هذا كلام سفسطائي؛ لأن الإمكان هو كلي، له – وفي نسخة «كلي لا» – جزئيات – وفي نسخة «جزئياته» – موجودة خارج الذهن – وفي نسخة «النفس» – كسائر الكليات.

وليس العلم علماً للمعنى الكلي. ولكنـه علم للجزئيات بنحو كلي؛ بفعلـه الـذهـن – وفي نـسـخـة «للـذـهـن» – فيـ الجـزـئـيات – وفي نـسـخـة «فيـ الـكـلـيـات» – عندما يـعـرـجـدـ مـنـهـا – وفي نـسـخـة «فـيـهاـ» – الطـبـيـعـةـ الـواـحـدـةـ – وفي نـسـخـة «الـوـحـدـةـ» – المشـرـكـةـ الـتـىـ انـقـسـمـتـ فـيـ الـمـوـادـ.

فالـكـلـيـ لـيـسـ طـبـيـعـةـ طـبـيـعـةـ الـأـشـيـاءـ الـتـىـ هـوـ هـاـ كـلـيـ .
وـهـوـ فـيـ هـذـاـ القـوـلـ غالـطـ^(١) ، فـأـنـجـذـ أـنـ – وفي نـسـخـةـ بـدـونـ كـلـمـةـ «أـنـ» – طـبـيـعـةـ الإـمـكـانـ . هـىـ طـبـيـعـةـ الـكـلـيـ ، دونـ أـنـ يـكـوـنـ
وـفـيـ نـسـخـةـ «الـأـشـيـاءـ تـكـوـنـ» – هـنـالـكـ جـزـئـياتـ يـسـتـنـدـ – وفي نـسـخـةـ
«لـيـسـتـنـدـ» – إـلـهـاـ هـذـاـ الـكـلـيـ .
أـعـنـيـ الإـمـكـانـ الـكـلـيـ .

والـكـلـيـ – وفي نـسـخـةـ «فـالـكـلـيـ» – وفي أـخـرـىـ «فـالـكـلـ» – ليسـ
بـعـلـومـ : بلـ بـهـ تـعـلـمـ الـأـشـيـاءـ .

وـهـوـ شـىـءـ مـوـجـودـ فـيـ طـبـيـعـةـ الـأـشـيـاءـ الـمـعـلـوـمـةـ بـالـقـوـةـ .
وـلـوـ ذـلـكـ . لـكـانـ إـدـرـاكـهـ لـلـجـزـئـياتـ ، منـ جـهـةـ ماـ هـىـ
كـلـيـاتـ . إـدـرـاكـاـ كـاـذـبـاـ .

وـإـنـماـ كـانـ – وفي نـسـخـةـ بـدـونـ كـلـمـةـ «كـانـ» – يـكـوـنـ ذـلـكـ
كـذـلـكـ . لـوـكـانـتـ طـبـيـعـةـ الـمـعـلـوـمـةـ جـزـئـيةـ – وفي نـسـخـةـ «جـزـئـياتـ» –
بـالـذـاتـ لـاـ بـالـعـرـضـ .

(١) ابن رشد يغلظ التزال.

والأمر بالعكس .

أعني أنها جزئية - وفي نسخة «جزئيات» - بالعرض ، كلية - وفي نسخة «كليات» - بالذات ؛ ولذلك مبني لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية - وفي نسخة «كليات» - غلط فيها ، وحكم عليها بأحكام كاذبة .

فإذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد ، وصيغها كلية ، أمكن أن يحكم عليها حكمًا صادقًا ، وإلا اختلطت - وفي نسخة «اختلاف» - عليه الطبائع .

والإمكان هو واحد من هذه الطبائع - وفي نسخة بدون عبارة «الممكنا هو واحد من هذه الطبائع» - .

وأيضاً فإن قول الفلسفه : الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ؛ إنما يريدون أنها موجودة بالفعل ، في الأذهان ، لا في الأعيان .

وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلًا في الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل .

ولو كانت غير موجودة أصلًا ، لكانـت كاذبة .
وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة .

وكان الممكـن خارج النفس بالقوة .

فإذن من هذه الحـجة تشبه طبيعتها طبيعة الممـكـن .

ومـنـها رـامـ أنـ يـغـلـطـ (١) ؛ لأنـهـ شـبهـ الإـمـكـانـ بـالـكـلـيـاتـ ؛
لـكونـهـماـ يـجـتـمـعـاـ فـيـ الـوـجـودـ الذـىـ بـالـقـوـةـ .

(١) ابن رشد يفهم التزال بالغلط .

ثم وضع أن الفلاسفة يقولون :
إنه ليس للكليات خارج النفس وجود أصل .

فأنتج :
أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس .
فما أقبح ^(١) هذه المغالطة ، وأخبئها !

• • •

[٤٥] — قال أبو حامد :
وأما — وفي نسخة بدون عبارة « وأما » — قوله : لو قدر عدم العقلاء ،
أو غفلتهم ، ما كان الإمكان يتعلم .
فتقول — وفي نسخة « فإنما نقول » — : ولو — وفي نسخة « لو » — قدر
عدمهم ، هل كانت القضايا الكلية — وفي نسخة « كلية » — وهي الأجناس
والأنواع ، تندم ؟

فإذا قالوا : نعم ؛ إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول ،
فكذلك قولنا ، في الإمكان . ولا فرق بين البالين .
وإن زعموا : أنها تكون باقية في علم الله تعالى ، فكذا القول في الإمكان
ل والإلزم واقع .
والمقصود إظهار تناقض كلامهم .

[٤٥] — قلت : الذي يظهر من هذا القول سخافته ^(١) ،
وتناقضه .

وذلك — وفي نسخة بزيادة « أن قالوا : » — إن أقنع ما أمكن
— وفي نسخة بدون كلمة « أمكن » — فيه ابتلاء — وفي نسخة « ابتلاء » —
على مقدمتين .

(٢) ابن رشد يفهم الغزال بالغالطة .

(١) ابن رشد يفهم الغزال بالغالطة .

إحداهما - : وفي نسخة بدون عبارة «إن أقمع . . . إحداهما» -
أنه بين - وفي نسخة «قيل» - أن الإمكان :
منه جزئي - وفي نسخة «جزئيات» - خارج النفس .
وكلي ، وهو معقول تلك الجزيئيات .
فهو قول غير صحيح ^(١) .

ولأن - وفي نسخة «وإذ» - قالوا : إن طبيعة الجزيئيات خارج
النفس - وفي نسخة «خارج النفوس» - من الممكنات ، هي
طبيعة الكلى الذى في الذهن ، فليس له - وفي نسخة بدون
عبارة «له» - :

لا طبيعة - وفي نسخة «للطبيعة» - الجزئي .
ولا الكلى .

أو تكون - وفي نسخة «حتى تكون» - وفي أخرى «فتكون» -
طبيعة الجزئي . هي طبيعة الكلى .
وهذا كله سخافات .

وكيفما كان : فإن الكلى له وجود ما . خارج النفس .

• • •

[٤٦] - قال أبو حامد :

وأما العذر - وفي نسخة «العدم» - عن - وفي نسخة بدون عبارة «العذر عن» -
عن الامتناع : فإنه يضاف - وفي نسخة «مضاد» - إلى المادة الموصوفة
بالشيء ؛ إذ يمتنع عليه ضده .
فليس كل محال كذلك .

(١) ابن رشديتم النزال بعدم صحة القول .

فإن وجود شريك الله تعالى محال ، وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع .

فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، انفراد — وفي نسخة «أن انفراد» — الله تعالى بذاته ، وتوحده — وفي نسخة «وجوده» — واجب .

والانفراد مضاد إليه .

فتقول — وفي نسخة «ظم» — : ليس بواجب ؛ فإن العالم موجود معه — وفي نسخة «منه» — فليس منفرداً .

فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب .

ونقيض الواجب ممتنع .

وهو إضافة إليه .

قلنا : معنى — وفي نسخة «نفي» — انفراد الله تعالى عنها — وفي نسخة «عنه» وفي أخرى «عن العالم» — ليس كان انفراده عن النظير .

فإن انفراده عن النظير واجب .

وانفراده عن المخلوقات الممكنة — وفي نسخة بدون كلمة «الممكنة» وفي أخرى «الممكن» — غير واجب .

[٤٦] — قلت : هذا كله كلام ساقط ؟ فإنه لا يشك — وفي نسخة «لاشك» — أن قضيابا العقل إنما هي حكم له ، على طبائع الأشياء خارج النفس .

فلو لم يكن خارج النفس لا يمكن ، ولا ممتنع ، لكان قضيابا العقل بذلك ، كلاما قضيابا .

ولم — وفي نسخة «ولو لم» — يكن — وفي نسخة بدون كلمة «يكن» — فرق بين العقل والوهم .

ووجود — وفي نسخة «لما كان وجود» — النظير لله سبحانه

وتعالى ، يمتنع الوجود في الوجود – وفي نسخة بدون عبارة « في الوجود » .

كما أن – وفي نسخة « أنه » – وجوده – وفي نسخة بدون عبارة « وجوده » – واجب الوجود في الوجود .

فلا معنى لتکثیر الكلام في هذه المسألة – وفي نسخة بدون عبارة « في هذه المسألة » .

• • •

[٤٧] – قال أبو حامد :
ثم – وفي نسخة « ثم أن » – العذر – وفي نسخة « العدم » – باطل بالفوس
الحادية ؛ فإن لها :
ذواتاً مفردة .

وإمكانية سابقاً على الحدوث ، وليس ثم ما يضاف إليه .
وقولهم : إن المادة يمكن لها أن تدبّرها الفوس – وفي نسخة « النفس » –
فهذه إضافة – وفي نسخة « إضافات » – بعيدة .
فإن اكتفيت بهذا ، فلا يبعد أن يقال :
معنى إمكان الحادث – وفي نسخة « الحوادث » – أن القادر عليها يمكن
في حقه أن يحدثها .

فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعاً فيه .
كما أنه إضافة – وفي نسخة « بإضافة النفس » بدل « كما ... إلخ » – إلى
البدن المفعول ، مع أنه لا ينطبع فيه .
ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المفعول ، إذا لم يكن انطباع في
الموضوعين – وفي نسخة « في الموضوعين » –

• • •

[٤٧] – قلت : ي يريد أنه – وفي نسخة «أنهم» – يلزمهم إن وضعوا أن – وفي نسخة بدون كلمة «أن» – الإمكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة ، أن يكون الإمكان الذي في القابل ، كإمكان الذي في الفاعل ؛ لأن يصدر عنه الفعل ، فيستوى – وفي نسخة «فيستوف» – الإمكان . وذلك شيء شنيع .

وذلك أن على هذا الوضع تأي النفوس – وفي نسخة «النفوس» – كأنها تدبر – وفي نسخة «تريد» – البدن من خارج ، كما يدبر – وفي نسخة «يريد» – الصانع المصنوع .

فلا تكون النفس هيئة في البدن ، كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع .

والجواب : أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجري محري المئارات ما يفارق محله . مثل الملاح في السفينة . والصانع مع الآلة التي يفعل بها ؛ فإن كان البدن كالآلة للنفس . فهو هيء مفارقة .

وليس الإمكان الذي في الآلة . كإمكان الذي في الفاعل . بل توجد الآلة في الحالتين – وفي نسخة «بالحالتين» – جميعاً .

أعني الإمكان الذي في المنفعل ، والإمكان الذي في الفاعل .

ولذلك كانت الآلات محركة ، ومحركة – وفي نسخة «محركة متحركة» – .

فن جهة أنها محركة ، يوجد فيها إمكان الذي في الفاعل – وفي نسخة بدون عبارة «ولذلك كانت ... الذي في الفاعل» – .

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها إمكان الذي في القابل .

فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع – وفي نسخة «أن يوجد» – الإمكان الذي في القابل – وفي نسخة بدون عبارة «فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذي في القابل» – هو بعينه الإمكان الذي في الفاعل .
وأيضاً الإمكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ، ليس حكماً عقلياً فقط ، بل حكم على شيء خارج النفس .
فلا منفعة للمعاندة – وفي نسخة «للمعاند» ؛ بتشبيه أحد الإمكانيين بالآخر .

* * *

[٤٨] – ولما شعر أبو حامد – وفي نسخة بدون عبارة «أبو حامد» – أن هذه الأقوابيل كلها – إنما تفيد شكوكاً وحيرة ، عند من لا يقدر على حلها ، وهو من فعل الشرار السفسطائيين ، قال :
فإن قيل : فقد عولم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات
ولم – وفي نسخة «فلم» – يدخل ما أوردهم – وفي نسخة «ما أوردوه» – من
الإشكال – وفي نسخة «الإشكالات» –
قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة . وينحل – وفي نسخة «ويخل» –
وجه – وفي نسخة «وجوه» – الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة .
ونحن لم نلتزم – وفي نسخة «نلزم» – في هذا الكتاب إلا تكثير – وفي
نسخة «تقدير» – مذهبهم ، والتغيير – وفي نسخة « والتغير » وفي أخرى
«والتقدير» – في وجوه أدلةهم بما بين تهافهم .
ولم نتطرق للذب – وفي نسخة «الذب» – عن مذهب معين ؛ فذلك
لانخرج – وفي نسخة « فلم نخرج لذلك» – عن مقصود – وفي نسخة «مقصد» –
الكتاب ، ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحديث – وفي نسخة «الحدث» –
إذ غرضنا إبطال دعوام معرفة القدم – وفي نسخة «تعريف الواجب» وفي أخرى
«المعرفة الواجبة» –

وأما إثبات المذهب — وفي نسخة «مذهب» — الحق ، فسنضع — وفي نسخة «فشنصف» — فيه كتاباً ، بعد الفراغ من هذا — وفي نسخة بزيادة «إن ساعد التوفيق» — إن شاء الله تعالى .

ونسميه [قواعد العقائد] ونعني فيه بالإثبات ، كما اعتنينا في هذا الكتاب ، بالهدم — وفي نسخة بزيادة «والله أعلم» —

[٤٨] — قلت : أما مقابلة — وفي نسخة «مقابلات» — الإشكالات بالإشكالات ، فليس تقتضى هدماً ، وإنما تقتضى حيرة وشكوكاً ، عند من عارض إشكالاً بإشكال — وفي نسخة «بإشكال» ولم يبين — وفي نسخة «يتتحقق» — عنده أحد الإشكاليين وبطلان — وفي نسخة «ببطلان» — الإشكال الذي يقابله .

وأكثر الأقوایل التي — وفي نسخة «الذى» عاندهم بها هذا الرجل ، هي شكوك تعرض عند ضرب أقوایلهم بعضها ببعض ، وتشبيه المخالفات منها بعضها — وفي نسخة بدون عبارة «بعضها» — بعض .

وذلك — وفي نسخة «وذلك» — معاندة غير تامة .

* * *

والمعاندة التامة إنما هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه ، لا بحسب قول القائل به .

مثل إزاله — وفي نسخة «أقوله» وفي أخرى « قوله» — أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهنی ، مثل دعواهم ذلك في الكلى ؛ فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون — وفي نسخة « تكون» — الإمكان قضية مستندة إلى الوجود .

ولإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين :
 إما إبطال كون الكل في الذهن فقط .
 وإما كون الإمكان في الذهن فقط .
 وقد كان - وفي نسخة « وكان » - واجباً عليه أن يبتدئ بتعريف
 - وفي نسخة « بتقدير » - الحق ، قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة
 الناظرين ، وتشككهم .

لثلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب .
 أو يموت هو قبل وضعه .
 وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد ^(١) .
 ولعله لم يؤلفه .
 وقوله :

إنه ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص ، إنما
 قاله لثلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية .
 والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجح في العلوم الإلهية
 إلى مذهب الفلسفه ومن أبيتها - وفي نسخة « أثبها » - في ذلك ؛
 وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى بـ (مشكاة الأنوار) .

* * *

(١) هذا الكتاب موجود واسمه (قواعد العقائد) وهو باب من أبواب كتاب (الإحياء) الذي طبّقت
 شهرته الآفاق .

المسألة الثانية

في إبطال قوله *

في أبدية العالم ، والزمان ، والحركة

[٤٩] — قال أبو حامد :

لتعلم — وفي نسخة « ليتعلم » — أن هذه المسألة فرع الأول : فإن العالم عندم
كما أنه أزل لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لانهاية لآخره ، ولا يتصور فناؤه وفساده
— وفي نسخة « ولا فساده » — بل لم يزل كذلك — وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » —
ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلةهم الأربع التي ذكرناها في الأزلية ، جارية في الأبدية .

والاعتراض كالاعتراض من غير فرق .

فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلته — وفي نسخة « علته » — أزلية أبدية ،
فكذلك — وفي نسخة « فكان » — المعلول مع العلة .

ويقولون — وفي نسخة « ونقول » — إذا لم تغير العلة ، لم يتغير المعلول .

وعليه — وفي نسخة « وعلته » — بنوا منع — وفي نسخة « بنوا معنى » —
الحدث .

وهو بعينه جار في الانقطاع .

وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عدم : فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له
بعد ، ففيه إثبات الزمان .

* وفي نسخة (منهم) .

وسلكهم الثالث : أن — وفي نسخة بدون كلمة «أن» — إمكان الوجود لا ينقطع . فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى : فإننا نحيل أن يكون أزلياً : ولا نحيل أن يكون أبدانياً . لو أبقاء الله تعالى أبداً .

إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر .

ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول .

ولم يوجب أن يكون للعالم لا م حالة آخر : إلا أبو الحذيل العلاف : فإنه قال :
كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها — وفي نسخة «لا تنتهي» —
فكذلك في المستقبل .

وهو فاسد : لأن كل المستقبل قط : لا يدخل في الوجود ، لا متلاحقاً ،
ولا متساوياً — وفي نسخة «متساوياً» —

والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوياً — وفي نسخة
«متساوياً» —

وإذا تبين أنا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز إيقاعه ،
وإفتعاه .

فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن ، بالشرع^(١) : فلا يتعلق النظر فيه
بالعقل .

[٤٩] — قلت :

أما قوله : إنما يلزم عن دليلهم الأول من — وفي نسخة «في» —
أزليه العالم ، فيما مضى ، يلزم عنه فيما يستقبل ، فصحيح .

(١) يرى النزال أن هناك مسائل ، ما حكم الفلسفة فيما عقولهم ، لا سهل إلى العلم بها إلا عن طريق الشرع .

وكذلك دليهم الثاني .

وأما قوله - وفي نسخة « قوله » - : إنه ليس يلزم في - وفي نسخة « من » - الدليل الثالث في المستقبل ، مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم ؛ فإنا نحيل أن يكون العالم أزلياً فيما مضى ، ولستنا نحيل أن يكون أبداً - وفي نسخة « أزلياً » - فيما يستقبل ، إلا أبو المذيل العالف ؛ فإنه يرى أن كون العالم أزلياً من الطرفين ، محال .

فليس كما قال ؛ لأنه إذا سلم لهم
أن العالم لم يزل إمكانه .

وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه ، يقدر بها - وفي نسخة « بهذه » - ذلك الإمكان ، كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك - وفي نسخة « ذلك » - الحال .

وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول .

صح لهم أن الزمان ليس له أول ؛ إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان .

وتسمية من سماه دهراً لا معنى لها - وفي نسخة « له » .

وإذا - وفي نسخة « وإذا » - كان الزمان مقارناً - وفي نسخة « مفارقًا » - للإمكان .

والإمكان مقارناً - وفي نسخة « مفارقًا » - للوجود المتحرك .
فالوجود المتحرك لا أول له .

وأما قولهم : إن كل ما وجد في الماضي . فله أول .

قضية باطلة – وفي نسخة « يقضي بالطبية » – لأن الأول يوجد في الماضي أزلياً . كما يوجد في المستقبل .

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله . فالدعوى تحتاج إلى برهان : لكون – وفي نسخة « لكن » – وجود ما وقع في الماضي مما – وفي نسخة « فيما » – ليس بأزلي ; غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي : وذلك لأن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين : أعني أن له ابتداء وانقضاء .

وأما ما وقع في الماضي من الأزلي ، فليس له ابتداء – وفي نسخة بدون عبارة « وانقضاء . . . له ابتداء » – ولا انقضاء .

ولذلك لما – وفي نسخة بدون الكلمة « لما » – كانت الفلسفية لا يضعون للحركة الدورية ابتداء : فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء : لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي . وجود الكائن الفاسد .

ومن سلم ذلك منهم – وفي نسخة « منهم ذلك » – فقد تناقض ؛ ولذلك كانت هذه القضية صحيحة :

إن كل ما له ابتداء . فله انقضاء .

وأما أن يكون شيء له ابتداء . وليس له انقضاء ، فلا يصح ؛ إلا لو انقلب الممكن أزلياً ؛ لأن كل ماله ابتداء فهو ممكן .

وأما أن يكون شيء – وفي نسخة بزيادة « له ابتداء ، وليس له انقضاء » – يمكن – وفي نسخة « ممكناً » – أن يقبل الفساد ؛

ويقبل الأزلية ، فشيء غير معروف ، وهو مما يجب أن يفحص عنه . وقد فحص عنه الأوائل :

فأبو المذيل – وفي نسخة « وأبو المذيل » – موافق لل فلاسفة – وفي نسخة « الفلاسفة » – في أن كل محدث فاسد . وأشد التزاماً لأصل القول – وفي نسخة « لأصل الفساد » – بالحدوث . وأما من فرق بين الماضي والمستقبل . بأن ما كان في الماضي ، قد دخل – وفي نسخة « يدخل » – كله في الوجود . وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود ، وإنما يدخل منه – وفي نسخة « فيه » – شيءٌ شيءٌ – وفي نسخة شيء شيءٌ – وفي أخرى « شيئاً شيئاً » وفي رابعة « شيئاً شيئاً » وفي خامسة « شيئاً » – فكلام فهو . وذلك أن ما – وفي نسخة « ما دخل » وفي أخرى « ما كان » – في الماضي بالحقيقة ، فقد دخل في الزمان ، وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه ، وله كل . وهو – وفي نسخة – « ما هو » – متناه ضرورة .

وأما ما لم يدخل في الماضي . كدخول الحادث ، فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم – وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » – بل هو مع الماضي متدا إلى غير نهاية – وفي نسخة « النهاية » – وليس له كل . وإنما الكل لأجزاءه – وفي نسخة « وأما الكل لأجزائه » وفي أخرى « وما لا كل له ، فلا جزء له » .

وذلك أن الزمان إن لم – وفي نسخة « الزمان لم » – يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي ؛ لأن كل مبدئ حادث – وفي نسخة « هو حادث » – هو حاضر .

وكا . – وفي نسخة « بكل » حاضر قبله ماض .

فـا – وفي نسخة «فلا» – يوجد مساوًأً للزمان ، والزمان مساوًأً – وفي نسخة «مساوً» – له – وفي نسخة «للزمان» – فقد يتلزم أن يكون غير متنه ، وألا – وفي نسخة بدون عبارة «وألا» – يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاءه التي يحصرها الزمان من طرفه .

كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان – وفي نسخة بدون عبارة «من الزمان» – في الحقيقة – وفي نسخة بدون عبارة «في الحقيقة» – إلا الآن .

ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن ، الذي هو سياط .

فإنه كما أن الوجود الذي لم ينزل فيما مضى ، لستنا نقول : إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود ؛ لأنه لو كان ذلك – وفي نسخة بزيادة « كذلك » – لكان وجوده له مبدأ ، ولكن الزمان يحصره – وفي نسخة « يحصره » – من طرفه .

كذلك نقول فيما كان مع الزمان ، لا فيه . فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان .

وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي – وفي نسخة بدون كلمة «الماضي» – كما لم يدخل في الوجود الماضي – وفي نسخة بدون عبارة « كما لم يدخل في الوجود الماضي » – ما لم ينزل موجوداً ؛ إذ – وفي نسخة «إذا» – كان لا يحصره الزمان – وفي نسخة بدون كلمة «الزمان» .

وإذا تصور موجود أزلي ، أفعاله غير متاخرة عنه ، على ما هو شأن كل موجود تم – وفي نسخة «تم» – وجوده ، أن يكون بهذه الصفة .

فإنه إن كان أزلياً، ولم – وفي نسخة «لم» – يدخل في الزمان الماضي؛ فإنه يلزم ضرورة أن لا تدخل أفعاله في الزمان الماضي؛ لأنها – وفي نسخة بدون عبارة «يلزم ضرورة... لأنها» – لو دخلت كانت متناهية، فكان – وفي نسخة «وكان» – ذلك الموجود – وفي نسخة «الوجود» وفي أخرى «الزمان» – الأزلي – وفي نسخة بدون كلمة «الأزلي» – لم يزل عادماً الفعل – وفي نسخة «لل فعل» – . وما لم يزل عادماً الفعل – وفي نسخة «الفعل» وفي أخرى «بالفعل» – فهو ضرورة ممتنع.

والآلية بالوجود – وفي نسخة «بالوجود» – الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك؛ لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله.

فإن كانت حركات الأجسام السماوية؛ وما يلزم عنها، أفعالاً موجوداً أزلياً؛ غير داخل وجوده في الزمان الماضي، فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمان الماضي.

فليس كل ما نقول فيه – وفي نسخة «به» – إنه لم يزل – وفي نسخة «يدخل» – يجوز أن يقال : – وفي نسخة «يقول» – فيه، قد دخل في الزمان الماضي، ولا أنه قد انقضى؛ لأن ما – وفي نسخة «لأن كل ما» – له نهاية، فله مبدأ.

وأيضاً فإن قولنا فيه : [لم يزل] نفي للدخوله في الزمان الماضي .
«ولأن يكون له – وفي نسخة «كان له» وفي أخرى «ما يكون له» – مبدأ ، والذى – وفي نسخة «الذى» – يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي – وفي نسخة بدون كلمة «الماضى» – يضع له مبدأ

(١) أي وفق لأن يكون له مبدأ .

فهو يتصادر – وفي نسخة «مصادر» – على المطلوب .

فإذن ليس بصحيح أن ما لم ينزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود ، إلا لو دخل الموجود الأزلي في الوجود ، بدخوله في الزمان الماضي .

فإذن قولنا – وفي نسخة «قلنا» – كل ما مضى فقد دخل في الوجود – وفي نسخة «في وجوده» – يفهم منه معنيان : أحدهما : أن كل ما دخل في الزمان الماضي ، فقد دخل في الوجود ، وهو صحيح .

وأما ما مضى مقارناً – وفي نسخة «مفارقًا» – للوجود الذي – وفي نسخة «للوجود الأزلي الذي» – لم ينزل ، أى لا ينفك عنه ، فليس يصح أن نقول : قد دخل في الوجود .

لأن قولنا فيه [قد دخل] ضد لقولنا : إنه مقارن – وفي نسخة «مفارق» – للوجود ، – وفي نسخة «للموجود» – الأزلي .
 ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود .

أعني مني سلم إمكان وجود موجود لم ينزل فيما مضى ، فقد ينبغي أن يسلم أن هنا أفعالاً لم تزل قبل فيما مضى .
 وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد ، قد دخلت في الوجود .

كما ليس يلزم في استمرار ذاته ، فيما مضى ، أن يكون قد دخل في الوجود .
 وهذا كله بين كما ترى .

وبهذا – وفي نسخة «وهذا» وفي أخرى «بهذا» – الموجود

— وفي نسخة «الوجود» — الأول ، يمكن أن توجد أفعال لم تزل ، ولا تزال .

ولو امتنع ذلك في الفعل ، لامتنع في الوجود — وفي نسخة «الوجود» — إذ كل موجود ففعله — وفي نسخة «بفعله» — مقارن له في الوجود .

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزلياً ، وجوده أزلياً ،
وذلك غاية الخطأ .

لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم ، كما أطلقه الشرع ^(١) أخص به — وفي نسخة بدون عبارة «به» — من إطلاق الأشعرية ؛ لأن الفعل بما هو فعل ، فهو محدث وإنما يتصور القدم — وفي نسخة «العدم» — فيه لأن هذا الإحداث ، والفعل المحدث : ليس له أول ولا آخر .

قلت : ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى — وفي نسخة بدون عبارة «أن يسمى» — العالم قدماً .

والله تعالى قدِيم .

وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

وقد رأيت بعض علماء الإسلام ، قد — وفي نسخة بدون الكلمة «قد» — مال إلى هذا الرأي .

* * *

(١) يرى ابن رشد أن الشرع أطلق لفظ الحدوث على العالم ، ولكن بمعنى غير المعنى الذي يريد الأشعرية .

[٥٠] — قال أبو حامد :

وأما — وفي نسخة « أما » وفي أخرى بحذفها — مسلكهم ، الرابع : فهو
محال — وفي نسخة « جار » — لأنهم يقولون :
إذا علم العالم بـي إمكان وجوده ؛ إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً . وهو وصف
إضافي . فيفترض كل حادث يزعمهم إلى مادة سابقة .
وكل متعذر فيفترض — وفي نسخة « فيفسد » — إلى مادة ينعدم عنها — وفي
نسخة « عنه » —
فالماء^(١) والأصول لا تتعذر ، وإنما تتعذر الصور والأعراض الحالة فيها .

[٥٠] — قلت : أما إذا وضع تعاقب الصور دوراً . على
موضوع واحد .

ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل ، فليس يلزم
عن وضع ذلك محال .

وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها ، أو صور
لا نهاية لها في النوع . فهو محال .

وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلي .
أو من فاعل غير أزلي .

لأنه إن كانت هنالك — وفي نسختهم « هناك » — مواد لا نهاية لها ،
ووجد ما لا نهاية له بالفعل ، وذلك مستحيل .

وأبعد من ذلك أن يكون هذا — وفي نسخة « ذلك » — التعاقب
عن فاعلات محدثة ؛ ولذلك لا يصح على هذه الجهة ، أن إنساناً

(١) هل يقول ابن رشد : إن المادة لا يمكن أن تنعدم ، أي يستحيل أن تنعدم ؟ فما معنى إمكانها إذن ؟

يكون - وفي نسخة «أن إنساناً يتكون» وفي أخرى «أن يكون إنسان» -
ولا بد عن - وفي نسخة «من» - إنسان ، إن لم يوضع ذلك
متعاقباً على مادة واحدة ، حتى يكون فساد - وفي نسخة بدون
كلمة «فساد» - بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرین .

ووجود بعض المتقدمين أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة «أيضاً» -
يجري بجري الفاعل والآلية للمتأخرین .

وذلك كله بالعرض ؛ لأن كون هؤلاء كالآلة للفاعل الذي لم
يزل ، يكون - وفي نسخة «يكن» وفي أخرى «لم يكن» - إنساناً
- وفي نسخة «إنسان» وفي أخرى «الإنسان» - بوساطة - وفي نسخة
«بوساطة» - إنسان ، ومن مادة إنسان .

* * *

وهذا كله إذا لم يفصل هذا التفصيل ، لم ينفك الناظر في
هذه الأشياء من شكوك لا مخلص له منها .

فقليل الله أن يجعلك وإيانا من بلغ درجة العلماء الذين - وفي
نسخة «الذى» - بلغوا منتهى الحقيقة ، في الحالز من أفعاله ،
والواجب الذي - وفي نسخة «الى» - لا يتناهى .

وكل ما قلته من هذا كله ، فليس يبين هنا ، ويجب
- وفي نسخة «فيجب» - أن يفحص عنه بعناية .

على الشروط التي بينها القدماء ، واشترطوها في الفحص .

ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل
شيء ، يفحص عنه ، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق .

* * *

[٥١] — قال أبو حامد :

والجواب عن الكل ما سبق .

وإنما أفردنا هذه المسألة ؛ لأن لهم فيها دليلين آخرين :

الأول — وفي نسخة « والأول » وفي أخرى « فالاول » — : ما تمسك به جالينوس

إذ — وفي نسخة « من أنه » — قال :

لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها — وفي نسخة « منها » —
ذبول في مدة مديدة .

والأرصاد الدالة على مقدارها ، منذ آلاف السنين — وفي نسخة « سنين »

وفي أخرى « من السنين » — لا تدل إلا على هذا المقدار .

فلما لم تذبل في هذه الآماد — وفي نسخة « الأزمان » — الطويلة ، دل أنها
لا تفسد

الاعتراض : عليه من وجوه :

الأول : — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — أن شكل هذا الدليل أن يقال :
— وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » —

إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن — وفي نسخة « وأن » — يلحقها ذبول .
لكن الثاني محال .

فالقديم محال .

وهو قياس يسمى عندهم — وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » — [الشرطى
المتصل] .

وهذه التبيبة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح ، مالم يضف إليه شرط
آخر ، وهو قوله — وفي نسخة « وهو أن يقول » —

إن كانت — وفي نسخة « كان » — تفسد — وفي نسخة بزيادة « فсадاً
ذبلياً » — فلا بد أن — وفي نسخة « وأن » — تذبل — وفي نسخة بزيادة « في
طrol المدة » —

فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط ، وهو أن يقال : — وفـ
نسخة « يقول » —

إن كان تفسد فساداً ذبوليّاً ، فلا بد وأن تذبل في طول المدة ؛
أو يبين أنه لا فساد — وفي نسخة « لا فساد له » — إلا بطريق الذبول ، حتى
يلزم التالى للمقدم .

* * *

ولا نسلم — وفي نسخة « يتسلم منه » — أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول .
بل الذبول أحد وجوه الفساد .

ولا يبعد أن يفسد الشيء بعثة وهو على حال — وفي نسخة « حالة » — كماله .

[٥١] — قلت: الذى عاند به هذا القول فى هذا الوجه ،
هو أن الزروم بين المقدم والتالى غير صحيح .

وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يذبل — وفي نسخة « يدخل » —
إذ — وفي نسخة « إذا » — كان الفساد قد — وفي نسخة بدون كلمة
« قد » — يقع للشيء قبل الذبول .

والزروم صحيح ؛ إذا وضع الفساد — وفي نسخة « الفاسد » —
على المجرى الطبيعي ؛ ولم يوضع قسراً .

وسلم أيضاً أن الجرم السماوى حيوان^(١) .

وذلك أن — وفي نسخة « وأن » — كل حيوان يفسد على المجرى
ال الطبيعي ، فهو يذبل قبل — وفي نسخة بدون كلمة « قبل » — أن
يفسد ، ضرورة .

* * *

(١) الشمس حيوان في نظر ابن رشد .

لَكُنْ هَذِهِ الْمَقْدِمَاتِ لَا يَسْلِمُهَا الْحَصْوُمُ - وَفِي نَسْخَةِ «الْحَصْوُم» - فِي السَّمَاءِ بَغْرٍ - وَفِي نَسْخَةِ «بَعْلَة» - بِرْهَانٌ؛ فَلَذِكَ كَانَ قَوْلُ جَالِينُوسَ إِقْنَاعِيًّا - وَفِي نَسْخَةِ «إِقْنَاعًا» - .

* * *

وَالْأَوْثَقُ مِنْ هَذَا القَوْلِ أَنَّ السَّمَاءَ^(١) لَوْ كَانَ تَفْسِدَ لِفَسْدِ :

إِمَا إِلَى الْإِسْطَقْسَاتِ الَّتِي تَرَكَبَتْ مِنْهَا .

وَإِمَا إِلَى صُورَةِ أُخْرَى . بِأَنْ تَخْلُعَ صُورَتَهَا : وَتَقْبِلَ صُورَةً أُخْرَى . كَمَا يَعْرُضُ لِصُورِ الْبَسَاطَةِ . بِأَنْ يَتَكَوَّنَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ . أَعْنَى الْإِسْطَقْسَاتِ الْأَرْبَعَةِ .

وَلَوْ فَسَدَتْ إِلَى الْإِسْطَقْسَاتِ لَكَانَتْ جَزءًا مِنْ عَالَمِ آخَرٍ؛ لَأَنَّهُ لَا يَصْحُ أَنْ تَكُونَ مِنْ الْإِسْطَقْسَاتِ الْمَحْصُورَةِ - وَفِي نَسْخَةِ «الْمَحْصُورَة» - فَهَا ، لَأَنَّ هَذِهِ الْإِسْطَقْسَاتِ هِي جَزءٌ لَا مُقْدَارٌ لَهُ بِالِاضْفَافَةِ إِلَيْهَا ; بَلْ نِسْبَتُهُ مِنْهَا نِسْبَةُ النَّقْطَةِ مِنْ لِلْدَائِرَةِ .

وَلَوْ خَلَعَتْ صُورَتَهَا وَقَبِيلَتْ صُورَةً أُخْرَى ، لَكَانْ هَهُنَا جَسْمًا سادِسًا مُضَادُهَا ، لَيْسَ هُوَ :

لَا سَمَاءً . وَلَا أَرْضًاً ; وَلَا مَاءً . وَلَا هَوَاءً ; وَلَا نَارًاً .

وَذَلِكَ كُلُّهُ مُسْتَحِيلٌ^(٢).

* * *

(١) أَبْنَ رَشْدٍ يُسَمِّي الشَّمْسَ سَمَاءً.

(٢) مَلَأَذَا كَانَ ذَلِكَ مُسْتَحِيلًا؟

وأما قوله : إنها - وف نسخة «إنه» - لم تذبل . فهو - وف نسخة «فهي» - قول مشهور . وهو - وف نسخة «وهي» - دون الأوائل اليقينية .

وقد قيل : من أى جنس هي . هذه المقدمات ، في كتاب البرهان ؟

• • •

[٥٢] - قال أبو حامد :

الثاني : أنه لو سلم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فن أين عرف أنه ليس يغريها الذبول ؟

وأما النفاثة إلى الأرصاد فحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب . والشمس التي - وف نسخة بدون كلمة « التي » - يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة . أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلا ، لكان لا يبين للحس . فعلتها في الذبول ، وإلى - وف نسخة « إلى » - الآن . قد - وف نسخة « وقد » - نقص منها مقدار جبال ، أو أكثر - وف نسخة « وأكثر » - والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ؛ لأن تقديره في علم المناظر لم يعرف إلا بالتقريب وهذا كما أن الياقوت والذهب . مركبان من العناصر عندهم . وهي قابلة للفساد . ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها - وف نسخة « نقصانه » - محسوساً .

فجعل نسبة ما ينقص من الشمس . في مدة تاريخ الأرصاد . كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس .
فدل أن دليله في غاية الفساد .

• • •

وقد أعرضنا عن إثبات أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها العقلاء . وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومتلاً لما تركناه - وف نسخة « لما تركنا » . واقتصرنا على الأدلة الأربعية التي تحتاج إلى تكليف في حل شبهها - وف نسخة « في حل شبهتها » وفي أخرى « في حلها » -

(٥٢) — قلت : لو كانت الشمس تذبل ، وكان ما يتحلل منها — وفي نسخة بدون عبارة « منها » — في مدة الأرصاد ، غير محسوس ، لعظم جرمها ، لكن ما — وفي نسخة « لكن » — ما يحدث من ذبوتها فيما هبنا من الأجرام — وفي نسخة « الأجرام ما » — له قدر محسوس .

وذلك لأن ذبول كل ذاibal إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل . ولا بد في تلك الأجسام المتحلة — وفي نسخة « المختلفة » — من الذاibal — وفي نسخة « المتحلل » — أن تبقى بأسرها في العالم ، أو تتحلل — وفي نسخة « تنحل » — إلى أجزاء آخر . وأى — وفي نسخة « وإلى » — ذلك كان ، يجب في العالم تغيراً — وفي نسخة « تغيراً » — بياناً :

إما في عدد أجزائه .
إما في كيفيتها .

ولو تغيرت كميات — وفي نسخة « كلمات » — وفي أخرى « كليات » — وفي رابعة « كما كميات » — الأجرام ، لتغيرت أفعالها وانفعالاتها .

ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها — وفي نسخة بدون عبارة « ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها » — وبخاصة الكواكب . لتغير ما — وفي نسخة « بما » — هبنا من العالم .

فتوهم أن الأضلال على الأجرام السماوية محل — وفي نسخة « يدخل » — بالنظام الإلهي الذي هبنا عند الفلاسفة . وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان ^(١) .

* * *

(١) بعض أقوال الفلاسفة لا يبلغ عند ابن رشد مبلغ البرهان .

[٥٣] — قال أبو حامد^(١) :

الدليل^(٢) الثاني

لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا :

العالم — وفي نسخة «إن العالم» — لا تتعذر جواهره^(٣) — وفي نسخة «جوهره» — لأنه لا يعقل سبب لذلك — وفي نسخة «سبب معدم له» — وفي أخرى «سبب مقدم لها» —

وما لم يكن منعدماً ثم انعدم — وفي نسخة «ثم إن عدم» — فلا بد أن — وفي نسخة «وأن» — يكون سبب — وفي نسخة « بسبب » —

وذلك السبب لا يخلو :

إما أن يكون إرادة بـ وفي نسخة «إرادة» — القديم ، وهو حال ؛ لأنه إذا لم يكن مریداً لعدمه ، ثم صار مریداً ، فقد تغير ، أو يؤدى — وفي نسخة «ويؤدى» — إلى أن يكون القديم وإرادته على نعمت واحد في جميع الأحوال .
والمراد يتغير من العلم إلى الوجود .
ثم من الوجود إلى العلم .

وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة ، يدل على استحالة العدم .
ونزيد — وفي نسخة «ويزيد» — ههنا إشكالاً — وفي نسخة «إشكال» — آخر ، أقوى من هذا — وفي نسخة «ذلك» — وهو أن :
المراد فعل المرید لا محالة .

وكل من لم يكن فاعلاً ، ثم صار فاعلاً ، فإن لم يتغير هو في نفسه ، فلا بد أن — وفي نسخة «وأن» — يصير فعله موجوداً ، بعد أن لم يكن موجوداً .
فإنه لو بيّن كما كان قبل — وفي نسخة «كان إذ» وفي أخرى «كان إذا» — لم يكن له فعل .

(١) وفي نسخة بدون عبارة «قال أبو حامد» .

(٢) وفي نسخة «والدليل» .

(٣) أي لا تقوى .

والآن— وفي نسخة «إلا» — أيضًا — وفي نسخة بدون كلمة «أيضاً» — لافعل له .

فإذن لم يفعل شيئاً .

والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلًا — وفي نسخة « فعله » — ؟
إذا — وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « إذا » — عدم — وفي نسخة « أعلم » بـ
العالم ، وتجدد له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — فعل لم يكن ، فما ذلك
ال فعل ؟

أهو وجود العالم ؟ وهو محال ؛ إذ — وفي نسخة « إذا » — انقطع الوجود .
أو فعله عدم العالم ؟ وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلًا ؛ فإن أقل
درجات الفعل أن يكون موجوداً .

وعلم العالم ليس شيئاً — وفي نسخة بدون عبارة « بشيء حتى ... ليس شيئاً »
موجوداً ، حتى يقال : هو الذي فعله الفاعل ، وأوجده الموجد .
ولاشكال هذا ، زعموا افتراق المتكلمين — وفي نسخة « افترق المتكلمون » —
في التصني عن هذا ، أربع فرق . وكل فرقة اقتسمت مجالاً .

[٥٣] — قلت : أما ما حكاه عن الفلسفه أنهم يلزمون
خصومهم في هذا القول ، بجواز عدم العالم ، أن يكون القديم ،
وهوحدث ، يلزم عنه فعل حدث ، وهو الإعدام ، كما
أنزمهم في الحدوث . فقدتم — وفي نسخة « فقدم » — القول فيه ،
عند القول في حدوث — وفي نسخة « حدث » — العالم .

وذلك أن الشكوك الواقعه في ذلك . في الإحداث — وفي نسخة
« في ذلك الإحداث » — وفي نسخة بدون « في الإحداث » —
هي بعينها الواقعه في الإعدام ، فلا معنى لإعادة القول
في ذلك .

وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل ، قد تعلق بالعدم ، حتى يكون الفاعل إنما فعل – وفي نسخة « فعله » – عدماً ، فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه ، فلجأوا إلى الأقوال التي تذكر عنهم بعد .

وهذا أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد – وفي نسخة « بإعدام » – مطلق . أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل ، لا – وفي نسخة بدون كلمة « لا » وفي أخرى « إلا » – بالقوة ، ولا كان ممكناً ، فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل .
بل اخترعه اختراعاً .

وذلك أن فعل الفاعل – وفي نسخة « الفعل الفاعل » – عند الفلاسفة ، ليس شيئاً^(١) غير إخراج ما هو بالقوة * إلى أن – وفي نسخة « إلا أن » – يصبه بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بموجود – وفي نسخة « بموجود » – في الطرفين .

أما في الإيجاد – وفي نسخة « الاتحاد » – فبنقله من الوجود بالقوة ، إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه .

وأما في الإعدام ، فبنقله من الوجود بالفعل – وفي نسخة « من الموجود بالفعل » وفي أخرى « الموجود من الفعل » – إلى الوجود – وفي نسخة « الموجود » – بالقوة ، فيعرض أن يحاث عدمه .

* * *

وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو ؛ فإنه يلزمه هذا الشك ، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جمياً : أعني في الإيجاد والإعدام .

(١) هذا يقتضي أن يكون رأى الفلسفه في المادة أنها غير قابلة للتأثير بأكثر من ذلك ، فتكون واجبة بذاتها ، أو صادرة بطريق الإيجاب . انظر ص ٢٣٤ .

إلا أنه لما كان في الإعدام أبين ، لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا عن خصومهم .

وذلك أنه ظاهر أنه يلزم - وفي نسخة «يلزمه» - قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدماً : وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم -- وفي نسخة بدون كلمة «العدم» - المحس ، فقد فعل عدماً محساً على القصد الأول : بخلاف ما - وفي نسخة بدون كلمة «ما» - إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقولة .

وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل . أمراً تابعاً ، وهذا يعنيه يلزمهم في الإيجاد ، إلا أنه أخفى .

وذلك - وفي نسخة «في ذلك» - أنه إذا وجد - وفي نسخة «أوجد» - الشيء ، فقد بطل عدمه ضرورة .

وإذا كان - وفي نسخة بدون كلمة «كان» - ذلك كذلك . فليس الإيجاد شيئاً إلا قلب عدم - وفي نسخة «عدم قلب» - الشيء إلى الوجود .

إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة ، هي الإيجاد . كان لهم أن يقولوا :

إن فعله إنما تعلق - وفي نسخة «يتعلق» - بالإيجاد ، ولم يقدروا أن يقولوه في الإعدام ؛ إذ - وفي نسخة «إذا» - كانت الغاية في هذه الحركة ، هي العدم ؛ ولذلك ليس لهم أن يقولوا :

إن فعله ليس يتعلق بأبطال - وفي نسخة «بحال» - العدم ، وإنما يتعلق بالإيجاد ، فلزم عند ذلك بطلان العدم .

لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم .
وذلك أن الموجود - وفي نسخة «الوجود» - على مذهبهم ليس
له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق .

وحال هو فيها موجود - وفي نسخة «موجود فيها» - بالفعل .
فاما إذا كان موجوداً بالفعل . فليس يتعلق به فعل الفاعل .
ولا - وفي نسخة «واما» - إذا كان عدماً .

فقد بيأ أحد أمرين :

إما أن لا - وفي نسخة «إما أن» - يتعلق به فعل الفاعل - وفي
نسخة بدون عبارة « ولا إذا كان . . . فعل الفاعل » - .
وإما أن يتعلق بالعدم . فينقلب عينه إلى الوجود .
فنفهم من الفاعل هذا . فهو ضرورة يجوز .
انقلاب عين العدم وجوداً .

وانقلاب - وفي نسخة «أو انقلاب» - عين الوجود عدماً .
وأن - وفي نسخة «بأن» - يتعلق فعل الفاعل . بانتقال عين
كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني .
وذلك كله مستحيل^(١) - وفي نسخة بدون كلمة «مستحيل» -
في غاية الاستحالة . فيسائر المتقابلات . فضلاً عن العدم
والوجود .

فهؤلاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر
الضعيف من ظل الشيء ، بدل الشيء . حتى يظن بظل الشيء
أنه الشيء .

فهذا كما ترى ، أمر لازم لمن - وفي نسخة «لو» - لم - وفي

(١) ابن رشد يصرح بأن تصير الموجود معدوباً ، أو المعدوم موجوداً ، مستحيل . انظر من ٢٢٢

نسخة بدون كلمة «لو» - يفهم من الإيجاد . إخراج الشيء من للوجود - وفي نسخة «الموجود» - الذي بالقوة ، إلى الوجود - وفي نسخة «الموجود» - الذي بالفعل .

وفي الإعدام عكس هذا ، وهو تغييره من الفعل إلى القوة .
ومن هنا يظهر .

أن الإمكاني والمادة لازمان لكل حادث .

وأنه إن وجد موجود قائم بذاته ، فليس يمكن عليه العدم ،
ولا الحدوث - وفي نسخة «والحدوث» - .

* * *

وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشورية ، من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ، ولا يجوزون عدمه ؛ فذهب في غاية الضعف ؛ لأن ما يلزم في الإعدام ، يلزم في الإيجاد ، لكنه في الإعدام أبين ؛ ولذلك ظن أنهما يفترقان في هذا المعنى .

ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الإعدام

* * *

[٥٤] - فقال :

أما المعتبرة فإنهم قالوا : فعله الصادر منه - وفي نسخة «عنه» - موجود ،
وهو الفنان يخلقه - وفي نسخة «وتخلقه» - لا في محل .
فيتعدم كل العالم دفعة واحدة .

وبين عدم الفنان المخلوق - وفي نسخة «المطلق» - وفي أخرى بدنهم - بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل - وفي نسخة «تسلسل» - إلى غير نهاية .
ولما ذكر هذا الجواب عنيهم في الشك - وفي نسخة «هذا الشك» -

قال :

وهذا — وفي نسخة « وهو » — فاسد من وجوه — وفي نسخة « وجهين » — :
أحدها : أن الفنان ليس موجوداً معقولاً — وفي نسخة « معلولاً » — حتى يقلد
خلقه .

ثم إن كان موجوداً ، فلِمْ يتعلم بنفسه من غير معلم ، ثم لم يعلم العالم ؟ .
فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه — وفي نسخة « منه » — فهو محال ؛ لأن
الحال يلاقى الحالون — وفي نسخة « الحالون فيه » — فيجتمعان ولو في لحظة .
فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضداً ، فلم يفته .
وإن خلقه ، لا في العالم ، ولا في محل ، فلن أين يضاد وجوده . وجود العالم ؟

* * *

ثم في هذا المذهب شناعة أخرى ، وهو أن الله تعالى لا يقدر على إعدام
بعض أجزاء هذا العالم — وفي نسخة « بعض جواهر العالم » — دون بعض — وفي
نسخة بدون عبارة « دون بعض » —

بل لا يقدر إلا على إحداث فناء — وفي نسخة « فيها » — ي滅 العالم كله .
لأنه — وفي نسخة « لأنها » — إذا لم يكن في محل ، كان نسبة — وفي نسخة
نسبةها « وفي أخرى » تشبه « إلى الكل على وتيرة واحدة — وفي نسخة بدون
كلمة « واحدة » —

[٥٤] — قلت : هذا القول أسفخ من أن يشتغل بالرد عليه ؛
لأن الفنان والعدم اسمان متاردةان. فإن لم يخلق عدماً ، لم يخلق فناء .
ولو قدرنا الفنان موجوداً ، لكن أقصى مراتبه أن يكون عرضاً .
ووجود عرض — وفي نسخة « ووجد عرضاً » وفي أخرى « وجوده
عرضاً » — في غير محل مستحيل .

وأيضاً فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عندما ؟
وهذا كله شبيه بقول المرسمين — وفي نسخة « المرسمين » .

[٥٥] — قال أبو حامد : — وفي نسخة بدون عبارة قال « أبو حامد » — « البرقة الثانية » — : الكرامية . حيث قالوا : إن فعله بالإعدام . والإعدام عبارة عن موجود — وفي نسخة « وجود » — يحده في ذاته ، تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً . وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحده في ذاته ، فيصير الموجود به موجوداً . وهذا أيضاً فاسد ؛ إذ فيه كون القديم محل الحوادث — وفي نسخة « ملا للحوادث » —

ثم خروج عن المعمول ؛ إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة . فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ، ووجود المقدور ، وهو العالم ، لا يعقل . وكذا بالإعدام .

[٥٥] — قلت — وفي نسخة « قال أبو حامد » وفي أخرى بحذف العبارتين : — أما الكرامية ، فيرون أن هنالك ثلاثة أشياء : فاعل . وفعل . وهو الذي يسمونه بإيجاداً .

ومفعول — وفي نسخة « ومفعولاً » — وهو الذي به تعلق — وفي نسخة « يتعلق » — الفعل . وكذلك يرون أن هنالك

معدماً — وفي نسخة « معدوماً » وفي أخرى « عاماً » — . وفعلاً يسمى بإعداماً . وشيئاً معدوماً .

ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذاته الفاعل : وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال ، في الفاعل - وفي نسخة « المنفعل » - أن يكون محدثاً - وفي نسخة « أن يكون محله محدثاً » -

لأن هذا من باب النسبة والإضافة .

وحدث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محلها - وفي نسخة « حدوثاً » -

ولما الحوادث التي توجب تغير المخل ، الحوادث التي تغير ذات المخل . مثل تغير الشيء من البياض إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - السواد .

ولكن قوله : إن الفعل يقوم بذاته الفاعل خطأ ، وإنما هي إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول .

إذا نسبت إلى الفاعل - وفي نسخة « المفعول » - سميت فعلا .

إذا نسبت إلى المفعول - وفي نسخة « الفاعل » - سميت انفعالا .

لكن للكرامة بهذا الوضع ليس يلزمهم أن - وفي نسخة « إلا أن » وفي أخرى « ولا أن » وفي رابعة « أن لا » - يكون للقديم يفعل محدثاً .

ولا أن يكون القديم ليس بقديم ، كما ظنت الأشعرية .

لكن الذي يلزمهم أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - هنالك سبب أقدم من القديم .

وذلك أن الفاعل ، إذا لم يفعل ، ثم فعل ، من غير أن ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول ، فهو بين أنه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل ، في الفاعل .

وكل – وفي نسخة « فكل » – حادث فله محدث – وفي نسخة « فله الحدوث » – .

فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب ، ويعود ذلك إلى غير نهاية . وقد تقدم ذلك .

* * *

[٥٦] – قال أبو حامد :

الفرقة الثالثة : الأشعرية ، إذ – وفي نسخة « إن » – قالوا :

أما – وفي نسخة « إن » – الأعراض ؛ فإنها تفني بأنفسها ؛ ولا يتصور بقاوها ؛ إذ – وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى « وإذا » – لو – وفي نسخة « لا » – تصور بقاوها ، لم يتصور – وفي نسخة « لما تصور » – فناؤها ، لهذا المعنى .
وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ؛ فإذا لم يخلق الله تعالى – وفي نسخة بزيادة « لها » – البقاء ؛ انعدم الجواهر – وفي نسخة « انعدمت الجواهر » وفي أخرى « انعدم » – لعدم البقاء – وفي نسخة « المي » – وهو أيضاً – وفي نسخة يملون الكلمة « أيضاً » – فاسد^(١) ؛ لما فيه من مناكرة المحسوس في أن السواد لا يبيّن ، والبياض كذلك .

وأنه – وفي نسخة « فإنه » – متجدد الوجود – وفي نسخة بإضافة « في كل حالة » –

والعقل ينبو عن هذا ، كما ينبو عن قول القائل :

(١) النزال ينتقد الأشعرية فيما يرمي به مصيبيين ، فليس إذن مقلداً لهم .

إن الجسم متجدد الوجود — وفي نسخة بدون عبارة « والعقل ينبو ... متجدد الوجود » — في كل حالة .

والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في اليوم — وفي نسخة « في يوم » وفي أخرى « في يومنا هذا » — هو الشعر الذي كان بالأمس ، لا مثله ، يقضى أيضًا بذلك — وفي نسخة « به » وفي أخرى « كذلك » — في سواد الشعر .

• • *

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقى إذا بقى ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء . وذلك البقاء — وفي نسخة « والبقاء » — يكون باقىً ببقاء — وفي نسخة بدون عبارة « ببقاء » — فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل — وفي نسخة « فيتسلسل » وفي أخرى « فيتسلسل الأمر » — إلى غير نهاية — وفي أخرى « النهاية »

* * *

[٥٦] — قلت : هذا القول في غاية السقوط . وإن كان قد — وفي نسخة « من » — قال به كثير من القدماء .

أعني أن الموجودات في سيلان دائم ، وتکاد لا تنتهي الحالات التي تلزمها .

وكيف يوجد موجود يفني بنفسه ، فيفني الوجود بفنائه ؟ فإذا كان يفني بنفسه ، فسيوجد — وفي نسخة « فيوجد » — بنفسه .

وإن كان ذلك كذلك ، لزم أن يكون الشيء الذي به صار موجوداً — وفي نسخة بزيادة « به » — بعينه ، كان فانياً ، وذلك مستحيل — وفي نسخة « محال » — .

وذلك أن الوجود ضد الفناء ، وليس يمكن أن يوجد الضدان الشيء — وفي نسخة « بشيء » — من جهة واحدة ؛ ولذلك — وفي

نسخة «وكذلك» ... ما كان موجوداً محسناً لم يتصور عليه
ـ وفي نسخة «فيه» ـ فناء .

وذلك لأنه إن كان وجوده يقتضي عدمه ، فسيكون ـ وفي
نسخة «فيكون» ـ موجوداً معدوماً في آن واحد ، وذلك مستحيل .

وأيضاً فإن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها ،
فهل عدمها انتقالها من جهة ما هي موجودة ؟ أو معدومة ؟

ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة .

فقد تبقى أن يكون البقاء لها ، من جهة ما هي موجودة ـ وفي
نسخة «موجود» ـ .

فإن ذن كل ـ وفي نسخة «فإذن كان» ـ موجود ـ وفي نسخة
«وجود» ـ يلزم أن يكون باقياً من جهة ما هو موجود .
والعدم أمر طارئ عليه .

فما الحاجة ، ليت شعري ؟ ! أن ـ وفي نسخة «هل» ـ تبقى
الموجودات ببقاء ؟

وهذا كله شيء ـ وفي نسخة «تشبيه» ـ بالفساد ـ وفي نسخة
«والفساد» ـ الذي يكون في العقل .

ولنخل عن هذه ـ وفي نسخة «هذا» ـ الفرق .

فاستحالة قوله أبين من أن يحتاج إلى معاندة ـ وفي نسخة
«المعاندة» ـ .

[٥٧] — قال أبو حامد : الفرقة الرابعة : — وفي نسخة « الفرقة الرابعة » : قال أبو حامد « وفي أخرى (والفرقة ...) — طائفه — وفي نسخة بزيادة « أخرى » — من الأشعرية ، قالوا : إن الأعراض تفني بأنفسها .

وأما الجواهر فإنها تفني — وفي نسخة « تبّي » — بأن لا يخلق الله تعالى [فيها حركة ولا سكونا ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً] ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بمحرك ولا ساكن — وفي نسخة « ليس بساكن ولا متحرك » — فينعلم .

* * *

وكان فرقى الأشعرية مالوا — وفي نسخة « مالا » وفي أخرى « قالوا » — إلى أن الإعدام ليس بفعل ، إنما — وفي نسخة « وإنما » — هو كف عن الفعل . لَمْ يُعْقِلُوا — وفي نسخة « يعقلوا » — كون العدم فعلاً .

* * *

قالت الفلسفه : وإذا بطلت هذه الطرق — وفي نسخة « كلها » — لم يبق وجه للقول بمحواز لإعدام — وفي نسخة « عدم » — العالم .

هذا لو — وفي نسخة « ولو » — قيل بأن — وفي نسخة بزيادة كلمة « هذا » — العالم حادث ؛ فإنهم — وفي نسخة « فإنه » — مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطرق تقارب — وفي نسخة « بطريق يقرب » — بما ذكرنا — وفي نسخة « ذكرناه » —

وبالجملة : فعدهم — وفي نسخة « عندهم » — أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — كل قائم بنفسه ، لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قدّيماً ، أو حادثاً .

إذا — وفي نسخة « فإذا » — قيل لهم : فإذا — وفي نسخة « مهـما » — أغل النار تحت الماء — وفي نسخة « الماء على النار » — انعدام الماء . قالوا : لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً — وفي نسخة بدون كلمة « بخاراً » — ثم ماء .

فالمادة الأولى – وفي نسخة بدون كلمة «الأول» – وهي الهيولى ، باقية في الهواء . وهي المادة التي كانت لصورة – وفي نسخة «بصورة» – الماء . وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ، ولبس صورة المواتية .

وإذا أصاب الهواء برد ، كشف وانقلب ماء ؛ لأن مادة تجددت – وفي نسخة «تجددت» وفي أخرى «تحدث» – بل المادة – وفي نسخة «المادة» – مشتركة بين العناصر ، وإنما يتبدل عليها صورها .

[٥٧] – قلت : أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، وأن وجودها في الجواهر هو شرط فيبقاء الجواهر – وفي نسخة «الجوهر» – فهو لا يفهم ما – وفي نسخة بدون كلمة «ما» – في قوله من التناقض .

وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطاً في وجودها ؛ إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الأعراض شرطاً في وجود الجواهري يجب أن تكون الجواهر شرطاً في وجود أنفسها .

ومحال أن يكون الشيء شرطاً في وجود نفسه^(١) . وأيضاً فكيف تكون شرطاً – وفي نسخة بدون عبارة «أيضاً» فكيف تكون شرطاً ؟ – وهي لا تبقى زمانين ؟

وذلك أن الآن الذي – وفي نسخة بدون كلمة «الذى» – يكون نهاية لعدم – وفي نسخة «العدم» – الموجود – وفي نسخة «موجود» – منها – وفي نسخة بدون عبارة «م منها» – وببدأ لوجود – وفي نسخة «الموجود» وفي أخرى «لموجود» – الجزء الموجود منها ،

(١) أي لأن هذا يؤدي إلى الدور الباطل . هذا وينبئ أن يلاحظ أن التعميم في قوله (الشيء) غير سديد ؛ لأن الواجب لا يتعين أن يكون شرطاً في وجود نفسه . وقد حفقت هذا في مقدمة منطق الإشارات ، طبع دار المعارف ، فاريح إليه إن شئت .

قد كان يجب أن يفسد في ذلك الآن ، الجوهر ، فإن ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ، ولا شيء من الجزء الموجود .
وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم ، لما كان - وفي نسخة « كانت » - نهاية له .
وكذلك ، لو كان فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - جزء من الشيء الموجود .

وبالجملة : أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد ؛ فإن الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء - وفي نسخة « بالبناء » - من الذي لا يبقى زمانين ؛ لأن الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن ، وهو السيال .
والذي يبقى زمانين وجوده ثابت .

وكيف يكون السيال شرطاً في وجود الثابت ؟
أو كيف يكون ما هو باق - وفي نسخة - « باقياً » - بال النوع شرطاً في بقاء ما هو باق بالشخص ؟
هذا كله هذيان .

ويتبين أن يعلم أن من ليس يضع هيولى للشيء - وفي نسخة بحذف عبارة « للشيء » - الكائن - وفي نسخة « الكائن الفاسد » وفي أخرى « الكائن الفاسد أنه » وفي رابعة « الكائن أنه » - يلزم أنه يكون الموجود بسيطاً ، فلا يمكن فيه عدم ، لأن البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر - وفي نسخة « جوهر شيء آخر » - ولذلك يقول : أبقراط :

لو كان الإنسان من شيء واحد ، لما كان يألم ببدنه - وفي نسخة « بذاته » - أي لما كان يفسد ويتغير .

وكذلك كان يلزم أن لا يتكون ، بل كان يكون - وفي نسخة «يتكون» - موجوداً لم يزل ولا يزال .

وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد في النفس ، لا معنى له - وفي نسخة «فلا معنى له» - .

* * *

[٥٨] — قال أبو حامد مجتبى للفلاسفة :

والجواب : أن ما ذكرتموه - وفي نسخة «ذكروه» - من الأقسام ، وإن أمكن أن تذهب - وفي نسخة «نرب» - عن كل واحد ، ونبين أن إبطاله على أصلحكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكننا لا نطرب به ، ونقتصر - وفي نسخة «ولنتصر» - على قسم واحد ، ونقول - وفي نسخة «فتقول» - :
بم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإراده الله تعالى القادر .
فإذا أراد الله ، أوجده - وفي نسخة بدون عبارة «فإذا أراد الله أوجده» -
وإذا أراد الله أعدم .

وهو - وفي نسخة «وهذا» - معنى كونه تعالى قادرًا على الكمال .
وهو في جملة ذلك - وفي نسخة «حكمه ذلك» - لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل .

وأيما قولكم : إن الفاعل لا بد وأن يصلر منه فعل ، فما الصادر منه ؟
قلنا : الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم ؛ إذ لم يكن عالم ، ثم تجدد العدم ،
 فهو الصادر عنه .

فإن قلت : إنه ليس بشيء ، فكيف يصلر - وفي نسخة «تجدد» - عنه
— وفي نسخة «منه» ؟

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف - وفي نسخة بدون عبارة « يصلر عنه ...
فكيف » - وقع ؟

وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع ، مضاد إلى قدرته – وفي نسخة بدون عبارة « إلا أن ما وقع منه مضاد إلى قدرته » – فإذا عقل وقوعه ، لم لا تعقل – وفي نسخة « فكيف لا يعقل ؟ » – إضافته إلى القدرة ؟

* * *

[٥٨] – قلت : هذا كله قول سفسطائي خبيث ؛ فإن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد المفسد له ، لكن لا لأن المفسد له تعلق – وفي نسخة « يتعلق » – فعله بعده ، بما هو عدم .

وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل ، إلى الوجود الذي بالقوة ، فيتبعه وقوع العدم وحدوثه .
فعلى هذه الجهة يناسب العدم إلى الفاعل .

وليس يلزم من وقوع العدم أثر فعل الفاعل في الموجود ، أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات .

فهو لما سلم له في هذا – وفي نسخة « ذلك » – القول أنه يقع العدم ولا بد ، أثر فعل المفسد في الفاسد ، ألزم – وفي نسخة « لزم » – أن يقع العدم بالذات أولا ، من فعله ، وذلك لا يمكن ، فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ، بما هو عدم ، أعني أولا وبالذات .

وكذلك – وفي نسخة « ولذلك » – لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة ، لما تكونت ولا فسدت ، إلا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم .

وإنما يتعلّق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانياً .

وذلك بنقله - وفي نسخة «بنقل» - المفعول من الوجود الذي بالفعل إلى وجود آخر . فيتحقق عن هذا الفعل العدم . مثل تغير النار إلى الهواء : فإنه يلحق ذلك عدم النار .

وهكذا هو الأمر عند الفلاسفة . في الوجود العام .

* * *

[٥٩] — قال أبو حامد :

وما الفرق بينكم - وفي نسخة «بينهم» - وبين من ينكر طريان العدم أصلاً ، على الأعراض والصور . ويقول :

العدم ليس بشيء .

فكيف يطرا؟ وكيف يوصف بالطريان والتجلد؟
ولا شك - وفي نسخة «شك» - في - وفي نسخة بدون كلمة «في» - أن العدم يتصور طريانه على الأعراض - وفي نسخة بزيادة «والصور» - فالملوسوف - وفي نسخة «الملوسوف» - بالطريان معقول وقوعه ، سمي - وفي نسخة «يسمي» - شيئاً أو لم يسم - وفي نسخة «يسمي» -
إضافة - وفي نسخة «إضافة» - ذلك الواقع المقبول إلى قدرة القادر أيضاً
معقول .

[٥٩] — قلت : طريان العدم - وفي نسخة «القدم» - على هذه الصفة صحيح . وهو الذي تضعه الفلاسفة ؛ لأنّه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض .

وليس يلزم من كونه صادراً ، أو معقولاً - وفي نسخة « ومعقولاً» - أن يكون بالذات وأولاً .

والفرق بين الفلسفه وبين من ينكر وقوع العدم . أن الفلسفه ليس ينكر وقوع العدم أصلًا . وإنما ينكر وقوعه أولاً وبالذات . عن الفاعل ؛ فإن الفاعل لا يتعلّق فعله بالعدم خرودة أولاً وبالذات .

وإنما وقوع العدم عندهم تابع – وفي نسخة «تابعاً» – لفعل الفاعل في الوجود – وفي نسخة بدون عبارة «في الوجود» – وهو – وفي نسخة «هو» – الذي يلزم من قال :

إن العالم ينعدم إلى لا – وفي نسخة «إلى ما لا» – موجود أصلًا .

• • •

[٦٠] – قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا إنما – وفي نسخة بدون كلمة «هذا» وفي أخرى بدون عبارة «هذا إنما» – يلزم على مذهب من يجوز علم الشيء بعد وجوده .

فيقال له : ما الذي طرأ ؟

وعندنا لا يتعلم^(١) الشيء الموجود .

وإنما نعني – وفي نسخة «معنى» – بانعدام – وفي نسخة «انعدام» – الأعراض طريان أضدادها التي هي موجودات . لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء ؛ فلان ما – وفي نسخة «الذى» – ليس بشيء ، كيف يوصف بالطريان ؟ فإذا أبيض الشعر ، فالطارئ هو البياض فقط – وفي نسخة «فقد» – وهو موجود . ولا يقال ، وفي نسخة «نقول» – «الطارئ» عدم السواد – وفي نسخة «السوام» وفي أخرى «الضد» –

(١) مذهب الفلسفه في عدم المادة ، انظر ص ٢٣٤ ، ص ٢٥٠ .

[٦٠] — قلت : هذا جواب عن الفلسفه فاسد ؛ لأن الفلسفه لا ينكرن أن العدم طار ، وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الأول ، كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحسوس . بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعلوم وحدوث الصورة التي هي ضد ؛ ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول معاندة صحيحة^(١) .

• • •

[٦١] — قال أبو حامد :

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل يتضمن — وفي نسخة « تضمن » — علم السواد ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا . فقد كاپروا المعقول — وفي نسخة « العقول » —

وإن قالوا : نعم . فالمتضمن عين — وفي نسخة « غير » — المضمن ، أم غيره — وفي نسخة « عينه » — ؟

فإن قالوا : هو — وفي نسخة بلون الكلمة « هو » — عينه ، كان متناقضًا ؛ إذ الشيء لا يتضمن نفسه .

وإن قالوا : غيره . فذلك الغير معقول ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا .

قلنا : فبم عرفتم أنه — وفي نسخة « أنهم » — متضمن . والحكم عليه بكونه متضمنًا اعتراف بكونه معقولا .

وإن قالوا : نعم . فذلك المتضمن المعقول ، وهو علم السواد ، قديم أو حادث ؟

فإن — وفي نسخة « وإن » — قالوا : قديم . فهو محال .

(١) إنصاف ابن رشد للزال .

وإن قالوا : حادث . فالموصوف بالحادث ، كيف لا يكون معقولا ؟
 وإن قالوا : لا قديم ، ولا حادث ؛ فهو عال ؛ لأنه — وفي نسخة « فإنه »
 وفي أخرى « لأن » —
 قيل طبيان البياض ، لوقيل : السود معذوم ، لكان — وفي نسخة « كان » —
 كذبًا .

وبعده إذا قيل : إنه معذوم ، كان صادقاً — وفي نسخة « صدقاً » —
 فهو طار لا محالة .

فهذا الطارئ معقول ، فيجب — وفي نسخة « فيجوز » — أن ينسب — وفي
 نسخة « يكون منسوباً » — إلى قادر — وفي نسخة « القادر » وفي أخرى « قدرة
 قادر » وفي رابعة « قدرة القادر » —

[٦١] — قلت : هو — وفي نسخة « هذا » — طار معقول ،
 وينسب إلى قادر ، ولكن بالعرض لا بالذات ؛ لأنه لا يتعلق
 فعل الفاعل بالعدم — وفي نسخة « بالمعدم » — المطلق .

ولا بعدم شيء ما ؛ لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود
 معدوماً أولاً وبذاته — وفي نسخة « وبالذات » — أى يقلب عين
 الوجود إلى عين العدم .

وكل من — وفي نسخة « ما » — لا يضع مادة ، فلا ينفك عن
 هذا الشك . أعني أنه — وفي نسخة بدون عبارة « أنه » — يلزم أنه
 يتعلق فعل الفاعل بالعدم . أولاً وبالذات .

وهذا كله بين فلا معنى للإكثار فيه ، وهذا قالت الحكماء^(١) :
 إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة ، اثنان بالذات ، وهما :
 المادة . والصورة .

(١) تصوير الحكماء لكيفية الإبعاد والإعدام . انظر س ٢٤٨ ، ٢٥٢ .

وواحد بالعرض ، وهو :
العدم .

لأنه شرط في حدوث الحادث ، أعني أن يتقدمه .
فإذا وجد الحادث ارتفع العدم .
ولإذا فسد وقع العدم .

• • •

[٦٢] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :
الوجه الثاني^(١) : من الأعراض — وفي نسخة بدون عبارة « من الأعراض » — :
أن من الأعراض — وفي نسخة بدون عبارة « من الأعراض » — ما ينعلم عندهم ،
لا بضمده — وفي نسخة « بغيره » — ؛ فإن الحركة لا ضده لها .
ولإما التقابل بينها — وفي نسخة « بينهما » — وبين السكون عندهم ، تقابل
الملائكة والعدم ، أي — وفي نسخة « أعني » — تقابل الوجود والعدم — وفي نسخة
بدون عبارة « أي تقابل الوجود والعدم » — لا تقابل وجود لوجود — وفي نسخة بدون
عبارة « لا تقابل وجود لوجود » —
معنى السكون — وفي نسخة « التكون » — علم الحركة ؛ فإذا علمت الحركة
لم يطرأ سكون ، هو ضده — وفي نسخة « ضده » — بل هو عدم ماض .
وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال ، كانطباخ — وفي نسخة
« كما أن انطباخ » — أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين . بل انطباخ
صور المقولات في النفس ؛ فإنها ترجع إلى استفناح — وفي نسخة « استفناج » —
وجود من غير زوال ضده .
ولإذا علم — وفي نسخة « علمت » — كان معناها زوال الوجود من غير
استعقاب ضده .

(١) قد سبق الوجه الأول من ٢٤٩ .

فزواها عبارة عن عدم مخصوص قد طرأ ، فعقل وقوع العدم — وفي نسخة بدون
كلمة « العدم » — الطارئ .

وما عقل وقوعه بنفسه ، وإن لم يكن — وفي نسخة بدون كلمة « يكن » —
 شيئاً ، عقل أن ينسب إلى قدرة — وفي نسخة « بقدرة » — القادر .

* * *

فتبيين بهذا أنه مهما — وفي نسخة « متى وهمنا » — تصور وقوع حادث
بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع الحادث — وفي نسخة بدون كلمة
« الحادث » — علماً أو وجوداً .

[٦٢] — قلت : بل يفترق أشد الافارق : إذا وضع العدم
صادراً عن الفاعل . كتصور الوجود عنه .

وأما إذا وضع الوجود — وفي نسخة بزيادة « صادراً عنه » —
أولاً .
والعدم ثانياً .

أي وضع حادثاً عن الفاعل . بتوسط ضرب من الوجود عنه ،
وهو تصويره — وفي نسخة « تصوير » — الوجود الذي بالفعل إلى
القوة ، بأبطال — وفي نسخة « فإبطال » — الفعل الذي هو الماكنة
في الحال .

فهو — وفي نسخة « وهو » — صحيح . ولا يمتنع عند — وفي
نسخة بدون كلمة « عند » — الفلسفية من هذه الجهة أن يعدم^(١)
العالم ، بأن ينتقل — وفي نسخة « ينقل » — إلى صورة أخرى ؛
لأن العدم يكون هننا تابعاً وبالعرض .

وإنما الذي يمتنع عندهم . أن ينعدم الشيء إلى لا موجود

(١) معنى إعدام العالم عند الفلسفية ، انظر من ٢٥٠ ، ص ٢٦١ .

أصلاً^(١)؛ لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات .

* * *

فهذا القول كله ، أخذ فيه ما بالعرض – وفي نسخة « فيه بالعرض » – على أنه – وفي نسخة « على ما » – بالذات .
فألزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه .

وأكثر الأقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ؛ ولذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب [التهافت] – وفي نسخة « التفاهة » – المطلق ، أو [تهافت أبي حامد]^(٢) لا [تهافت الفلسفه] .

وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب – وفي نسخة بدون كلمة « كتاب » – التفرقة بين الحق والهافت من الأقاويل .

(١) ما معنى إمكان العالم إذن ؟ وليس للإمكان معنى إلا قابلية الوجود والعدم ، وليس الحكم بإمكانه هو صور العالم وظاهره ، وإنما هو العالم ذاته : صورة وظاهرة ، وبمل هذه الصور والظواهر وهو المادة نفسها انظر ماسبق في تفسير الإمكان .

(٢) ابن رشد يقترح اسمين آخرين لكتاب الفرزلي وكتابه ، يكونان مطابقين لموضوع الكتابين أتم مطابقة فيما يبرر .

انظر ما قلناه في المقدمة بهذا الشأن .

[٦٣] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

المسألة الثالثة *

فِي

بيان تلبيسهم

بقويم^(١) :

إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه^(٢)

وأن العالم صنعه^(٣) وفعله

وبيان

أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

إلى قوله : « والعالم مركب من مخلفات فكيف » — وفي نسخة « فكيف لا » — يتصدر عنه — وفي نسخة « عنه الفعل » وفي أخرى « عنه سبحانه » —

[٦٣] — قلت : قوله — وفي نسخة بدون عبارة « قوله » — :

[أما الذي — وفي نسخة « التي » — في الفاعل . فهو أنه لا بد وأن يكون : مريداً مختاراً ، عملاً ، لما — وفي نسخة « بما » — ي يريد ، حتى يكون فاعلاً لما يريد] .

فكلام غير معروف بنفسه ، وحد غير معترف به — وفي نسخة « معروف به » وفي أخرى « معوق » — في فاعل العالم .

إلا لو قام عليه برهان .

(٠) وفي نسخة « الرابعة » .

(١) وفي نسخة « بقوله » .

(٢) وفي نسخة بدون عبارة « وصانعه » .

(٣) وفي نسخة « صنعته » .

أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب .
وذلك أنا شاهد الأشياء الفاعلة — وفي نسخة « الفاسلة » —
المؤثرة ، صنفين :

صنف : لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط ، وذلك بالذات :
مثل الحرارة تفعل حرارة — وفي نسخة « الحرارة » —
والبرودة تفعل برودة — وفي نسخة « البرودة » — .
وهذه هي التي تسمى الفلسفه فاعلات بالطبع .
والصنف الثاني — وفي نسخة « والثاني » — أشياء لها أن تفعل
للسعيء في وقت ، وتفعل ضده في وقت آخر .
وهذه هي التي تسمى — وفي نسخة بدون عبارة « تسمى » —
مريدة ومحترة .

وهذه إنما تفعل عن علم وروية — وفي نسخة « ورؤيه » — .
والفاعل الأول سبحانه منه عن الوصف بأحد هذين الفعلين
على الجهة التي يوصي بها الكائن الفاسد عند الفلسفه .
وذلك أن المختار والمريض ، هو الذي ينقصه المراد .
والله سبحانه لا ينقصه شيء غير يده^(١) .

(١) تبرير لئني الإرادة عن الله ، من وجهة نظر الفلسفه ، وهو كلام — فيابيدو — غير وبيه ؛
لأن يمكن أن يقال من وجهة نظر المتكلمين :
إن انتفاء ذات الله للعالم — بناء على مذهبكم — يلزم أن يقال : إن المقتضى ينقصه المقتضى ،
والملزوم ينقصه اللازم ، ولو لم يكن ينقصه ما انتفاء واستلزمته .
فإن قيل : قد انتفاء واستلزمته ، لا لصالح لنفسه وإنما لصالح غيره .
لأنك أن يقال : فعل رعاية صالح الغير أكل به ؟ أم ليست بأكل ؟
فإن قيل : ليست بأكل ، فقد كابر .
ولإن قيل : أكل به ، فقد لزمه مثل ما ألزم المتكلمين .
* * *

وكذلك يقال في المختار والاختيار :
فإذا قال الفلسفه : المختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه .
لأنك أن يقال لهم : إن المقتضى والمملزوم إنما يقتضى ما تكل به نفسه ، ولو لم يكن اللازم
والمقتضى ضروريين ، لما استلزمها واقتضتها ، فهما أفضل له ، وأول به من غيرها ، ومن عدمهما .

والمحتر هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه . والله لا يعوزه حالة فاضلة .

والمريد هو الذى إذا حصل المراد . كفت إرادته .
وبالجملة فالإرادة - وفي نسخة « فإرادته » - هي انفعال وتغير ^(١) ، والله سبحانه منه عن الانفعال والتغيير .

* * *

وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعي ؛ لأن فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره ؛ وليس ضرورياً - وفي نسخة « بضروري » - في جوهر المريد ، ولكنه من تتمته .

وأيضاً فإن الفعل الطبيعي ليس يكون عن - وفي نسخة « من » وفي أخرى « غير » - علم - وفي نسخة « علم الله » - .

والله تعالى قد برهن - وفي نسخة « تبرهن » - أن فعله صادر عن علم .

فالجهة التي بها صار الله فاعلا - وفي نسخة بزيادة « مريداً » - ليس بياناً في هذا الموضع - وفي نسخة « هذه الموضع » - إذ كان لا نظير - وفي نسخة « تغير » - لإرادته في الشاهد .

فكيف يقال : إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن رؤية - وفي نسخة « رؤية » - واختيار ، ويجعل هذا الحد له ، مطرداً في الشاهد والغائب .

(١) هنا في الشاهد .

والفلاسفة لا يعترفون باطراح هذا الحد — وفي نسخة بزيادة « له » — فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول ، أن ينفوا عنه الفعل .

هذا بين نفسه .

وقائل هذا ، هو الملبس لا الفلسفه ، فإن الملبس هو الذي يقصد التغليط — وفي نسخة « الغلط » — لا الحق .
وإذا أخطأ في الحق فليس يقال فيه : إنه ملبس .

والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين — وفي نسخة « ملبس » — أصلًا .
ولا فرق .

بين من يقول : إن الله تعالى مرید بإرادة لا تشبه — وفي نسخة « تشبيه » — إرادة البشر .

وبين من يقول : إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر .
وإنه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية إرادته .

* * *

[٦٤] — قال أبو حامد — وفي نسخة « قلت أبو حامد » :
ولتحقق كل — وفي نسخة « وجه كل » — واحد من هذه الوجوه الثلاثة ،
مع خيالهم في دفعه :

أما الأول

فنقول : الفاعل عبارة عن يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل ، على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد .

وعندكم — وفي نسخة « وعندهم » — أن العالم من الله تعالى ، كالمعلول من العلة ، يلزم — وفي نسخة « لزم » — لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله تعالى دفعه ، لزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس .

إلى قوله : فإن — وفي نسخة « بأن » — كل ذلك صادر منه — وفي نسخة « عنه » — وهذا — وفي نسخة « وهو » — محال .

[٦٤] — قلت : حاصل هذا القول أمران اثنان — وفي نسخة بدون كلمة « اثنان » — .

أحدهما : أنه لا يعد في الأسباب الفاعلة إلا من فعل — وفي نسخة « يفعل » — بروية — وفي نسخة « ببروية » — واختيار .

فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة .

والثاني : أن الجهة التي بها يرون أن العالم صادر عن الله تعالى ، هي مثل لزوم الظل للشخص . والضياء للشمس . والهوى إلى أسفل ، للحجر .

• • •

وهذا ليس يسمى فعلا ، لأن الفعل غير منفصل من الفاعل .
قلت : وهذا كله كذب .

وذلك أن الفلسفه يرون أن الأسباب أربعة :
الفاعل . والمادة . والصورة . والغاية .

وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره :

من القوة إلى الفعل .

ومن العدم إلى الوجود .

وأن هذا الإخراج ، ربما .

كان عن رؤية — وفي نسخة «رؤى» — و اختيار .

وربما كان بالطبع .

وأنهم ليس يسمون الشخص . بفعله لظله ، فاعلا ؛ إلا مجازاً ؛ لأنّه غير منفصل عنه .

والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق .

وهم يعتقدون أن الباري سبحانه منفصل عن العالم .

فليس هو عندهم من هذا الجنس .

ولا هو أيضاً فاعل ، بمعنى الفاعل الذي في الشاهد ، لذو الاختيار ، ولا غير ذي — وفي نسخة «ذو» — الاختيار .

بل هو فاعل هذه الأسباب ، مخرج الكل — وفي نسخة «لكل» — وفي أخرى بدونها — من العدم إلى الوجود ، وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة .

فلا يلزمهم شيء من هذا الأعراض ، وذلك أنّهم يرون :

أن فعله صادر عن علم .

ومن غير ضرورة داعية إليه ، لا من ذاته ، ولا لشيء من خارج ، بل لمكان فضله وجوده .

وهو ضرورة مرید مختار ، في أعلى مراتب المریدين المختارين ، إذ لا يتحقق النقص الذي يلحق المرید في الشاهد .

وهذا هو نص - وفي نسخة « وهذا كله نص » - كلام الحكم^(١) إمام القوم ، في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة :

[إن قوماً قالوا : كيف أبدع الله العالم لا من شيء ؟ و فعله - وفي نسخة « وجعله » - شيئاً لا من شيء ؟]

قلنا : في جواب ذلك : إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته ، كنحو قدرته ، وقدرتها - وفي نسخة « وإرادتها » وفي أخرى « وقدرة » - كنحو إرادتها .

وإرادتها كنحو حكمته .

أو تكون القوة أضعف من القدرة .

والقدرة أضعف من الإرادة .

والإرادة أضعف من الحكمة .

فإن كانت بعض هذه القوى ، أضعف من بعض ، فالعملة الأولى لا حالة ليس فيها وبينها - وفي نسخة « بيننا وبينها » وفي أخرى « بيهما وبيننا » - فرق .

وقد لزمها النقص كما لزمتنا . وهذا قبيح جداً .

أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام .

متى أراد ، قدر .

(١) ابن رشد لا ينصب نفسه مدافعاً عن ابن سينا والفارابي وآخرين ، وإنما هو يرى أن الفرزال قد هاجم بين من هاجم ، أسطرو ، بل إن الفرزال حين هاجم الفارابي وأبن سينا قد هاجمهما باعتبارهما مثلين لأسطرو .

وأسطرو أغلق على ابن رشد من الفارابي وأبن سينا ؛ ولذلك حين مختلف الفارابي أو ابن سينا مع أسطرو ، ابن رشد ينادي بالفرزال ، على الفارابي ، أو ابن سينا ، لا جنباً في الفرزال ، ولكن لأن وجهة نظره في هذه الحال تلتقي مع أسطرو الذي هو أحب خلقه إلى في عالم الفلسفة .

ومعنى قدر . قوى .

وكلها بغاية الحكمة .

فقد وجد يفعل ما يشاء – وفي نسخة «شاء» – كثما يشاء – وفي نسخة «شاء» – من لا شيء^(١) .

ولإثبات ذلك يتوجب من هذا النقص الذي فينا] .

وقال :

[كل ما في هذا العالم فإنما هو مربوط بالقدرة التي فيه من الله تعالى]

ولولا تلك القدرة التي للأشياء لم تثبت طرفة عين] .

قلت : الموجود المركب ضربان :

ضرب . التركيب فيه – وفي نسخة بدون عبارة « فيه » – معنى زائد على وجود المركبات .

وضرب . وجود المركبات في تركيبها . مثل وجود المادة مع الصورة .

وعندها النحو من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب . بل التركيب هو علة الوجود . وهو متقدم على الوجود .

فإن كان الأول سبحانه علة تركيب – وفي نسخة « تركيب » – أجزاء العالم التي وجودها في التركيب . فهو علة وجودها ولا بد .

(١) هذا واضح في إمكان خلق الشيء من لا شيء . لكن انظر ما سبق لابن رشد في هذا الصدد من ٢٥٢ .

وكل من هو علة وجود شيء ما . فهو فاعل له .

* * *

هكذا ينبغي أن يفهم الأمر على مذهب التوم . إن صحة
عند الناظر مذهبهم .

* * *

[٦٥] — قال أبو حامد : بحسباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : كل موجود ليس بواجب — وفي نسخة « واجب » — الوجود بذاته ،
بل هو موجود بغيره .

فإنا نسمى ذلك — وفي نسخة « إنما ذلك » وفي أخرى « وإنما يسمى
ذلك » — الشيء — وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى بدونها — مفعولاً .
ونسمى سببه فاعلاً .

ولا نبالى كان السبب فاعلاً بالطبع .

أو بالإرادة — وفي نسخة بدون عبارة « أو بالإرادة » —

كما أنكم لا تبالون : أنه كان فاعلاً بالذات . أو بغير ذات .

إلى قوله : كقولنا : فعل وما — وفي نسخة « فعل ما » — فعل .

[٦٥] — قلت : حاصل هذا الكلام — وفي نسخة بزيادة « له » —
جوابان :

أحددهما : أن كل ما كان واجباً بغيره . فهو مفعول للواجب
— وفي نسخة « الواجب » — بذاته .

وهذا الجواب معترض — وفي نسخة « معترضاً » — لأن الواجب
بغيره ، ليس يلزم أن يكون الذي به وجوب وجوده . فاعلاً .

إلا أن يطلق – وفي نسخة «ينطلق» – عليه حقيقة الفاعل، وهو الخرج من القوة إلى الفعل .

وأما الجواب الثاني: وهو أن اسم الفاعل كالجنس .

لما – وفي نسخة «لا» – يفعل بالاختيار والرويـه .

ولـا – وفي نسخة «ولا» – يفعل بالطبع .

فهو كلام صحيح . ويدل عليه ما حددنا به – وفي نسخة «مأخذـه» – اسم الفاعل .

لكن هذا الكلام يوهم أن الفلسفـة لا يرون أنه مـرـيد .

وهـذه القـسـمة – وفي نـسـخـة «التـسـميـة» وـفي أـخـرى «المـقـدـمة» – غير مـعـرـوفـة بـنـفـسـهـا .

أعني أن كل موجود :

إما أن يكون واجب الوجود بذاته .

أو موجوداً بغيره .

* * *

[٦٦] – قال أبوحامـد : راداً – وفي نـسـخـة «ردـاً» – على الفلسفـة

قلـنا: هـذـه التـسـميـة فـاسـدـة : فـإـنـا لـيـسـ – وفي نـسـخـة «فـاسـدـة ولا» وـفي أـخـرى «فـاسـدـة فـلـا» – وفي رـابـعـة «فـإـنـا» – نـسـمـى – وفي نـسـخـة «يـحـوزـ أـنـ نـسـمـى» وـفي أـخـرى «فـإـنـا» –

كل سـبـبـ بـأـى وـجـهـ كـانـ . فـاعـلاـ .

ولـا كـلـ مـسـبـ . مـفـعـلاـ .

ولـو كـانـ كـذـلـكـ – وفي نـسـخـة «ذـلـكـ» – لـا صـحـ أـنـ يـقـالـ :

إنـ – وفي نـسـخـة بـلـمـونـ كـلـمـةـ «إنـ» –

الحمد ، لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان .
وهذا – وفي نسخة « وهذه » – من الكلمات المشهورة الصادقة .

[٦٦] – قلت :

أما قوله : إنه – وفي نسخة بدون عبارة « إنه » – ليس يسمى
كل سبب فاعلا ، فحق .

واما احتجاجه على ذلك بأن الجماد لا يسمى فاعلا ، فكتب ؛
لأن الجماد إذا نفي عنه الفعل ، فإنما ينفي عنه الفعل .

الذى يكون عن العقل والإرادة .

لا الفعل – وفي نسخة « لعقل » – المطلق .

إذ نجد لبعض – وفي نسخة « بعض » – الحمدات – وفي
نسخة « الموجودات » وفي أخرى « الموجودات » وفي رابعة « الموجودات
الحمدات » – الحادثة إيجادات – وفي نسخة بدون عبارة « الحادثة
إيجادات » – تخرج أمثلها من القوة إلى الفعل .

مثل النار التي – وفي نسخة بدون كلمة « التي » – تقلب – وفي
نسخة « تغلب » – كل رطب ويباس . ناراً أخرى مثلها ، وذلك
بأن تخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة إلى الفعل .

ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل – وفي
نسخة « قوة » – النار فيه – وفي نسخة بدون عبارة « فيه » –
فليس – وفي نسخة « فليست » – النار فاعلة – وفي نسخة « فاعلا » –
فيه ، مثلها .

وهم يجادلون – وفي نسخة « يجادلون » وفي أخرى « يجوزون » بـ
أن تكون النار فاعلة . وستأتي هذه المسألة .

وأيضاً فلا يشك أحد أن في أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير
الغذاء جزءاً من المتغذى .

وبالجملة : تدبر بدن - وفي نسخة « تدبرون » - الحيوان
تدبرياً ، لو توهمناه مرتفعاً هلك الحيوان ، كما يقول جالينوس .
وبهذا التدبر نسميه حياً .

وبعد هذه القوى فيه ، يسمى - وفي نسخة « سمى » - ميتاً .

* * *

[٦٧] - ثم قال :

فإن سمي الجماد فاعلاً ، فبالاستعارة - وفي نسخة « فباستعارة » - كما قد
- وفي نسخة بدون كلمة « قد » - يسمى طالباً مريداً ، على سبيل المجاز - وفي
نسخة بدون عبارة « على سبيل المجاز » -

* * *

[٦٧] - قلت : أما - وفي نسخة بدون كلمة « أما » - إذا
سمى فاعلاً . يراد به أنه - وفي نسخة « أن » - يفعل فعل المريد ،
 فهو مجاز ، كما إذا قيل :
إنه يطلب .

وإنه - وفي نسخة « فلأنه » - مريد - وفي نسخة « يمريد » -
وأما إذا أريد به أنه يخرج غيره من القوة إلى الفعل ، فهو
فاعل حقيقة بالمعنى التام .

* * *

[٦٨] — ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل ، عام — وفي نسخة «علم» — وينقسم :
إلى ما هو بالطبع .
ولى ما هو بالإرادة .
غير مسلم .

وهو كقول القائل : قولنا : أراد — وفي نسخة «ميريد» — عام — وينقسم :
إلى ميريد — وفي نسخة «من ي يريد» — مع العلم بالمراد .
ولى من يريد ، ولا يعلم ما يريد .
وهو فاسد ؛ إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن
الإرادة بالضرورة .

• • •

[٦٨] — قلت : أما قولهم : إن الفاعل ينقسم :

إلى ميريد .

ولى غير ميريد .

فحق ، ويدل عليه حد الفاعل .

وأما تشبيهه لإيابه بقسمة — وفي نسخة «بقسم» — الإرادة :

إلى ما يكون بعلم .

وبغير علم .

فباطل ، لأن الفعل بالإرادة يؤخذ . وفي نسخة «يوجد» — في
حد العالم — وفي نسخة «والعالم» وفي أخرى «الفاعل» وفي رابعة
«العلم» — فكانت القسمة هدرأً .

وأما قسمة الفعل – وفي نسخة «العلم» – فليس يتضمن العلم ،
إذ قد يُخرج من العدم إلى الوجود غيره . ومن لا علم له .
وهذا بين « ولذلك قال العلماء » في قوله تعالى :
(جَدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) .

إنه استعارة – وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك ... استعارة ». –

* * *

[٦٩] – ثم قال :
وأما قولكم : إن قولنا : فعل بالطبع . ليس بتفصي – وفي نسخة «نقض» –
للأول . فليس كذلك ؛ فإنه تفاصي له من حيث الحقيقة ، ولكن – وفي نسخة
«ولكته» – لا يسبق إلى الفهم – وفي نسخة «الوهم» – التفاصي – وفي نسخة
«التفاصي» – ولا يشتد تفاصي الطبع عنه ؛ لأنّه يبقى مجازاً .
 فإنه لأنّ كان سبباً بوجه ما ،
والفاعل أيضاً سبب .
سمى فعلاً – وفي نسخة «فاعلاً» – مجازاً .
وإذا قيل – وفي نسخة «قال» – فعَال بالاختيار . فهو تكرير على التحقيق ،
كقوله : أراد ، وهو عالم بما أراده – وفي نسخة «بالإرادة» –

* * *

[٦٩] – قلت : هذا كلام لا يشك أحد في خطئه ، فإن
ما أخرج غيره من العدم إلى الوجود . أي فعل – وفي نسخة بدون
كلمة «فعل» – فيه شيئاً . لا يقال فيه : إنه فاعل ، بمعنى
التشبيه بغيره – وفي نسخة «لغيره» – بل هو فاعل بالحقيقة
لكون حد الفاعل منطبقاً عليه .

وَقْسَمَةُ الْفَاعِلِ :

إِلَى مَا يَفْعُلُ بِطَبَعِهِ .

وَإِلَى مَا يَفْعُلُ بِالْخَيْرَارِ .

لِيُسَّ بِقَسْمَةِ اسْمِ مُشَرِّكٍ . وَإِنَّمَا هِيَ قَسْمَةُ جِنْسٍ .

وَلِكَانَ هَذَا . كَانَ قَوْلُ الْقَائِلِ : الْفَاعِلُ فَاعِلًا :

فَاعِلٌ – وَفِي نَسْخَةِ بَلْدُونٍ كَلْمَةُ « فَاعِلٌ » – بِالظَّبْعِ .

وَفَاعِلٌ بِالْإِرَادَةِ .

قَسْمَةٌ صَحِيحَةٌ : إِذَا أَخْرَجَ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفَعْلِ غَيْرِهِ، يَنْقُسِمُ إِلَى هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ .

* * *

[٧٠] – قَالَ أَبُو حَامِدُ :

إِلَّا أَنَّهُ لَا تَصُورُ أَنَّ :

يَقَالُ : فَعْلٌ . وَهُوَ مِجازٌ

وَيَقَالُ : فَعْلٌ ، وَهُوَ حَقِيقَةٌ .

لَمْ يَتَنَفِرْ – وَفِي نَسْخَةِ « يَتَنَفِرْ » – التَّفَسُّ عنْ قَوْلِهِ :

فَعْلٌ بِالْخَيْرَارِ .

وَكَانَ مِنَاهُ : فَعْلٌ فَعْلًا حَقِيقَيًّا ، لَا مِجازًا .

كَوْلُ الْقَائِلِ :

تَكَلُّمُ بِلِسَانِهِ .

وَنَظَرٌ – وَفِي نَسْخَةِ « نَظَرٌ » وَفِي أُخْرَى « وَنَظَرَةٌ » – بِعِينِهِ .

فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً .

والكلام في تحريك الرأس واليد مجازاً — وفي نسخة بدون كلمة « مجازاً » —
إذ — وفي نسخة « حتى » — يقال : قال برأته . أى نعم . ولم يستتبع أن
يقال :

قال بسانه .

ونظر بعينه .

ويكون معناه نفي احتمال المجاز .

فهذه — وفي نسخة « فهذا » — مزلة القدم — وفي نسخة بدونها ، وفي أخرى
« الأقدام » —

فليتبه — وفي نسخة « وليتبه » — محل الخداع هؤلاء الأغبياء .

• • •

(٧٠) — قلت : هذه — وفي نسخة « هذا » — مزلة ، من ينسب
إلى العلم — وفي نسخة « العلا » — أن يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل ،
والعلة الكاذبة . في كون النقوص مستثنية — وفي نسخة « متشربة »
وفي أخرى « متشربة » — « لقسمة » — وفي نسخة « بقسمة » — الفعل :

إلى الطبع .

وإلى الإرادة .

فإن أحداً لا يقول :

نظر بعينه وبغير — وفي نسخة « ويريد » — عينه :
وهو — وفي نسخة « وهو أن » — يعتقد أن هذه قسمة للنظر ،
ولأنما يقول :

نظر بعينه .

تقريراً – وفي نسخة «تقديرأ» وفي أخرى «تقدير» – للنظر الحقيقى ، وتبعداً – وفي نسخة «وتبعداً» – له من أن يفهم منه النظر المجازى ؛ ولذلك قد يرى العقل أنه إذا فهم من رأه أنه المعنى الحقيقى من أول الأمر أن تقديره النظر بالعين قريب – وفي نسخة «قريباً» – من أن يكون هدراً .

وأما إذا قال :

فعل بطبيعة .

فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل – وفي نسخة «للعقل» – .

ولو كان قوله :

فعل بإرادته – وفي نسخة «بساته» – .

مثل قوله :

نظر بعينه .

لكان قوله :

فعل بطبيعة .

مجازاً .

والفاعل بالطبع أثبت فعلاً في المشهور من الفاعل بالإرادة ؛ لأن الفاعل بالطبع لا يخل بفعله . وهو يفعل دائماً . والفاعل بالإرادة ليس كذلك .

ولذلك – وفي نسخة «ولذلك ليس» – لخصومهم أن يعكسوا

عليهم ، فيقولوا : - وفي نسخة « فيقولون » - بل قوله :
 فعل بطبعه .

هو مثل قوله :
 نظر بعينه .

وقوله :
 فعل بإرادته .

مجاز - وفي نسخة « مجازاً » - سيمما على مذهب الأشعرية الذين
 يرون أن الإنسان ليس له اكتساب ، ولا له فعل مؤثر في الموجودات .
 فإن كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا ، فمن أين ، ليت
 شعرى ، قيل : إن رسم الفاعل الحقيقي في الغائب - وفي نسخة
 « الغالب » - هو أن يكون عن علم وإرادة .

* * *

[٧١] - قال أبو حامد : مجبياً عن الفلسفه .

فإن قيل : تسمية - وفي نسخة « اسم » - الفاعل فاعلا - وفي نسخة بدون
 الكلمة « فاعلا » - إنما يعرف من اللغة ، إلى قوله :
 فإن قلم : إن ذلك كله - وفي نسخة « كل ذلك » - مجاز . كنتم مت Hickmin
 فيه من غير مستنة .

* * *

[٧١] - قلت : حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور ،
 وهو أن العرب تسمى من يؤثر في الشيء . وإن لم يكن له
 اختيار ، فاعلا حقيقياً ، لا مجازاً .
 فهو جواب جدل ، فلا يعتبر في الجواب .

* * *

[٧٢] — قال أبو حامد : مجيئاً لم :

والجواب أن كل ذلك بطريق الجاز . وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة والدليل عليه أنا — وفي نسخة « أنه » وفي أخرى « أن » — لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرتين :

أحدهما : إرادى

والآخر : غير إرادى .

أضاف — وفي نسخة « لأضاف » — العقل الفعل إلى الإرادي — وفي نسخة « الإرادة » —

فكذلك — وفي نسخة « وكذا » — اللغة .

فإن من ألقى إنساناً في نار . ثبات . يقال :

هو القاتل . دون النار .

حتى إذا قيل : ما قله إلا فلان ، صدق قاته — وفي نسخة « قوله » —
إلى قوله : لم يكن صانعاً ، ولا فاعلاً ، إلا مجازاً .

• • •

[٧٢] — قلت : هذا الجواب هو من أفعال البطلين — وفي نسخة « المطالبين » — الذين يتخلون من تغليط إلى تغليط .
وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا .

ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب ليقى عن نفسه الظنة — وفي نسخة « الظن » — بأنه يرى رأى الحكماء .

وذلك أن الفعل ليس بنسبة أحد إلى الآلة ، وإنما ينسبه إلى المركب الأول .

والذى قتل بالنار . هو الفاعل بالحقيقة .

والنار هي آلة القتل .

ومن أحرقته النار . من غير أن يكون لإنسان — وفي نسخة «الإنسان» — في ذلك اختيار . ليس يقول أحد :
إنه أحرقته النار مجازاً .

فوجه التغليط في هذا أنه احتاج .

بما يصدق مركباً ، على ما هو بسيط . ومفرد غير مركب .
وهو من مواضع السوفسطائيين مثل من يقول في الزنجي :
إنه أبيض الأسنان .

فهو — وفي نسخة «فهذا» وفي أخرى «فإنه» — أبيض بإطلاق .
والفلاسفة لا يقولون :

إن الله تعالى ليس مريداً بإطلاق . لأنه — وفي نسخة بدون
عبارة «لأنه» — فاعل بعلم . وعن علم . وفاعل أفضل الفعلين
المتقابلتين . مع أن كليهما ممكن . وإنما يقولون :
إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية .

* * *

[٧٣] — قال أبو حامد : مجاوبياً عن الفلسفه :

فإن قيل : نحن نعني بكون الله تعالى فاعلا .

أنه سبب لوجود كل موجود سواه .

وأن العالم قوامه به .

ولولا وجود البارى تعالى ، لما تصور وجود العالم
إلى قوله : فلا مشاحة في الأساني — وفي نسخة «في الاسم» — بعد ظهور
المعنى .

* * *

[٧٣] — قلت: حاصله: تسلیم القول لخصومهم؟ — وفي نسخة «لخصومكم».

أن الله تعالى ليس هو فاعلاً. وإنما هو سبب من الأسباب التي لا ينم الشيء إلا به.

وهو جواب ردىء، لأنه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل، على جهة ما النفس مبدأ للجسد. وهذا ليس يقوله أحد منهم.

* * *

[٧٤] — ثم قال أبو حامد مجبياً لهم:

قلنا: غرضنا: أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلًا وصنعاً.

وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة.

وقد نفينا — وفي نسخة «تقدم» — حقيقة معنى الفعل ...

إلى قوله: ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا — وفي نسخة بدون كلمة «هذا» — التلبيس فقط — وفي نسخة بدون كلمة «فقط» —

* * *

[٧٤] — قلت: أما هذا القول فلازם لل فلاسفة. لو كانوا يقولون ما قولهم — وفي نسخة «بأقولهم» وفي أخرى «ما يقول هو عنهم» — إيه، وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع، أن لا يكون للعلم فاعل: لا بالطبع؛ ولا بالإرادة.

ولا شيء هو فاعل بغير هذين النحوين.

فليس ما قاله كشفاً عن تلبيسهم. وإنما التلبيس — وفي نسخة بزيادة «هو» — أنه يناسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم.

* * *

[٧٥] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال - أبو حامد » — :

الوجه الثاني

فـ

إبطال^(١) كون العالم فعلاً^(٢) لله سبحانه

على أصلهم^(٣)

بشرط — وفي نسخة « شرط » — في الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث
والعالم عندهم قديم ؛ وليس بحدث .

ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود . بإحداثه .

وذلك لا يتصور في القديم ؛ إذ الموجود لا يمكن إيجاده .

فإذن — وفي نسخة « فإن » — شرط الفعل أن يكون حادثاً .

والعالم قديم عندهم .

فكيف يكون فعلاً لله تعالى ؟

• • •

[٧٥] — قلت : أما إن كان العالم قد يأْيَد بذاته — وفي نسخة
« لذاته » — موجوداً لا من حيث هو متحرك ، لأن كل حركة مؤلفة
من أجزاء حادثة ، فليس له فاعل — وفي نسخة « فاعلاً » — أصلاً .
وأما إن كان قد يأْيَد بمعنى أنه في حدوث دائم ، وأنه ليس
لحديثه أول^(٤) . ولا منتهى ، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق
باسم الإحداث ، من الذي أفاد الإحداث المنقطع .

وعلى هذه الجهة ، فالعالم محدث لله سبحانه . واسم الحدوث به
أولى ، من اسم القدم .

(١) وفي نسخة « إنكار » .

(٢) وفي نسخة « فـ » .

(٣) وفي نسخة « على أصولهم » .

(٤) معنى حدوث العالم عند الفلاسفة .

وإنما سمت - وفي نسخة « سميت » وفي أخرى « تسمية » -
الحكماء . العالم قديماً ، تحفظاً من الحدث الذي هو من شيء ،
وفي زمان . وبعد العدم ؛

* * *

[٧٦] - ثم قال - وفي نسخة « قال » وفي أخرى ، بدونهما - : مجيئاً
عن الفلاسفة :

فإن قيل : معنى الحادث - وفي نسخة « الحدوث » - موجود بعد عدم .
فلتباحث - وفي نسخة « فلنجب » - أن - وفي نسخة « على أن » - الفاعل
- وفي نسخة « العالم » - إذا حدث أكان ؟ - وفي نسخة « كان » - الصادر
منه المتعلق به .

الوجود المجرد ؟

أو العدم المجرد ؟

أو كلامها ؟

وباطل أن يقال : إن المتعلق به - وفي نسخة بزيادة « من حيث إنه حادث ،
ولا معنى لكونه حادثاً » ، إلا أنه موجود بعد العدم ، والعدم لم يتعلق به » - العدم
السابق ؛ إذ لا تأثير للفاعل في العدم .

وباطل أن يقال : كلامها : إذ بـان

أن - وفي نسخة بدون عبارة « بـانـ آنـ » -

العدم لا يتعلق به أصلاً .

وأن العدم ، في كونه عدماً ، لا يحتاج إلى فاعل البتة .

فيبي أنه متعلق به من حيث إنه موجود ؛ فإن - وفي نسخة « وإن » - الصادر
منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة له - وفي نسخة « نسبة » وفي أخرى « ينسب » -
إليه إلا الوجود .

فإن فرض الوجود دائمًا ، فرضت النسبة دائمة .

ولما دامت هذه النسبة : كان المنسوب إليه أفضل - وفي نسخة « أفعال » -
وأدوم تأثيراً ; لأنه - وفي نسخة « لا أنه » وفي أخرى « إلا أنه » - لم يتعلّق
العدم بالفاعل بحال - وفي نسخة « حال » -
فيُنَبَّئُ أن يقال - وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » - إنه متعلّق به من حيث
إنه حادث .

ولا معنى لكونه حادثاً إلا أنه موجود - وفي نسخة « وجود » - بعد عدم
- وفي نسخة « العدم » - .
والعدم لم يتعلّق به .

• • •

[٧٦] - قلت : هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه
لمسألة عن الفلاسفة ، وهو قول سفسطائي ، فإنه أسقط منه أحد
ما يقتضيه التقسيم الخاصل - وفي نسخة « الخاصل » - .

وذلك أنه قال :

إن فعل الفاعل لا يخلو :

أن يتعلّق من الحادث بالوجود .

أو بالعدم السابق له - وفي نسخة « لا » - .

ومن - وفي نسخة « من » - حيث هو عدم - وفي نسخة
« معلوم » - .

أو - وفي نسخة « أن » وفي أخرى « أن يتعلّق » - بكلِّهما ؛
جميعاً .

و الحال - وفي نسخة « والحال » - أن يتعلّق بالعدم ؛ فإن الفاعل
لا يفعل عندما .

(١) ابن سينا يجيب عن الفلسفه بما لا يعجب ابن رشد .

ولذلك - وفي نسخة «وكذلك» - يستحيل أن يتعلّق بكلّيّهما .

فقد بيّن أنه إنما يتعلّق بالوجود - وفي نسخة «بوجود» - والإحداث ليس شيئاً غير تعلّق الفعل بالوجود .

أعني أن فعل الفاعل إنما - وفي نسخة بدون كلمة «إنما» - هو إيجاد .

فاستوي في ذلك .

الوجود المسبوق بعدم :

والوجود الغير - وفي نسخة «والوجود غير» وفي أخرى «وجود والإحداث ليس شيئاً غير تعلّق الغير» - مسبوق - وفي نسخة «المسبوق» بعدم .

ووجه الغلط في هذا القول أن فعل الفاعل لا يتعلّق بالوجود إلا - وفي نسخة بدون كلمة «إلا» - في حال العدم . وهو الوجود الذي بالقوة .

ولا يتعلّق بالوجود الذي بالفعل ، من حيث هو بالفعل ، ولا بالعدم من حيث هو عدم . بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم .

فعمل الفاعل لا يتعلّق بالعدم ، لأن العدم ليس بفعل .

ولا يتعلّق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لأن كل - وفي نسخة بدون كلمة «كل» - ما كان من الوجود على كماله الآخر - وفي نسخة بدون كلمة «الآخر» - فليس يحتاج :

إلى إيجاد - وفي نسخة «إيجاده» - .

ولا إلى موجد .

والوجود الذى يقارنه عدم لا يوجد إلا فى حال حدوث
المحدث .

فلذلك - وفي نسخة « فكذلك » - لا ينفك من هذا الشك
إلا أن ينزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم - وفي نسخة « بوجود
عدم » - وفي أخرى « بوجود وعدم » - ولا يزال بعد يقترن به - وفي
نسخة بدون عبارة « به » - كحال في وجود الحركة ، وذلك أنها
دائماً تحتاج إلى الحركة .

* * *

والمحققوون من الفلاسفة^(١) يعتقدون أن هذه هي حال العالم
الأعلى مع البارى سبحانه ، فضلاً عما دون العالم العلوى ..

وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات - وفي نسخة « والمصنوعات » -
فإن المصنوعات إذا وجدت لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » -
يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به - وفي نسخة « بها » -
يستمر وجودها .

* * *

[٧٧] - قال أبو حامد :

وأما قولكم :
إن الموجود لا يمكن لإيجاده :

إن عنتم به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - أنه لا يستأنف الله وجود بعد
عدم فصحيح .

(١) من هم المحققوون من الفلاسفة في نظر ابن رشد ؟

وإن عنيت به أنه في حال كونه موجوداً ، لا يكون موجوداً .
فقد بينا أنه لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يكون موجوداً — وفي نسخة « موجوداً » — إلا — وفي نسخة بدون كلمة « إلا » — في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معدوماً .

فإنه إنما يكون الشيء — وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » — موجوداً — وفي نسخة « موجوداً » — إذا كان الفاعل له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — موجوداً .
ولا يكون الفاعل موجوداً له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — في حال العدم ،
بل في حال وجود الشيء منه .

والإيجاد مقارن :

لكون الفاعل موجوداً .

وكون المفعول موجوداً .

لأنه^(١) عبارة عن نسبة الموجّد إلى الموجّد .

وكل ذلك مع الوجود لا قبله .

فإذن لا إيجاد إلا لوجود ، إن — وفي نسخة « وإن » — كان المراد بالإيجاد
النسبة التي بها :

يكون الفاعل موجوداً .

والمفعول موجوداً .

• • •

قالوا : يطأنا — وفي نسخة « وبهذا » — قضينا بأن — وفي نسخة « أن » — العالم
 فعل الله — وفي نسخة « الله » — تعالى أزوا وأبدأ .
وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له — وفي نسخة « له به » — لأن المرتبط
 بالفاعل الوجود .
فإن — وفي نسخة « فإذا » — دام الارتباط ، دام الوجود .

(١) أي الإيجاد .

وإن انقطع انقطع .

لا كما تخيلتموه من أن البارى تعالى ، لو قدر عدمه ، لبي العالم ؛ إذ ظنتم أنه كالبناء مع البناء ؛ فإنه ينعدم ويبيي البناء ؛ فإن بقاء البناء ليس هو . وفي نسخة بدون كلمة « هو » — بالبناء — وفي نسخة « بالباقي » — بل هو بالبيروسة المسكمة لتركيبه ؛ إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة ، كلامه مثلًا ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

• • •

[٧٧] — قلت : ولعل العالم بهذه الصفة .

وبالجملة : فلا يصح هذا القول ، وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد ، يتعلق بالموجود ، من جهة ما هو موجود بالفعل ؛ الذي ليس فيه نقص أصلًا . ولا قوة من القوى .

إلا — وفي نسخة « لا » — أن يتوهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجوداً ، فإن الموجد المفعول ، لا يكون موجوداً — وفي نسخة « موجوداً » — إلا بموجب فاعل .

فإن كان كونه موجوداً عن موجب — وفي نسخة « موجوداً » — أمراً زائداً على جوهره ، لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل ، والموجد المفعول .

وإن لم يكن أمراً زائداً ، بل كان جوهره في الإضافة ، أعني في كونه موجوداً ، صبح ما — وفي نسخة « موجوداً فتح باب » — ي قوله ابن سينا .

وهذا لا يصح في العالم ، لأن العالم ليس موجوداً في باب الإضافة . وإنما هو موجود في باب الجوهر . والإضافة عارضة له . ولعل هذا الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام

الساوية مع ما تدركه من الصور المفارقة للمواد . فإن الفلاسفة يزعمون ذلك ، لأنـه — وفي نسخة « لا » — قد تبين أنـهـا — وفي نسخة « هنا » — صوراً مفارقة للمواد ، وجودـها — وفي نسخة « وجودـها » — هو تصورـها — وفي نسخة « بتصورـها » — .

وأنـ العلم إنـما غـايـرـ المـعـلـومـ هـهـنـاـ ، منـ قـبـلـ أـنـ المـعـلـومـ هوـ فـيـ مـادـةـ .

* * *

[٧٨] — قال أبو حامد ، مجبيـاً لـلفـلاـسـفـةـ :
والـجـوابـ أـنـ الـقـعـلـ يـتـعـلـقـ بـالـمـفـعـولـ — وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ بـالـفـاعـلـ»ـ —
مـنـ حـيـثـ حـدـوـثـهـ .

لـاـ مـنـ حـيـثـ عـلـمـهـ السـابـقـ .
وـلـاـ مـنـ حـيـثـ كـوـنـهـ مـوـجـودـاـ قـطـ .

فـإـنـهـ لـاـ يـتـعـلـقـ بـهـ فـيـ ثـانـيـ حـالـ الـحـدـوـثـ عـنـدـنـاـ ،ـ وـهـوـ مـوـجـودـ .ـ بـلـ يـتـعـلـقـ
ـ وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ فـيـتـعـلـقـ»ـ — بـهـ فـيـ حـالـ حـدـوـثـهـ ،ـ مـنـ حـيـثـ إـنـهـ حـدـوـثـ وـخـرـوجـ
ـ مـنـ الـعـدـمـ إـلـىـ الـوـجـوـدـ .

فـإـنـ تـقـيـيـمـ مـنـهـ مـعـنـيـ الـحـدـوـثـ ،ـ لـمـ يـعـقـلـ كـوـنـهـ فـعـلاـ .ـ وـلـاـ تـعـلـقـهـ — وـفـيـ نـسـخـةـ
ـ «ـ يـعـقـلـهـ»ـ — بـالـفـاعـلـ .

* * *

وقـلـكـمـ :ـ إـنـ كـوـنـهـ حـادـثـاـ يـرـجـعـ إـلـىـ كـوـنـهـ مـسـبـقاـ بـالـعـدـمـ .
ـ وـكـوـنـهـ مـسـبـقاـ بـالـعـدـمـ لـيـسـ مـنـ فـعـلـ الـفـاعـلـ وـجـعـلـ الـجـاعـلـ .
ـ فـهـوـ كـذـلـكـ .ـ وـلـكـنـهـ — وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ لـكـنـهـ»ـ — شـرـطـ فـيـ كـوـنـ الـوـجـوـدـ — وـفـيـ
ـ نـسـخـةـ «ـ وـجـودـ»ـ — فـعـلـ الـفـاعـلـ ،ـ أـعـنـيـ كـوـنـ مـسـبـقاـ بـالـعـدـمـ .
ـ فـالـوـجـودـ الـذـيـ لـيـسـ مـسـبـقاـ بـعـدـمـ .ـ بـلـ هـوـ دـاـئـمـ لـاـ يـصـلـحـ لـأـنـ — وـفـيـ نـسـخـةـ
ـ «ـ أـنـ»ـ — يـكـونـ فـعـلاـ لـفـاعـلـ — وـفـيـ نـسـخـةـ «ـ لـفـاعـلـ»ـ —

وليس كل ما يشرط في كون الفعل فعلاً ، ينبغي أن يكون بفعل الفاعل . فإن ذات الفاعل وقدرته ، وإرادته ، وعلمه ، شرط في كونه فاعلاً — وفي نسخة بدون كلمة « فاعلاً » — وليس ذلك من أثر — وفي نسخة « آثار » — الفاعل — وفي نسخة « المفعول » —

ولكن لا يعقل فعل إلا من — وفي نسخة بدون كلمة « من » — موجود ، فكان وجود الفاعل — وفي نسخة « فإن كان الفاعل » — شرطاً — وفي نسخة بدون كلمة « شرطاً » — وإرادته . وقدرته . وعلمه — وفي نسخة بزيادة « شرطاً » — ليكون فاعلاً . وإن لم يكن من أثر الفاعل .

* * *

[٧٨] — قلت : هذا الكلام كله صحيح : فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك .

والحركة من الوجود — وفي نسخة « بالوجود » — الذي بالقوة ، إلى الوجود الذي بالفعل ، هي التي — وفي نسخة بدون عبارة « هي التي » وفي أخرى بدون كلمة « هي » — تسمى حدوثاً .

وكما قال : العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن الحراك . وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم ، إذا لم يتعلق به فعل الفاعل . أن يتعلق بضده ، كما ألم ابن سينا .

لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات — وفي نسخة « الموجود » — ما فصوتها الجوهرية في الحركة ، كالرياح وغير ذلك .

إنما — وفي نسخة « و » — السموات وما دونها هي — وفي نسخة بدون كلمة « هي » — من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة .

وإذا كان ذلك كذلك — وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » — فهـى في حدوث دائم لم يزل . ولا يزال .

وعلى هذا، فكما أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من الغير الأزلي. كذلك ما كان حدوثه أزلياً . أولى باسم الحادث . مما حدوثه في وقت ما .

ولولا كون العالم بهذه - وفي نسخة « بهذا » - الصفة . أعني أن جوهره في الحركة ، لم يحتاج العالم بعد وجوده إلى الباري سبحانه . كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه والفراغ منه ، إلا - وفي نسخة « وإلا » - لو كان العالم من باب المضاف . كما رام ابن سينا أن يبيّنه - وفي نسخة « يثبته » - في القول المتقدم . وقد قلنا بعنه: إن ما - وفي نسخة « من ما » - وفي أخرى « من » - رام منهم - وفي نسخة « من » - ذلك . هو صادق على صور الأجرام السماوية .

وإن كان هذا - وفي نسخة بدون الكلمة « هذا » - هكذا ، فالعالم مفتقر - وفي نسخة « يفتقر » - إلى حضور الفاعل له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - وفي أخرى « الفاعل لا » - في حال وجوده . من جهة ما هو قادر بالوجهين جميعاً . أعني : لكون جوهر العالم ، كائناً في الحركة .

وكون - وفي نسخة « وكونه » - صورته التي بها قوامه ، وجوده من طبيعة المضاف ، لا من طبيعة الكيف ، أعني المئات والملكات المعدودة في باب الكيف .

فإن كل ما كانت صورته داخلة في هذا الجنس ، ومعدودة - وفي نسخة « معدودة » - فيه ، فهو إذا وجد . وفرغ وجوده مستغناً عن - في نسخة « وجوده ممتنعاً فيه » - وفي أخرى ، « وجوده كان محتاجاً إلى » - الفاعل .

فهذا كله يحل لث هذا الاشتباه ، ويرفع — وفي نسخة « ورفع » — عنك الحيرة التي تنشأ للناس من — وفي نسخة « بين » — هذه الأقاويل المتضادة .

* * *

[٧٩] — قال أبو حامد : مجيئاً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إن اعترفتم بجواز كون الفعل مع القاعل غير متاخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل :
حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً .
وقد يجيئ إن كان قدماً .

وإن شرطتم أن يتاخر الفعل عن القاعل بالزمان فهذا — وفي نسخة « فهو » —
محال ؛ إذ من حرك — وفي نسخة « يتحرك » — وفي أخرى « تحرك » — اليد في قدر
ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها — وفي نسخة « قبله » — ولا بعدها — وفي
نسخة « بعده » — إذ لو تحرك بعدها — وفي نسخة « بعده » — لكن اليد مع الماء
قبل تنحية ، في حيز — وفي نسخة « حين » — واحد .

ولو تحرك قبلها — وفي نسخة « قبله » — لانفصل الماء عن اليد ، وهو مع كونه
معها — وفي نسخة « معه » — معلوم — وفي نسخة « معلوها » وفي أخرى « معلولاً » —
وفعل من جهته .

فإن فرضنا اليد قدماً في الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة ، وهي
مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام .
فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى عز وجل .

* * *

[٧٩] — قات : أما في الحركة مع المرك ، فصحيح .

واما في الموجود الساكن مع الموجد له .

أو فيما ليس شأنه أن يسكن أو يتتحرك إن فرض موجوداً — وفي نسخة « موجداً » — بهذه الصفة .

غير صحيح .

فلتكن هذه النسبة إنما — وفي نسخة « إذا » — وجدت بين الفاعل والعالم — وفي نسخة « أو العالم » — من جهة ما هو متتحرك .

واما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده ، فصحيح .

إلا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبيع .

أو عارض من — وفي نسخة « في » — العوارض .

وسواء كان الفعل طبيعياً — وفي نسخة « طبيعياً » — .

أو إرادياً .

فانظر كيف وصفت الأشعرية موجوداً قدرياً . ومنعوا عليه الفعل — وفي نسخة بدون عبارة « طبيعياً ... عليه الفعل » — في وجوده القديم ، ثم أجازوه عليه ، حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قدريمين :

ماض .

ومستقبل .

وهذا كله عند الفلسفه هوس وتخليط .

[٨٠] — قال أبو حامد : مجيئاً لل فلاسفة في القول المتقدم :
 قلنا — وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » — : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ،
 بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ؛ فإنها بادئة عن عدم . فجاز أن يكون
 فعلا ، ثم — وفي نسخة بدون كلمة « ثم » وفي أخرى « فعلا الماء » — سواء
 كان متاخرأ عن ذات الفاعل ، أو مقارنأ له .

وإنما نحيل الفعل القديم ؛ فإن ماليس حادثاً عن عدم ، فتسميته — وفي
 نسخة « فسميه » — فعلا ، مجاز مجرد لا حقيقة له .

وأما المعلول مع العلة فيجوز :
 أن يكونا حادثين .
 وأن يكونا قدبيين .

كما يقال : إن العلم القديم — وفي نسخة « العلة القديمة » — علة لكون القديم
 عالماً ، ولا كلام — وفي نسخة « الكلام » — فيه .

وإنما الكلام فيما يسمى (فعلا) .

ومعلول — وفي نسخة « وتعلق » — العلة لا يسمى [فعل العلة] إلا مجازاً .
 بل — وفي نسخة « بل ما » — يسمى فعلا بشرط — وفي نسخة « فشرطه » —
 أن يكون حادثاً عن عدم .

فإن تجوز متجرز بتسمية القديم الدائم الوجود ، فعلا لغيره ، كان متجرزاً
 في الاستعارة .

وقولكم : لو قدرنا حركة الماء — وفي نسخة « الإصبع » — مع الإصبع ، قديمة
 — وفي نسخة « قدماً » — دائمة — وفي نسخة « دائمة » — لم تخرج حركة الماء
 عن كونها — وفي نسخة « كونه » — فعلا .

تلبيس ؛ لأن الإصبع — وفي نسخة « الإصبع » — لا فعل له ، وإنما الفاعل
 ذو الإصبع ، وهو المريء — وفي نسخة « الموحد » — ولو قدرناه — وفي نسخة
 « قدر » وفي أخرى « قدرنا » — قدماً ، لكان حركة الإصبع — وفي نسخة

«الإصياع» — فعلا له — وفي نسخة بدون عبارة «له» — من حيث إن كل جزء من الحركة ، فحدث عن — وفي نسخة «من» — عدم .
فهذا الاعتبار كان فعلا .

وأما حركة الماء . فقد لا تقول : إنه من فعله . بل هو من فعل الله .
وعلى — وفي نسخة «على» — أى وجه — وفي نسخة «جهة» — كان ، فكينا
فعلا من حيث إنه حادث ، إلا أنه — وفي نسخة «لأنه» — دائم الحدوث ، وهو
فعل من حيث إنه حادث .

ثم قال مجبياً عن الفلاسفة :

فإن قيل : فإن — وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « فقد » — اعترفتم بأن :
نسبة الفعل إلى الفاعل ، من حيث إنه موجود .
كتسبة المعلول إلى العلة .

ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة .

فتحن لا يعني بكون العالم فعلا ، إلا كونه معلولاً ، دائم النسبة إلى الله تعالى .
فإن لم تسموا هذا فعلا ، فلا مضاربة في الأسماء — وفي نسخة « التسميات » —
بعد ظهور المعانى — وفي نسخة « المعنى » —

قلنا : ولا غرض — وفي نسخة بزيادة « لنا » — من هذه المسألة إلا بيان أنكم
تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق .
وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقاً .

ولا العالم فعله تحقيقاً ؟

وأن اطلاق هذا الاسم — وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » — مجاز منكم ،
لا تحقيق له .

وقد ظهر هذا .

[٨٠] — قلت : هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له
أثيم إنما يعني :
بأن الله فاعل .

وأنه — وفي نسخة « أنه » وفي أخرى « بأنه » — علة له فقط .

وأن — وفي نسخة « فإن » — العلة مع المعلول .

وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول ؛ لأن المعلول إنما يلزم
عن العلة التي هي علة له ، على طريق الصورة . أو — وفي نسخة
« و » — على طريق الغاية .

وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة ، بل
قد توجد العلة الفاعلة — وفي نسخة « الفاعلية » — ولا يوجد
المعلول .

فكان أبو حامد — وفي نسخة « أبي حامد » — كالوكيل الذي
يقر — وفي نسخة « يقرأ » — على موكله ، بما لم يأذن له فيه^(١) .

* * *

بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل ، لم يزل فاعلا ، ولا يزال ،
أى لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود ، ولا يزال مخرجاً .

* * *

وقد كانت هذه المسألة قد يعاً دارت بين .

آل أرسطوطاليين .

وآل أفلاطون .

(١) ابن رشد يتهم الغزال بأنه يقول عن الفلاسفة ما لم يقولوه .

وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث^(١) العالم لم يكن في قوله شك
ـ وفي نسخة بدون كلمة «ف» ـ أنه ـ وفي نسخة «أنه إن» ـ
يضع للعالم صانعاً فاعلاً.

وأما أرسطوطاليس ـ فلما وضع أنه قديم شكك ـ وفي نسخة
«شك» ـ عليه أصحاب أفلاطون بمثيل هذا الشك ـ وقالوا :

إنه لا يرى أن للعالم صانعاً ـ فاحتاج أصحاب أرسطو أن
يجبوا عنه ـ وفي نسخة «فيه» ـ بأجوبة تقتضي أن أرسطو يرى
أن للعالم صانعاً وفاعلاً.

وهذا يبين على الحقيقة في موضعه^(٢).

* * *

والاصل فيه هو أن الحركة عندهم في الأجرام السماوية ـ بها
يتقون وجودها ـ فعطا الحركة هو فاعل للحركة ـ وفي نسخة
«الحركة» ـ حقيقة .

وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة .
فعطا الحركة هو فاعل للأجرام السماوية .

* * *

(١) لعل هذا ما يسمونه بالحدث الدافق للعلم . وهذا التأويل في رأى أفلاطون هو الذي جعل
الغزال يقول في التهافت :

[وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحاث : ثم منهم من أول كلامه . وأبي أن يكون حدوث
العالم معتمداً له] .

نعم إن ابن رشد متاخر عن الغزال ، ولكن هذا التأويل في كلام أفلاطون ، لم يكن ابن رشد أول من
قال به .

(٢) هل هذه الإحالة لأن الكتاب من كتب العامة . لا من كتب الخاصة ؟ أو لأن الدليل فيه
يقتضي الإطالة المفتوحة للفرض ؟

وأيضاً قد - وفي نسخة بدون كلمة «قد» - تبين - وفي نسخة «بين» - عندهم ، أنه معطى الوحدانية التي بها صار العالم واحداً .

ومعطى الوحدانية التي هي شرط - وفي نسخة «شرطًا» - في وجود الشيء المركب هو - وفي نسخة «وهو» - معطى وجود الأجزاء التي وقع منها التركيب ؛ لأن التركيب هو علة لها على ما تبين .

وهذه هي - وفي نسخة بدون كلمة «هي» - حال المبدأ الأول سبحانه مع العالم كله - وفي نسخة «كلهم» - .

وأما قوله : إن الفعل حادث فصحيح ، لأنه حركة .
ولأنما معنى القدم - وفي نسخة «العدم» - فيه أنه لا أول له ولا آخر ؛ ولذلك ليس يعني بقوله :
إن العالم قديم .

أنه متقوم - وفي نسخة «متقدم» - بأشياء قديمة ؛ لكونها حركة .

وهذا هو الذي لما لم - وفي نسخة بدون كلمة «لم» - تفهمه الأشعرية ، عسر عليهم أن يقولوا : إن الله قديم ، وأن العالم قديم .

ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم .

[٨١] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثالث

في

استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى
على أصلهم.

بشرط — وفي نسخة « لشرط » — مشارك — وفي نسخة « مشرط » — بين
الفاعل والفعل . وهو أنهما قالوا :

لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد .

والبلدُ واحدُ من كُلِّ وجهٍ .

والعالم مركب من مخلفات : فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم .

• • *

[٨١] — قلت : أما إذا سلم هذا الأصل والتزم ، فيفسر
الجواب عنه . لكنه شيء لم يقله — وفي نسخة « لا يقوله » — إلا
المتأخرة من فلاسفة الإسلام .

* * *

[٨٢] — ثم قال مجيباً عن الفلسفه :

فإن قيل : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر
منه — وفي نسخة « عنه » — تعالى موجود واحد ، وهو — وفي نسخة « هو » —
أول المخلوقات . وهو عقل مجرد ، أى هو جوهر قائم بنفسه . غير متغير ، يعرف
نفسه ويعرف مبدأه . ويعبر عنه في لسان الشرع : (الملك)

ثم منه يصدر الثالث — وفي نسخة « ثالث » —

ومن الثالث رابع .

وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل — وفي نسخة «الموجود» — وكثره :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة ، كما أنا نفعل بقوة الشهوة ، خلاف ما نفعل بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

ولما لاختلاف الآلات ، كالنجد الواحد ينشر بالمشار ، وينحت بالقدوم ، ويثقب بالثقب .

ولما أن تكون كثرة الفعل بالتوسيط ، بأن يفعل واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره ، فيكثر الفعل .

* * *

وهذه الأقسام كلها محال في المبدأ الأول ؛ إذ ليس في ذاته اختلاف ، ولا — وفي نسخة «ولا في» — وفي أخرى «ولا فيه» — اثنينية ، ولا — وفي نسخة «لا» — كثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد .

ولام — وفي نسخة «ثمت» — اختلاف مواد .

فإن الكلام في المعلوم الأول الذي — وفي نسخة «والذى» «هو» — وفي نسخة «هي» — المادة الأولى مثلاً — وفي نسخة «صادر عن الأول» بدل «المادة الأولى» مثلاً «وفي أخرى» «المادة الأولى مثلاً هو صادر عن الأول» —

ولام — وفي نسخة «ثمت» بـ اختلاف آلة ؛ إذ — وفي نسخة بدون كلمة «إذ» — لا موجود مع الله تعالى في رتبته — وفي نسخة «في مرتبته» — وفي أخرى بدون العبارتين —

فالكلام في حدوث الآلة الأولى .

فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة — وفي نسخة «صادراً» وفي أخرى «صادراً» — من الله تعالى : بطريق الوسط . كما سبق .

[٨٢] — قلت : حاصل هذا الكلام أن الأول إذا — وفي نسخة «إذ» — كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحد . وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر :

إما من قبل الموارد ، ولا موارد معه .

أو من قبل الآلة ، ولا آلة — وفي نسخة «والآلة» «وفي أخرى «ولا الآلة» — معه — وفي نسخة بزيادة «لا موجود مع الله في رتبته» — .

فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولاً واحد .

وعن ذلك الواحد واحد — وفي نسخة بدون عبارة «وعن ذلك الواحد واحد» — فتوجد الكثرة — وفي نسخة «للكثرة» — .

* * *

[٨٣] — ثم قال راداً — وفي نسخة «رداً» — عليهم :

قلنا : فيلزم من — وفي نسخة «عن» — هذا أن لا يكون في العالم شيء — وفي نسخة «ولا شيء» وفي أخرى «إلا شيء» — واحد مركب — وفي نسخة «مركبًا» — من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها أحاداً .

وكل واحد معلوم لواحد آخر فوقه ، وعلة آخر — وفي نسخة «الأخرى» — تحته — وفي نسخة بدون عبارة «وعلة آخر تحته» — .

إلى أن ينتهي إلى معلوم لا معلوم له ، كما انتهى — وفي نسخة «ينتهي» — في جهة التصاعد — وفي نسخة «التصاعد» — إلى علة لا علة لها — وفي نسخة «له» — .

وليس كذلك ؟ فإن الجسم عندهم مركب — وفي نسخة بدون كلمة «مركب» — . من صورة وهيول ، وقد صار باجتاعهما — وفي نسخة «باجتاعها» — شيئاً واحداً

والإنسان — وفي نسخة «إذ الإنسان» — مركب من جسم ونفس وليس — وفي نسخة «ليس» — وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة — وفي نسخة «علة» وفي أخرى «علة» — أخرى .

والفلك عندهم كذلك ؛ فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجسم . ولا الجسم بالنفس ، بل كلاهما صادران — وفي نسخة «صدرًا» وفي أخرى «صدر» — من — وفي نسخة «عن» — علة سواهما .

فكيف وجدت هذه المركبات ؟

أمن — وفي نسخة «من» وفي أخرى «إما من» — علة واحدة ؟ فيبطل قوله : لا يصدر من الواحد إلا واحد .

أو من علة مركبة ؟ فيتجه — وفي نسخة «ويتجه» — السؤال في تلك — وفي نسخة «في تركيب» — العلة إلى — وفي نسخة «إلا» — أن يلتقي بالضرورة مركب وبسيط — وفي نسخة «بسقط» —

فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر — وفي نسخة «الأخر» — تركيب . ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء — وفي نسخة «التقاء» — .

وحيث يقع الالتقاء — وفي نسخة «التقاء» — يبطل قوله : إن الواحد لا يصدر منه — وفي نسخة «عنه» — إلا واحد .

[٨٣] — قلت : هذا لازم لهم ، إذا وضعوا الفاعل الأول ، كالفاعل البسيط الذي في الشاهد .

أعني أن تكون الموجودات كلها بسيطة .

لكن هذا إنما يلزم من جعل هذا الطلب — وفي نسخة «المطلب» — عاماً في جميع الموجودات .

وأما من قسم الموجود إلى — وفي نسخة «الموجودات إلى» وفي أخرى بدون هذه العبارة : —

الموجود المفارق .

والموجود الميولاني المحسوس .

فإنه جعل المبادئ التي يرتفع إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التي يرتفع إليها الموجود المعقول .

جعل مبادئ الموجودات المحسوسة :
المادة والصورة .

وجعل بعضها البعض فاعلات . إلى أن يرتفع إلى الجرم السماوي .

وجعل الجواهر المعقوله ترتفع إلى مبدأ أول . هو لها مبدأ على جهة .

تشبه - وفي نسخة «تشبيه» - الصورة - وفي نسخة «والصورة» - .

وتشبه - وفي نسخة «وتتشبيه» وفي أخرى «وشبه» - الغاية
- وفي نسخة بدون عبارة «وتتشبه الغاية» - .

وتتشبه - وفي نسخة «وتتشبيه» وفي أخرى «وشبه» - الفاعل .
وذلك كله مبين في كتبهم .

فتأنى - وفي نسخة «فتأي» وفي أخرى «فباتي» - المقدمة
مشتركة .

فليس تلزمهم هذه الشكوى .

وهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة «هو» - مذهب أرسطو .

• • •

وهذه القضية القائلة :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

هي قضية اتفق عليها القدماء - وفي نسخة بزيادة « من الفلسفه » - حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلـي - وفي نسخة « الجزئي » - وهم يظـنونه - وفي نسخة « يـظنون » - الفـحـص البرهـانـي .

فاستقر رأـيـ - وفي نسخة « باستقراء » - الجميع منهم على :
أن المبدأ واحد لـجـمـيعـ .

وأن الوـاحـدـ يـجـبـ أنـ لاـ يـصـدرـ عـنـ إـلـاـ وـاحـدـ .

فـلـمـاـ استـقـرـ عـنـهـمـ هـذـانـ الأـصـلـانـ طـلـبـواـ مـنـ أـيـنـ جاءـتـ الـكـثـرـةـ .
وـذـلـكـ بـعـدـ أـنـ بـطـلـ عـنـهـمـ الرـأـيـ الـأـقـدـمـ مـنـ هـذـاـ .ـ وـهـوـ :
أنـ المـبـادـىـ الـأـوـلـ اـثـنـانـ :

أـحـدـهـماـ :ـ لـلـخـيـرـ .

وـالـآـخـرـ :ـ لـلـشـرـ .

وـذـلـكـ أـنـ لـاـ يـعـكـنـ عـنـهـمـ أـنـ تـكـوـنـ مـبـادـىـ الـأـضـدـادـ وـاحـدـةـ .ـ
وـرـأـواـ أـنـ الـمـتـضـادـةـ الـعـامـةـ الـتـيـ تـعـمـ جـمـيعـ الـأـضـدـادـ .ـ هـيـ
الـخـيـرـ وـالـشـرـ .ـ فـظـنـواـ أـنـ يـجـبـ أـنـ تـكـوـنـ مـبـادـىـ اـثـنـينـ .ـ

فـلـمـاـ تـأـمـلـ الـقـدـماءـ الـمـوـجـودـاتـ .ـ وـرـأـواـ أـنـهـاـ كـلـهاـ تـؤـمـ غـاـيـةـ
وـاحـدـةـ ،ـ وـهـوـ الـنـظـامـ الـمـوـجـودـ فـيـ الـعـالـمـ .ـ

كـالـنـظـامـ الـمـوـجـودـ .ـ فـيـ الـعـسـكـرـ مـنـ قـبـلـ قـائـدـ الـعـسـكـرـ .

وـالـنـظـامـ الـمـوـجـودـ فـيـ -ـ وـفـيـ نـسـخـةـ بـدـونـ عـبـارـةـ «ـ الـعـالـمـ كـالـنـظـامـ ...ـ
الـمـوـجـودـ فـيـ »ـ .ـ الـمـدـنـ ،ـ مـنـ قـبـلـ مـدـبـرـيـ الـمـدـنـ .ـ

اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا] .

واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود ، أن الشر حادث بالعرض ، مثل العقوبات التي يضعها مدبرو المدن الفاسدون ، فإنها شرور وضعت من أجل - وفي نسخة « من أهل » - الخير ، لا على القصد الأول .

وذلك أن هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن - وفي نسخة « إلا » - يشوبها شر - وفي نسخة « شيء » - كالمحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من :

نفس ناطقة .

ونفس بهيمية .

فكأن الحكمة اقتضت عندهم .
أن يوجد الخير الكثير .

وإن كان يشوبه شر يسير .

لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير ، أثر من عدم الخير الكبير لمكان الشر اليسير .

فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن تكون واحداً .

ووقع هذا الشك في الواحد ،

جاوبوا - وفي نسخة «أجابوا» وفي أخرى «وجاوبوا» - فيه
- وفي نسخة «به» - بأجوية ثلاثة :

بعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيول ، وهو
[أنكساغورس] - وفي نسخة «فيثاغورس» - وآلها - وفي نسخة
بدون عبارة «وآلها» - .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما - وفي نسخة بدون كلمة «إنما» -
جاءت من قبل كثرة الآلات .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما - وفي نسخة بدون كلمة «إنما» -
جاءت من قبل المتوسطات .

وأول من وضع هذا . أفلاطون . وهو أقنعها رأياً : لأن
السؤال يأتى في الجوابين الآخرين ، وهو :

من أين جاءت كثرة المواد ؟ وكثرة الآلات ؟

فن اعترف بهذه المقدمة . فالشك مشترك بينهم .

والكلام في الوجه الذى به لزمه الكثرة عن - وفي نسخة
«من» - الواحد . لازم لها - وفي نسخة «له» - .

أعني فيمن - وفي نسخة «ملن» - اعترف :

أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وأما المشهور اليوم . فهو ضد هذا . وهو أن الواحد الأول :
صدر عنه صدوراً - وفي نسخة «صدر» - أولاً - وفي نسخة
«أول» - جميع الموجودات المتغيرة .

فالكلام في هذا الوقت . مع أهل هذا الزمان . إنما هو في
هذه المقدمة .

وأما ما اعتبرض - وفي نسخة «اعتراضه» - به أبو حامد . على المشائين ، فليس يلزمهم . وهو أنه :
إن كانت - وفي نسخة «كان» - الكثرة لاحقة من جهة
المتوسطات ، فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة - وفي نسخة
«بسيط» - كل واحد منها مركب من كثرة .
فإن الفلاسفة يرون أن هنالك كثرة بـهـاتـيـنـ الجـهـتـيـنـ :
كثرة - وفي نسخة بدون كلمة «كثرة» - لأمور - وفي نسخة
«بأمور» - بسيطة ، وهـىـ الـمـوـجـودـاتـ الـبـسـيـطـةـ الـتـىـ لـيـسـ فـيـ هـيـولـىـ .
وأن هذه - وفي نسخة «هؤلاء» - بعضها أسباب لبعض ، وترتـقـىـ
- وفي نسخة «ترتقـىـ» - كلـهـاـ إـلـىـ سـبـبـ واحدـ .ـ هوـ مـنـ جـنـسـهاـ .
وهو أول في ذلك الجنس .

وأن كثرة الأجرام السماوية إنما جاءت عن كثرة هذه المبادئ
وأن الكثرة التي دون الأجرام السماوية . إنما جاءت من قبل
الميول والصورة . والأجرام - وفي نسخة «ألو الأجرام» - السماوية .
فلم يلزمهم شيء من هذا الشك .

فالأجرام السماوية متحركة أولا ، من المحركين لها . الذين
ليسـ هـمـ فـيـ مـادـةـ أـصـلـاـ .

وصورها ، أعني الأجرام السماوية ، مستفادة من أولئك المحركين .
وصور ما دون الأجرام السماوية ، مستفادة - وفي نسخة بدون
عبارة - «من أولئك ... مستفادة» - من الأجرام السماوية .
وبعضها من بعض سواء - وفي نسخة «وسواء» .

كانت صور الأجسام البساطـتـ الـتـىـ فـيـ المـادـةـ الـأـوـلـىـ الغـيرـ - وفي
نسخة «غير» - كائنة ولا فاسدة .

أو صوراً لأجسام مركبة - وفي نسخة «المركبة» - من الأشياء البسيطة - وفي نسخة « منها » -

وأن التركيب في هذه هو من قبل - وفي نسخة «من قبيل» الأجرام السماوية .

هذا هو اعتقادهم في النظام الذي هبنا .

وأما الأشياء التي حرکتهم . أعني الفلسفه . لهذا الاعتقاد ، فليس يمكن أن تبين - وفي نسخة «تبين» - هبنا ، إذ كان بنوه - وفي نسخة «بنيوه» - على أصول ومقومات كثيرة تبين في صنائع كثيرة . وبصنائع كثيرة - وفي نسخة «وطبائع كثيرة» - وفي أخرى بدون العبارتين - بعضها مرتب على بعض .

• • •

وأما الفلسفه من أهل الإسلام . كأبي نصر . وابن سينا . فلما سلموا - وفي نسخة « وسلموا » - لخصومهم : أن الفاعل في الغائب . كالفاعل في الشاهد . وأن الفاعل الواحد . لا يكون منه إلا - وفي نسخة «لا» - مفعول واحد .

وكان - وفي نسخة « ولما كان» - الأول عند الجميع واحداً بسيطاً .

عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه . حتى اضطربوا أن لم - وفي نسخة «لا» - يجعلوا الأول هو المحرك - وفي نسخة «محرك» - الحركة اليومية .

بل قالوا :

إن الأول هو موجود بسيط : صدر عنه :
محرك الفلك الأعظم .

وتصدر عن محرك الفلك الأعظم ، الفلك الأعظم .
ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم ، إذ كان هذا المحرك مركباً.
من ما - وفي نسخة « من كونه » - يعقل من - وفي نسخة
« يفعل من » وفي أخرى « يعقل » - الأول .

وما يعقل من - وفي نسخة « وما يفعل من » وفي أخرى « ويعقل » - ذاته .

وهذا خطأ^(١) على - وفي نسخة « عن » - أصولهم :
لأن العاقل والمعقول - وفي نسخة « الفاعل والمفعول » - هو
شيء واحد في العقل الإنساني ، فضلاً عن العقول المفارقة .

* * *

وهذا كله ليس يلزم قول أسطو ؛ فإن الفاعل الواحد الذي
وجد في الشاهد يصدر - وفي نسخة « صدر » - عنه فعل واحد ،
ليس يقال - وفي نسخة « يقال له » - مع الفاعل الأول إلا
باشتراك الاسم .

وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب ، فاعل مطلق .
والذى في الشاهد ، فاعل مقيد .

والفاعل - وفي نسخة « والفعل » - المطلق ليس - وفي نسخة
« لا » - يصدر عنه إلا فعل مطلق .

والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول .

* * *

(١) ابن رشد ينطر " ابن سينا .

وبهذا استدل أرسطوطاليس على أن الفاعل للمعقولات – وفي نسخة «للمعقولات» وفي أخرى «للمعقولات» – الإنسانية ، عقل متبرئ – وفي نسخة «مبتدئ» – عن المادة ، أى من كونه – وفي نسخة «كون» – يعقل كل شيء .

وكذلك استدل على العقل المنفعل : أنه لا كائن ولا فاسد ، من قبل أنه يعقل – وفي نسخة «يقبل» – كل شيء .

• • •

والجواب في هذا على مذهب الحكم أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض . مثل : ارتباط المادة مع الصورة .

وارتباط أجزاء العالم البسيطة – وفي نسخة «البسيط» – بعضها مع بعض ؛ فإن وجودها تابع لارتباطها .

وإذا كان ذلك كذلك – وفي نسخة بدون عبارة «كذلك» – فمعنى الرباط هو معنى الوجود .

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه واحد .

والواحد الذي به يرتبط إنما يلزم عن – وفي نسخة «من» – واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون هننا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطي معنى واحداً بذاته .

وهذه الوحدة – وفي نسخة «الوجوه» – تتتنوع على الموجودات بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة – وفي نسخة «المعطاة» –

في موجود موجود . وجود ذلك الموجود – وفي نسخة بزيادة «الذى

يوحدة . وهو به واحد » .

وتترق كلها إلى الوحدة الأولى . كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود . من الأشياء الحارة . عن الحار الأول - وفي نسخة بدون الكلمة « الأول » وفي أخرى « أول » - الذي هو النار . وتترق بها .

« * *

وبهذا جمع أسطو - بين .

للوجود المحسوس .

والوجود المعقول .

وقال :

إن العالم واحد . صدر عن واحد .

وإن الواحد هو سبب الوحدة . من جهة . وسبب الكثرة من جهة .

ولَا لم يكن من قبله - وفي نسخة « ولَا تُمْكِن مِنْ قَبْلِه » - وقف على هذا : ولعسر - وفي نسخة « وتعسر » - هذا المعنى لم يفهمه - وفي نسخة « يكشفه » - كثير من - وفي نسخة « مَا » - جاء بعده . كما ذكرنا - وفي نسخة « ذكرناه » .

وإذا كان ذلك كذلك . فيبين أن هنا موجوداً واحداً تفيس منه قوة واحدة . بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها - وفي نسخة « وحدها » - كثيرة - وفي نسخة « كثرة » - وفي أخرى « وكثيرها » - .

فإذن — وفي نسخة « فإذا صدر » — عن الوارد مما — وفي نسخة « ما » — هو واحد واجب — وفي نسخة « وجب » — أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة، أو كييفما شئت أن — وفي نسخة « شئت ما » — تقول .

وهذا معنى قوله :

وذلك بخلاف ما ظن من قال :

إن الوارد يصدر — وفي نسخة « لا يصدر » — عنه واحد .

* * *

فانظر هذا الغلط . ما أكثره على الحكماء ؟ فعليك أن تتبعين قولهم هذا .

هل هو برهان ؟ أم لا ؟

أعني في كتب القدماء . لافي — وفي نسخة بدون الكلمة « في » — كتب ابن سينا وغيره — وفي نسخة « أو غيره » — الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي ، حتى صار ظنياً^(١) .

* * *

[٨٤] — قال أبو حامد مجبياً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إذا — وفي نسخة « فإذا » — عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ؛
فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هي في محل — وفي نسخة « محال » — كالاعتراض والصور .

وإلى ما — وفي نسخة بزيادة « هي » — ليست في محل — وفي نسخة « محال » —

وهذا ينقسم — وفي نسخة « وهذه تنقسم » —

(١) يتهمن ابن رشد ، ابن سينا وشيعته هذا الاتهام الخطير ؛ بأنهم غيروا منهب القوم في العلم الإلهي ، حتى صار ظنياً .

إلى ما هي — وفي نسخة بدون عبارة « في محل كالأعراض . . . إلى ما هي » — محل — وفي نسخة « محال » — لغيرها ، كال أجسام .

وإلى ما هي ليست — وفي نسخة « ماليست » — بمحل — وفي نسخة « بمحال » — كال موجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تقسم : إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسميتها نفوساً .

وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسميتها عقولاً مجردة . فأما — وفي نسخة « أما » — الموجودات التي تحل في محل — وفي نسخة « المحال » — كالأعراض ، فهي حادثة ، وطا علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ : هو حادث من وجهه . دائم من وجهه .

وهي الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها . وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها ، لافي محل — وفي نسخة « محال » — وهي ثلاثة — وفي نسخة « ثلاثة أقسام » — : أجسام : وهي أحجامها .

وعقول مجردة : وهي التي — وفي نسخة بدون عبارة « مجردة ، وهي التي » — لا تعلق لها — وفي نسخة « لا تتعلق » — بالأجسام لا — وفي نسخة « إلا » — بالعلاقة الفعلية .

ولا — وفي نسخة « و » وفي أخرى « لا » — بالانطباع فيها ، وهي أشرفها . ونفوس : وهي أوسطها ؛ فإنها تعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها .

فهي متوسطة في الشرف : فإنها تتأثر من العقول . وتأثير في الأجسام . ثم الأجسام عشرة : تسعة سمات — وفي نسخة « مساوية » —

والعاشر — وفي نسخة « والععاشرة » — المادة التي هي حشو مقعر — وفي نسخة بدون كلمة « مقعر » — فلك القمر .

* * *

والسموات السبع ، حيوانات ، لها أجرام وتفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول . وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه . وقد سميته [العقل الأول] ولا مشاحة في الأسماء — وفي نسخة « الأسماء » — سمى [ملائكة] أو [عقول] أو ما أريد .

ويلزم عن — وفي نسخة « من » — وجوده ثلاثة أمور :
عقل ،

ونفس الفلك الأقصى ، وهي السماء التاسعة — وفي نسخة « التسعة » —
وحرم الفلك الأقصى — وفي نسخة « الفلك الأول » —
ثم لزم من العقل الثاني :
عقل ثالث .

ونفس فلك الكواكب .
وحرمه .

ثم لزم من العقل الثالث :
عقل رابع .

ونفس فلك زحل .
وحرمه .

ولزم من العقل الرابع :
عقل خامس .

ونفس فلك المشرى .

وجرمه — وفي نسخة بدون عبارة « ثم لزم من العقل الثاني . . . وجرمه » وفي أخرى بدون عبارة « ولزم من العقل الرابع . . . وجرمه » — وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل — وفي نسخة بدون كلمة « العقل » — الذي لزم منه عقل ، ونفس ، فلك القمر وجرمه .

والعقل الأخير — وفي نسخة « والعقل العاشر . وهو الأخير » — هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » وفي أخرى « وهو » — الذي يسمى العقل الفعال . ثم لزم — وفي نسخة « ولزم » — حشو فلك القمر . وهي المادة القابلة للكون والفساد ، من العقل الفعال . وطبائع الأفلاك — وفي نسخة « الأفعال » — ثم إن المواد تمتزج بسبب حرّكات الأفلاك والكواكب — وفي نسخة « حرّكات الكواكب » — امتراجات مختلفة . تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان . ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل ، إلى غير نهاية ؛ لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فما ثبت لواحد لا يلزم للأخر — وفي نسخة « الآخر » —

* * *

فخرج منه أن العقول ، بعد المبدأ الأول — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — عشرة .

والأفلاك تسعة .

ومجموع هذه المبادئ الشريفة بعد الأول ، تسعة عشر .

* * *

وتحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء : عقل .

ونفس فلك .

وجرمه .

فلا بد وأن يكون في مبدئه تثليث لا محالة .

ولا يتصور كثرة في المعلول — وفي نسخة «العقل» — الأول ؛ إلا من وجه واحد ، وهو أنه :
يعقل مبدأه .

ويعقل نفسه :

وهو باعتبار ذاته ، ممكِّن الوجود ؛ لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه .
وهذه معانٌ ثلاثة مختلفة .

فالأشرف — وفي نسخة «والأشر» — من المعلولات الثلاثة ينبغي أن
ينسب إلى الأشرف من هذه المعانٍ .
فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .
ويصدر نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه .
ويصدر جرم الفلك من حيث إنه ممكِّن الوجود بذاته .

• • •

فيقي — وفي نسخة «فيينغي» — أن يقال :
هذا التسلیث من أین حصل في المعلول الأول — وفي نسخة بدون كلمة «الأول» —
ومبدؤه واحد ؟

فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذي
به يعقل نفسه .
ولزمه ، ضرورة ، لامن جهة المبدأ ، أن عقل المبدأ ، وهو في ذاته ممكِّن
الوجود .

وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو للذاته .
ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، يلزم — وفي نسخة «ويلزم» —
ذلك المعلول — وفي نسخة بزيادة «الواحد» — لا من جهة المبدأ — وفي نسخة
بزيادة «بل من جهةه» — وفي أخرى بزيادة «بل من» — أمور ضرورية ،
إضافية ، أو غير إضافية ، فيحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ وجود الكثرة .

فعل هذا الوجه يمكن أن يلقي المركب بالبساط ؛ إذ لا بد من الالقاء ،
ولا يمكن إلا كذلك .

فهو الذي يجب الحكم به .
فهذا هو القول في فنهم مذهبهم .

• • •

[٨٤] - قلت: هذا كله تخرص على الفلسفه ^(١) ، من ابن سينا وأبي نصر ، وغيره .
ومذهب القوم القديم هو :
أن هننا مبادئ ، هي الأجرام - وفي نسخة « للأجرام » -
الساواية .

ومبادئ الأجرام الساواية موجودات - وفي نسخة بدون
كلمة « موجودات » - مفارقة للمواد ، هي الحركة للأجرام الساواية
- وفي نسخة بدون عبارة « ومبادئ الأجرام... للأجرام الساواية » -
والأجرام الساواية تتحرك إليها على جهة :
الطاعة لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » - .

والمحبة فيها - وفي نسخة « لها » - .

والامثال لأمرها إياها بالحركة - وفي نسخة « والمحبة » - .
والقائمون عليها .
ولأنها إنما خلقت من أجل الحركة .

• • •

(١) ابن رشيدتهم ابن سينا والفارابي ، يخدم فنهم مذاهب قدماء الفلسفه .

وذلك أنه لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية هن مفارقة للمواد وأنها ليست ب الأجسام .

لم يبق وجه به يحرك الأجرام ، ما هذا شأنه ، إلا من جهة أن الحرك - وفي نسخة «المتحرك» - أمر بالحركة . ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجرام السماوية حية ناطقة ، تعقل ذاتها ، وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر - وفي نسخة «الأمر» - لها .

ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم :
إلا - وفي نسخة بدون كلمة «إلا» - أن
المعلوم في مادة .
والعلم ليس في مادة .
وذلك في كتاب النفس .

إذا وجدت موجودات ليست في مادة ، وجب أن يكون جوهرها علماً ، أو عقلاً ، أو كيف شئت أن تسميها .

وصح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة - وفي نسخة «هي مفارقة» - للمواد ، من قبل أنها التي أفادت - وفي نسخة «أنها إفادة» - الأجرام السماوية ، الحركة الدائمة ، التي لا يلحقها فيها كلام ، ولا تعب .

وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة ، فإنه ليس جسماً ولا قوة في جسم - وفي نسخة بدون الكلمة «جسم» - . وأن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات .

وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة ، وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها - وفي نسخة بدون عبارة «فيها» - ولو لا ذلك لم يكن بهنا نظام موجود .

وأقاويمهم - وفي نسخة «فأقاويمهم» - مسطورة في ذلك .
فينبغى لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم - وفي نسخة «عنه» - .

وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية ، مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما - وفي نسخة «وما» - صح - وفي نسخة «صحيح» - عندهم أن الأمر بهذه الحركة - وفي نسخة «الحركات» - هو المبدأ الأول ، وهو الله سبحانه وتعالى .

وأنه أمر سائر المبادئ ، أن تأمر سائر الأفلاك ، بسائر الحركات .

وأن بهذا - وفي نسخة «بهذا» - الأمر قامت السموات والأرض ، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة - وفي نسخة «المدينة» - قامت جميع الأوامر الصادرة - وفي نسخة «الصادر» - من - وفي نسخة «عنمن» - جعل له الملك ولادة أمر من الأمور - وفي نسخة «أمور» - من المدينة - وفي نسخة بدون كلمة «المدينة» وفي أخرى بدون كلمة «من» وفي رابعة «المدينة» - إلى - وفي نسخة «على» - جميع من فيها ، من أصناف - وفي نسخة «أصحاب» - الناس ، كما قال سبحانه :

[وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا] .

وهذا التكليف والطاعة ، هي الأصل في التكليف والطاعة – وفي نسخة «وف الطاعة» – التي وجبت على الإنسان ، لكونه حيواناً ناطقاً .

* * *

وأما ما حكاه ابن سينا من صدور – وفي نسخة «صدر» – هذه المبادئ بعضها من بعض ، فهو شيء لا يعرفه^(١) القوم وإنما – وفي نسخة «واما» – الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال سبحانه :

[وَمَا مِنْ أَلَّهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ].

وأن الارتباط الذي بينها ، هو الذي يوجب كونها معلومة .
بعضها عن بعض .

وجميعها عن المبدأ الأول .

وأنه ليس يفهم من :

الفاعل ، والمفعول – وفي نسخة «والملول» – .
والخالق ، والمخلوق .

في ذلك الوجود ، إلا هذا المعنى فقط .

وما قلناه – وفي نسخة «قلنا» – من ارتباط وجود كل موجود بالواحد ، فذلك – وفي نسخة «وذلك» – خلاف ما يفهم ههنا من :

الفاعل والمفعول – وفي نسخة «والملول» – .

(١) ابن رشد ينتقد ابن سينا .

والصانع والمصنوع .

فلو تخيلت آمراً له مأمورون كثيرون .

وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر - وفي نسخة « آخر » وفي أخرى « آخرون » .

ولا وجود للأموريين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود من دون المأوريين ، إلا بالأموريين .

لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات ، المعنى الذي به صارت موجودة .

فإنه إن كان - وفي نسخة « كل » - شيء وجوده ، في أنه مأمور ، فلا - وفي نسخة « ولا » - وجود له إلا من قبل - وفي نسخة « قبيل » - الأمر الأول .

وهذا المعنى^(١) هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع . بالخلق ، والاختراع ، والتكليف .

فهذا هو أقرب تعلم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم ، من غير أن يلحق ذلك ، الشنعة^(٢) التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد هنا^(٢) .

وهذا كله يزعمون أنه قد تبين في كتبهم .

(١) معنى المثلق والاختراع والتكليف عند الفلاسفة .

(٢) يعني : أحداً من ابن سينا الذي ينسب إليه ابن رشد تحرير مذهب القوم .

فن أمكنه أن ينظر في كتبهم على الشروط^(١) التي ذكروها ، فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون ، أو ضده . وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا .
ولامن - وفي نسخة بدون كلمة « من » - مذهب أفلاطون ، وهو منها^(٢) ما وقفت عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » - العقول الإنسانية .

وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعانى من أقاويل عرض لها إن كانت مشهورة ، مع أنها معقولة ؛ وذلك أن ما شأنه ذلك - وفي نسخة « هذا » - الشأن من التعليم ، فهو لذيد محظوظ عند الجميع .

واحدى - وفي نسخة « واحد » - المقدمات التي يظهر منها هذا المعنى - وفي نسخة بدون كلمة « المعنى » - هو - وفي نسخة « وهو » - أن الإنسان إذا تأمل ما هبنا ، ظهر له أن الأشياء التي تسمى حية عالمة ، هي الأشياء المتحركة من ذاتها ، بحركات محدودة ، نحو أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها - وفي نسخة « منها » - أفعال محدودة .

ولذلك قال المتكلمون :

إن كل فعل - وفي نسخة « فاعل » - إنما يصدر عن حي عالم .
فإذا حصل له هذا الأصل . وهو :

أن كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - ما يتحرك حركات محدودة ، فيلزم عنها - وفي نسخة بدون عبارة « عنها » وفي أخرى

(١) هنا يشير إلى أن هذا الكتاب ليس في مستوى الكتب التي يحيل عليها ، ما دامت تلك يتشرط لقارئها شروط ، ولا يتشرط لقارئها ثبات شروط .
(٢) رأى ابن رشد في أفلاطون وأرسطو .

« عنه » - أفعال محدودة منتظمة ، فهو :
 حيوان - وفي نسخة « حي » - عالم - وفي نسخة بدون عبارة
 « فإذا حصل ... حيوان عالم » -
 وأضاف - وفي نسخة « وأضيف » - إلى ذلك ما - وفي نسخة
 « مما » - هو مشاهد بالحس . وهو :
 أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة .
 يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها ، أفعال محدودة ،
 ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات .
 تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو :
 أن السموات - وفي نسخة بدون كلمة « السموات » - أجسام
 حية مدركة .
 فاما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة ، بها قوام ما ههنا
 وحفظه ، من الحيوان ، والنبات ، والجماد .
 فذلك معروف بنفسه عند التأمل ، فإذا نه - وفي نسخة « وبأنه »
 وفي أخرى « فإذاها » - لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل ،
 لم يكن ههنا فصول أربعة .
 ولو لم يكن ههنا فصول أربعة ، لما كان - وفي نسخة
 « كانت » - نبات ولا حيوان ، ولا - وفي نسخة « ولما » - جرى
 الكون على نظام ، في كون الإسطقطاسات بعضها من - وفي نسخة
 « عن » وفي أخرى « على » - بعض على السواء ، لينحفظ لها
 الوجود .

مثال ذلك : أنه إذا بعدت الشمس - وفي نسخة بدون كلمة
 « الشمس » - إلى جهة الجنوب . يرد - وفي نسخة « رد » - الهواء ،

في جهة الشمال . فكانت - وفي نسخة بدون عبارة « فكانت » - الأمطار - وفي نسخة « الهواء » وفي أخرى « الأجسام » وفي رابعة بدوها .

وكثير - وفي نسخة « فكثُر » - كون الإسطقس المائي .

وكثير في جهة الجنوب تولد الإسطقس الهوائي - وفي نسخة « الهواء » - .

وفي الصيف بالعكس .

أعني إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا .

وهذه الأفعال التي تلني للشمس من قبل القرب والبعد الذي ، وفي نسخة « التي » - لها دائماً من موجود موجود - وفي نسخة « وجود موجود » من المكان الواحد بعينه تلني - للقمر ، ولجميع الكواكب ، فإن لكلها أذلاكاً مائلاة .

وهي تفعل فصولاً أربعة في حركاتها الدورية ..

وأعظم من هذه كلها . في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ، الحركة العظمى اليومية . الفاعلة للليل - وفي نسخة « الليل » وفي أخرى « للنهار » وفي أخرى بحذفها - والنهر .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير - وفي نسخة « بتسخير » - جميع السموات له في غير ما آية ، مثل قوله سبحانه :

[سَخَّرْ لَكُمُ الْسَّيْلَ وَالنَّهَارَ] . الآية

فإذا تأمل - وفي نسخة « قابل » - الإنسان هذه الأفعال والتدييرات - وفي نسخة « الإنسان وهذه التدييرات » - الالزمة

المتفنة – وفي نسخة «المتفقة» وفي أخرى «المتفنة» – عن حركات الكواكب .

ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات . وهي ذوات أشكال محدودة .

ومن جهات محدودة .

ونحو أفعال محدودة .

وحرّكات – وفي نسخة «حركات» – متضادة .

علم – وفي نسخة «واعلم» وفي أخرى «وعلم» – أن هذه الأفعال المحدودة ، إنما هي عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة .

وينزيله اقناعاً في ذلك إذ – وفي نسخة «أنه» – يرى – وفي نسخة «نحن نرى» – أن كثيراً من الأجسام الصغيرة ، المققرة ، الخسيسة ، المظلمة الأجساد ، التي هبنا . لم تعدم الحياة بالحملة على صغر أجرامها ، وحساسته أقدارها . وقصر أحمارها ، وإظلام أجسادها .

وأن الجود الإلهي أفضى . – وفي نسخة «ذافض» – عليها الحياة – وفي نسخة «الجود» – والإدراك التي بها دبرت ذاتها . وحفظت وجودها .

علم – وفي نسخة «نعم» وفي أخرى «علموا» – على القطع : أن الأجسام الساوية أخرى أن تكون حية في نسخة «هيأة» – مدركة من هذه الأجسام ، لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

[لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلِكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] .

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام - وفي نسخة «الأجسام» وفي أخرى «لأجسام» - الحية - وفي نسخة «الحسية» - التي ههنا . علم على القطع أنها حية ، فإن الحي لا يديره إلا حي أكمل حياة منه .

* * *

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة ، المختارة ، الخليطة بنا .

ونظر إلى أصل ثالث ، وهو أن - وفي نسخة «أنها مع» - عنایتها بما - وفي نسخة «بنا» - هنا ، هي غير محتاجة إليها في وجودها .

علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوانات - وفي نسخة «الحيوان» - والنبات ، والحمادات . وأن الأمر لها غرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسماً . لكن واحداً - وفي نسخة «واحد» - منها .

وكل واحد منها مسخر لما دونه هنا ، من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده .

وأنه - وفي نسخة «فإنه» - لو لا مكان لهذا الأمر لما اعنتت بما ههنا على الدوام والاتصال ؛ لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل .

فإذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتکلیف لاجرم - وفي نسخة

«الحرم» المتوجه إليها ، لحفظ — وفي نسخة «بحفظ» — ما هبنا وإقامة وجوده .

والامر هو الله سبحانه .

وهذا كله معنى قوله تعالى :
(أتينا طائعين) .

• • •

ومثال هذا في الاستدلال : لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس ، ذوى خطر — وفي نسخة «نطق» وفي أخرى «نظر» — وفضل : مكبين على أفعال محدودة . لا يخلوون بها طرفة عين . مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها . لا يقين — وفي نسخة «لتيقن» وفي أخرى «لاتيقن» — على القطع أنهم مكلفون . ومامرون بتلك الأفعال .

وأن لهم أميراً — وفي نسخة «أمراً» — هو — وفي نسخة بدون كلمة «هو» — الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية — وفي نسخة «العناية» — بغيرهم المستمرة .

هو أعلى قدرًا منهم . وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبد الممسحرين له . وهذا المعنى هو الذي أشار إليه — وفي نسخة «إليها» — الكتاب العزيز في قوله سبحانه :

[وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية
وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخر ، وهو :

أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة — وفي

نسخة « حادثة » — لحركته الكلية ذات أجسام تخدم جسمه الكل ، كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد .

علم أيضاً على القطع أن لجماعة — وفي نسخة « بجماعة » — كل كوكب منها — وفي نسخة بدون عبارة « منها » — أمراً — وفي نسخة « أمراً » وفي أخرى « أميراً » — خاصاً بهم ، رقيباً عليهم من قبل — وفي نسخة « قبيل » — الأمر الأول ، مثل ما يعرض عند تدبر الم gioش ، أن يكون منها جماعة جماعة — وفي نسخة « جماعة » مرة واحدة — كل واحد منها تحت أمر واحد .

وأولئك الأمراء — وفي نسخة « الأمراء » — وهم المسماون العرفاء ، يرجعون إلى أمير — وفي نسخة « أمر » — واحد ، وهو أمير الجيش .

كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية ، التي أدرك القديماء من هذه الحركات ، وهي نصف على الأربعين ، ترجع كلها إلى سبع أمراء .

وترجع السبع إلى — وفي نسخة « أو » — الثانية على اختلاف بين القدماء ، في عدد الحركات إلى الأمر — وفي نسخة « الأمير » — الأول سبحانه .

* * *

وهذه — وفي نسخة « وبهذه » — المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه ، سواء :

علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام ، أعني السماوية .
أو لم يعلم .

وكيف ارتباط وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - سائر الامرين ، بالأمر الأول .

فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها . أعني قديمة من غير علة ، ولا موحد . لازم عليها أن لا تأتمر - وفي نسخة « تأمرا » - لأمر - وفي نسخة بدون عبارة « لأمر » - واحد لها بالتسخير ، وأن لا تطيعه .

وكذلك حال الامرين مع الأمر الأول .

وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهناك نسبة بينها وبينه ، اقتضت لها السمع والطاعة .

وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها ، لافي عرض من أعراضها . كحال السيد مع عبيده ، بل في نفس وجودها ؛ فإنه ليس هناك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات - وفي نسخة « الذات » - تقوم بال العبودية .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[إِنْ كُلُّ مَنِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذي أطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى :

[وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية .

وأنت تعلم أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - إذا كان الأمر هكذا ، فإنه يجب - وفي نسخة بدون كلمة « يجب » - أن لا يكون خلقة هذه الأجسام ، ومبداً كونها . على نحو كون الأجسام التي ههنا .

وأن العقل الإنساني يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعرف بالوجود .

فمن رام أن يشبه الوجودين - وفي نسخة «الموجودين» - أحدهما بالآخر . وأن الفاعل لها - وفي نسخة «لهم» - فاعل بالنحو الذي توجد - وفي نسخة «تتجده» - الفاعلات ههنا - وفي نسخة بدون عبارة « وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذي توجد الفاعلات ههنا » - .

فهو شديد الغفلة ، عظيم الرلة ، كثير الوهلة .

* * *

فهذا هو أقصى ما تفهم به مذاهب القدماء .

في الأجرام السماوية .

وفي إثبات (١) الخالق لها .

وفي - وفي نسخة «في» - أنه ليس بجسم .

وإثبات - وفي نسخة «وفي إثبات» - ما دونه من الموجودات التي ليست - وفي نسخة بدون عبارة «ليست» - بآجسام ، واحدتها هي النفس .

وأما إثبات وجوده من - وفي نسخة «عن» - كونها محدثة على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها ، كما رام المتكلمون (٢) ، فعسير جلًا .

والمقدمات المستعملة في ذلك ، هي غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه .

(١) طريق إثبات وجود الله من وجهة نظر الفلسفة

(٢) ابن رشد ينتقد طريق إثبات وجود الله بواسطة حدوث العالم .

وسبعين - وفي نسخة « وسيبيين » - هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق - وفي نسخة « طريق » وفي أخرى « طرف » - اثبات وجود الله سبحانه وتعالى .

وإذ قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تقرر هذا ، فلترجم - وفي نسخة « فارجع » - إلى ذكر شيء شيء - وفي نسخة « شيء » مرة واحدة - مما يقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاه^(١) عن الفلاسفة : ونعرف - وفي نسخة « وتعريف » - مرتبته في - وفي نسخة « من » - الحق ، إذ كان ذلك هو المقصود الأول في هذا الكتاب .

* * *

[٨٥] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - راداً على الفلسفه :

قلنا : ما - وفي نسخة « إنما » - ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، أو حكاه الإنسان عن منام رأه ، لاستدل به على سوء مزاجه ، أو - وفي نسخة « و » - أورد جنسه في الفقهيات ، التي قصارى المطلب فيها - وفي نسخة « فيه » - تخمينات ، لقيل : إنها ترهات . لا تفيد غلة - وفي نسخة « غليات » - الظنون .

[٨٥] - قلت : لا يبعد أن يعرض مثل هذا :

للهجاء مع العلماء .

ولاجمهور - وفي نسخة « والجمهور » - مع الخواص .

(١) يلاحظ أن ابن رشد يعبر دائماً عما يقوله النزالي عن الفلسفه بعبارة (ما حكاه) وهذه العبارة ليست في دقة عبارة (ماقالته) .

كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات ، فإن الصناع – وفي نسخة « الصانع » وفي أخرى « الصانعين » – إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها .

هزيء – وفي نسخة « هذا » – بهم الحمهور . وظنوا أنهم مرسمين – وفي نسخة « مرسمون » – وهم في الحقيقة الذين يتزلون – وفي نسخة « يعتزلون » – متزلة .

المرسمين من العقلاء .

والجهال من العلماء .

وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن تتلو بها آراء العلماء وأهل النظر .

وقد كان الواجب « أعلية ». إذ ذكر هذه الأشياء ، أن يذكر الآراء التي – وفي نسخة « الذي » – حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقاييس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هو – وفي نسخة « هذا » – إبطالها .

* * *

[٨٦] – قال أبو حامد – وفي نسخة يدون عبارة « قال أبو حامد » – :
ومداخلن – وفي نسخة « وتداخلن » – الاعتراض على مثله – وفي نسخة « مثلها »
– لا تمحصر . ولكننا نورد وجوهها معلودة – وفي نسخة « ملحوظة » –

الأول

من هذان – وفي نسخة « الأول هو » – أنا نقول :
ادعيم أن أحد معاني الكثرة في المعقول الأول . أنه مكن الوجود .

(١) لون من ألوان اتهام ابن رشد للغزال .

فتقول :

كونه ممكّن الوجود ، عين وجوده ؟ أو غيره ؟
فإن كان عينه ، فلا ينشأ منه كثرة .

وإن كان غيره ، فهلا قلم :
في المبدأ الأول كثرة ؛ لأنّه .
موجود .

وهو مع ذلك :
واجب الوجود .

فوجوب — وفي نسخة « ووجوب » وفي أخرى بدون عبارة « فوجوب الوجوب » —
غير نفس الوجود .

. فليجز — وفي نسخة « فلنبحث ما يلزم » — صدور المخلفات منه — وفي
نسخة بدون عبارة « منه » — لهذه الكثرة .

وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود ، إلا الوجود — وفي نسخة بدون عبارة
« إلا الوجود » — فلا — وفي نسخة « ولا » وفي أخرى « قلنا فلا » — معنى لإمكان
الوجود إلا الوجود .

فإن قلم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكّناً ، فهو غيره .
فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد
دليل آخره . فليكن غيره .

وبالجملة : الوجود أمر عام ينقسم :
إلى واجب .
وإلى ممكّن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك — وفي نسخة « فكذا » —
الفصل الثاني . ولا فرق .

فإن قيل :

إمكـان الوجود له من ذاته

ووجودـه من غيره .

فكيف يـكون :

ما له من ذاته .

ومـالـه من غيره .

واحداً؟

قلنا : وكـيف يـكون وجـوب الـوجود هو — وـفي نـسـخـة بـدون كـلمـة « هو » — عـين الـوجود ؟ وـيعـكن أـن يـقـيـم وجـوب الـوجود ، ويـثـبـت الـوجود . والـواحدـالـحقـ من كـل وجـه ، هو الـذـى لا يـتـسـع لـلـفـقـ والإـلـاتـ ؛ إـذ لا يـعـكن أـن يـقـال :

مـوجـود ، وـليـس بـمـوجـود .

أـو وـاجـب الـوجود ، وـليـس بـوـاجـب الـوجود .

وـيمـكـن أـن يـقـال :

مـوجـود ، وـليـس بـوـاجـب الـوجود — وـفي نـسـخـة بـدون عـبـارـة « وـيعـكن أـن يـقـال : مـوجـود وـليـس بـوـاجـب الـوجود » — كـما يـعـكن أـن يـقـال :

مـوجـود ، وـليـس بـمـمـكـن الـوجود .

وـإنـما تـرـفـ الـوـحـدـة بـهـلـدا ، فـلا يـسـتـقـيم تـقـدير — وـفي نـسـخـة « تـقـرـير » — ذـلـك فـالـأـول ، إـنـصـبـع ما ذـكـرـوه — وـفي نـسـخـة « ذـكـرـكـوه » وـفي أـخـرـى « ذـكـرـنـاه » — من كـون — وـفي نـسـخـة « مـنـ أـنـ » — إـمـكـان الـوجود ، غـير الـوجود — وـفي نـسـخـة « الـمـوجـود » — المـمـكـن .

[٨٦] قـلت : أـمـا قولـه : إـنـ قـولـنـا فـالـشـيـء — وـفي نـسـخـة « الشـيـء » — أـنـه مـمـكـن الـوجود ، لـا يـخلـو :

إـمـا أـنـ يـكـون عـين الـوجود .

أو غيره ، أى معنى زائداً على الوجود .

فإن كان عينه ، فليس بثرة ، فلا معنى لقولهم :

إن ممكن الوجود هو الذى فيه كثرة .

وإن كان غيره ، لزمكم ذلك في واجب الوجود ، فيكون
واجب الوجود فيه ثرة ، وذلك خلاف ما يصفون ؛ فإنه كلام
غير صحيح .

* * *

وقد ترك قسماً ثالثاً :

وذلك أن واجب الوجود ، ليس هو معنى زائداً على الوجود
خارج النفس .

ولما هو حالة للموجود الواجب - وفي نسخة « خارج الواجب » -
الوجود ، ليست - وفي نسخة « ليس » - زائدة على ذاته ، وكأنها
راجعة إلى نفي العلة ، أعني أن - وفي نسخة « أن لا » - يكون
وجوده - وفي نسخة « وجود » - معلولاً - وفي نسخة « معلول » -
عن غيره .

فكأنه ما أثبت لغيره ، سلب عنه .

بمذلة قولنا في الموجود - وفي نسخة « الوجود » -:
إنه واحد .

وذلك أن الوحدة - وفي نسخة « أن الوجود » - ليست تفهم في
الموجود معنى زائداً على ذاته ، خارج النفس في الوجود .
مثل - وفي نسخة « مثال » - ما يفهم من قولنا :
موجود أبيض .

ولئما يفهم منه حالة عدمية ، وهى عدم الانقسام .
وكذلك واجب الوجود ، إنما يفهم من وجوب الوجود ، حالة
عدمية اقتصتها ذاته ، وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه ،
لا بغره .

وكذلك قولنا :

يمكن الوجود من ذاته ، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة
على الذات خارج النفس ، كما فهم من الممكن الحقيقى .
ولئما يفهم منه أن ذاته تقتضى أن لا يكون وجوده واجباً إلا
ـ وفي نسخة « لا » وفي أخرى « بل » ـ بعلة .

فهو يدل على ذات إذا سلب ـ وفي نسخة « سلبت » ـ عنه
علته ـ وفي نسخة بدون عبارة « علته » ـ لم يكن واجب الوجود
بذاته ، بل ـ وفي نسخة « قيل » ـ كان غير واجب الوجود ، أى
مسلوباً عنه صفة وجوب الوجود .

فكانه قال :

إن الواجب الوجود ـ وفي نسخة « واجب الوجود » ـ :
منه ما هو واجب لنفسه ـ وفي نسخة « بنفسه » ـ .
ومنه ما هو واجب لعلة .

والذى هو واجب لعلة ليس ـ وفي نسخة بدون عبارة « الذى
هو واجب لعلة ليس » ـ واجباً لنفسه .

فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولاً جوهرية ـ وفي
نسخة « لا جوهرية » ـ أى قاسمة للذات ، ولا زائدة على الذات .

ولأنما هي أحوال سلبية ، أو – وفي نسخة « و » – إضافية ،
مثل قولنا في الشيء :

إنه موجود .

فإنه ليس يدل على معنى زائد على – وفي نسخة « في » –
جوهره خارج النفس ، كقولنا :
في الشيء .

إنه مبيض – وفي نسخة « أبيض » –

ومن هنا – وفي نسخة « ومن هذا » – غلط^(١) ابن سينا ،
فظن أن الواحد معنى زائد على الذات .

وكذلك الوجود على الشيء ، في قولنا :
إن الشيء موجود .

وستأتي هذه المسألة .

وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا .
أعني قوله :

يمكن الوجود من ذاته ، واجب – وفي نسخة « وواجب » –
من غيره .

وذلك أن الإمكان هو – وفي نسخة « هي » – صفة في الشيء
غير الشيء الذي فيه الإمكان . فيقتضي ظاهر هذا اللفظ أن
يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين :
أحدهما : المتصف بالإمكان .

والثاني : المتصف بوجوب الوجود .

(١) آنما ابن رشد لاين سينا بالغلط .

فهي عبارة ردية .

ولكن إذا فهم منه المعنى الذي قلناه ، لم يلحق الشك الذي ألم به
إياه أبو حامد ، وإنما يبيّن عليه :

هل إذا فهم من المعلول الأول ، إمكان وجوده ، هل يقتضي
له أن يكون مركباً ؟
أم لا ؟ لأنه إن كانت الصفة إضافية — وفي نسخة «إضافة» —
لم تقتضي له التركيب .

وليس كل شيء يعقل فيه أحوال متغيرة ، يقتضي أن تكون
الأحوال صفات زائدة على ذاته ، خارج النفس ، فإن هذه
— وفي نسخة «هذا» — حال الإعدام ، حال الإضافات .
ولذلك لم ير قوم من القدماء أن يعدوا مقوله الإضافة في
الموجودات خارج النفس .
أعني العشر مقالات .

وأبو حامد يوجب في قوله — وفي نسخة بدون عبارة « قوله » — أن
كل ما كان له مفهوم زائد أنه يقتضي معنى زائداً — خارج النفس
بالفعل .

وهو غلط ، وقول سفسطائي .

وذلك بين من قوله :

[وبالجملة : الوجود — وفي نسخة «الموجود» — أمر عام ،
ينقسم :
إلى واجب .
إلى ممكن .]

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك – وفي نسخة «وكذلك» – الفصل الثاني ، لا فرق – وفي نسخة «ولا فرق» – .

فإن قسمة الوجود إلى :

ممكن .
وواجب .

ليس كقسمة الحيوان إلى :

ناطق .
وغير ناطق .

أو إلى :

مشاء .
واسباح :
وطائر .

لأن هذه أمور زائدة على الجنس ، توجب أنواعاً زائدة .

والحيوانية معنى مشترك لها .

وهذه الفصوص زائدة عليها .

* * *

وأما الممكن الذي قسم إليه ابن سينا الوجود ، فليس معنى خارج النفس بالفعل ، وهو – وفي نسخة «وهي» – عبارة ردية كما قلنا .

وذلك لأن الموجود الذي له علة في وجوده ، ليس له مفهوم من ذاته – وفي نسخة «من هذا» وفي أخرى «ذلك» – إلا العدم – وفي

نسخة «لعدم» — أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم ؛ إلا أن تكون طبيعته طبيعة .. وفي نسخة «من طبيعة» — الممكن الحقيقى — ولذلك كانت قسمة الموجود : إلى واجب الوجود .
ويمكن الوجود .

قسمة غير معروفة ، إذا لم يرد بالممكن ، الممكن الحقيقى وسيأتي بعد هذا .

* * *

وتحصيل — وفي نسخة «وتحصل» — هذا الموضع ، أن الموجود فإذا قسم : فإما أن ينقسم إلى فصول ذاتية .

أو أحوال إضافية .
أو أعراض زائدة على الذات .

فقسامته إلى فصول ذاتية تقتضى ولا بد تكثُر — وفي نسخة «تكثير» — الأفعال عنه .

وأما قسمته إلى أحوال إضافية ، أو عرضية ، فليس تقتضى تكثُر — وفي نسخة «تكثير» — أفعال مختلفة — وفي نسخة «الأفعال» — .

فإن ادعى مدع أن قسمته إلى صفات حالية تقتضى له أفعالا — وفي نسخة بزيادة «مختلفة» — .

فالمبدا الأول تصدر منه كثرة ضرورة — وفي نسخة «ضرورية» — ليس تحتاج إلى معلوم عنه ، هو مبدأ الكثرة .

وإن قال : إنه ليس تقتضي كثرة الصفات الحالية صدور

أفعال مختلفة ، فلأنه الصفات الحالية التي في المعلول الأول ، تقتضي عنه صدور أفعال مختلفة .

فوضع من وضع المعلول الأول ، على هذا ، أفضل .

* * *

وقوله :

[فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره ، واحداً؟]
وقد كان هذا الرجل زعم أن الإمكان ليس له وجود إلا في الأذهان ، فهلا يلزم - وفي نسخة «لزم» - هذا القول ، في هنا المكان - وفي نسخة «الإمكان» - ؟

وليس يمتنع في الذات الواحدة أن يلزمها التي والإثبات في أحواها ، من غير أن يلزم تكثير في تلك الذات ، كما منعه أبو حامد .

وإذا فهمت هذا ، قدرت أن تأتي بحل ما يقوله في هذا الفصل .

* * *

فإن قيل : يلزم على هذا - وفي نسخة بدون عبارة «على هذا» -
أن لا يكون تركيب .

لأنه يجب الوجود بذاته .

ولأنه يجب الوجود بغيره .

قلنا : أما وجوب الوجود بغيره ؛ فإن العقل يدرك فيه تركيباً من :
علة

وعلو .

فإن كان جسماً لزم أن يكون فيه .

اتحاد من جهة .

وكثرة من أخرى .

أعني الأجسام الغير - وفي نسخة بدون كلمة « الغير » -
الكافية الفاسدة . أعني :

اتحاداً بالفعل .

وكثرة بالقوة .

وإن كان - وفي نسخة « كانت » - غير جسم ، لم يدرك
العقل كثرة :

لا بالقوة .

ولا بالفعل .

بل اتحاداً - وفي نسخة « كان اتحاداً » - من جميع
الوجوه .

ولذلك يطلق القوم على هذا النوع من الموجودات أنها بسيطة
لأنهم يقولون في هذه الموجودات :

إن العلة فيها أبسط من المعلول .

ولذلك يرون أن الأول هو أبسطها ، لأن الأول لا يفهم منه
علة ومعلول أصلاً .

وما بعد الأول يفهم العقل فيه التركيب .

ولذلك كان الثاني عندهم أبسط من الثالث .

هكذا ينبغي أن يفهم مذهب القوم ، فيكون معنى .
العلة .
والعلول .

في هذه الموجودات ، كان فيها كثرة بالقوة - وفي نسخة
«قوة بالكثرة» - تظهر في المعلول .

أعني أن يصدر عنه معلولات كثيرة ، لافيه ، في وقت من الأوقات .
فإذا فهم هذا من قوله ، وسلم لهم ، لم يلحقهم الاعتراض
الذى ألحقهم أبو حامد .

وأما إذا فهم من قوله :
أن الثاني يعقل ذاته ،
ويعقل مبدأه .

فهو بما يعقل من ذاته ، يصدر عنه شيء .
وبما يعقل من مبدئه ، يصدر عنه شيء آخر .
لأنه ذو صورتين ، أو وجودين ، كما فهمه أبو حامد عنهم ،
فهو قول باطل ، لأنه لو كان ذلك كذلك .
كان مركباً من أكثر من صورة واحدة .

وكانت تكون تلك الصورة .
واحدة بالموضوع - وفي نسخة «الموضع» -
كثيرة بالحد .

كالحال في النفس .

لكن أكد هذا الظن بهم ما يزعمون من صدور بعضها
- وفي نسخة «بعضهم» - عن بعض .

وكأنهم أرادوا أن يفهموا الأمر هنالك بتشبيه ذلك بالفاعلات المحسوسة .

وبحق صارت العلوم الإلهية ، لما حشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه .

• • •

فقد تبين لك من هذا القول أن ما رام أبو حامد من - وفي نسخة بدون كلمة «من» - أن يلزمهم - وفي نسخة «يلازم» - الكثرة في واجب الوجود من أجل إزامهم إياها ، في ممكن الوجود ، أنه ليس بصحيح .

لأنه إن فهم من الإمكان ، الإمكان الحقيقى ، كان هناك تركيب ولا بد ، وإن كان ذلك مستحيلا على ما قلنا ، وستقوله ، بعد ، ولم - وفي نسخة «لم» - يلزم مثل ذلك في واجب الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « وإن كان ذلك مستحيلا ... واجب الوجود » - .

وان فهم من الإمكان معنى ذهنياً ، لم يلزم أن يكون ولا واحد منها مركباً - من هذه الجهة .

ولما يفهم منه التركيب من جهة ما هو علة - وفي نسخة « من علة » - ومعلول .

* * *

[٨٧] - قال أبو حامد :
الاعتراض الثاني - وفي نسخة « الاعتراض الثاني ». قال أبو حامد « وفي أخرى : قال : الاعتراض الثاني » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن تقول : أعقله - وفي نسخة « عقله » وفي أخرى « أعلاه » - مبدأه ، عين وجوده ؟
وعين علة نفسه ؟ أم غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره ، فهله الكثرة موجودة في الأول ؛ فإنه يعقل ذاته ، ويعقل - وفي نسخة « ولا يعقل » - غيره .

• • •

[٨٧] - قلت : الصحيح أن ما يعقل من مبدئه ، هو عين - وفي نسخة « غير » - ذاته .
وأنه في طبيعة المضاف .

وبذلك - وفي نسخة « وذلك » - نقص عن مرتبة الأول .
والأول في طبيعة الموجود بذاته .

والصحيح^(١) عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته ، لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - أمراً مضافاً ، وهو كونه مبدأ .

لكن ذاته عندهم هي جميع^(٢) العقول ، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها ، على ما سنت قوله بعد .

ولذلك ليس - وفي نسخة « يلزم من » - هذا القول للشناعات التي - وفي نسخة « الذي » - يلزمونها - وفي نسخة « يلزمها » - إياها - وفي نسخة « إياها » - .

• • *

(١) رأى الفلسفة في علم الله .

(٢) هل هذه وحدة الوجود .

[٨٨] — قال أبو حامد :

فإن زعموا أن عقله — وفي نسخة «علة» — ذاته ، عين ذاته .
ولا يعقل ذاته مالم يعقل أنه مبدأ لغيره ؛ فإن العقل يطابق المقول ، فيكون
راجحاً إلى ذاته .

[٨٨] — قلت هذا كلام مختلف ؛ فإن — وفي نسخة «بأن» — كونه
مبدأ ، هو معنى مضاد ، فلا يصح أن يكون عين ذاته .
ولو عقل كونه مبدأ ، لعقل ما هو له مبدأ — وفي نسخة بدون
عبارة «هو معنى ... له مبدأ» — على التحويل من الوجود الذي
هو عليه .

ولو كان ذلك كذلك ، لا ستكمл الأشرف بالأخس ؛
فإن المقول هو كمال العاقل — وفي نسخة «الفاعل» — عندهم ،
على ما يظهر في علوم العقل الإنساني .

* * *

[٨٩] — قال أبو حامد :

فتقول — وفي نسخة بدون عبارة «فتقول» — : والمعلول عقله ذاته ، عين
ذاته ؛ فإنه عقل بمحوره ، فيعقل نفسه .

والعقل ، والعاقل ، والمقول ، منه أيضاً واحد .
ثم إن — وفي نسخة «إذا» كان عقله — وفي نسخة بدون عبارة «ذاته عين ...
إذا كان عقله» — ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولاً لعلة ؛ فإنه كذلك .
والعقل يطابق المقول ، فيرجع الكل إلى ذاته .

فالكثرة إذن غير موجودة — وفي نسخة «فلا كثرة إذن» —
وإن كانت هذه كثرة ، فهي موجودة في الأول ، فليصدر — وفي نسخة
«فلا تصادر» — منه اختلافات .

[٨٩] — قلت : ما حكاه هنا عن الفلسفة في وجود الكثرة — وفي نسخة بزيادة « في العقول » — فقط ، دون المبدأ الأول ، هو كلام فاسد ، غير-جار — وفي نسخة « جائز » — على أصولهم ، فإنه لا كثرة في تلك العقول — وفي نسخة « ذلك العقول » — أصلاً عندهم .

وليس — وفي نسخة « ليست » — تتبادر عندهم من جهة البساطة والكثرة .

وإنما تتبادر من جهة العلة والمعلول .
والفرق .

بين عقل الأول ذاته .

وسائل العقول ذاتها عندهم .

أن العقل الأول ، يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لا معنى ما — وفي نسخة بدون كلمة « ما » — مضافاً إلى علة .

وسائل العقول تعقل من ذاتها معنى مضافاً إلى علتها — وفي نسخة « إلى ذاتها علتها » — فتدخلها الكثرة من هذه الجهة .

فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة ، إذ وفي نسخة « إذا » — كانت ليست في مرتبة واحدة من الأضافة إلى المبدأ الأول

ولا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذي به الأول بسيط ، لأن الأول معدود في الوجود بذاته ، وهي في الوجود المضاف .

وأما قوله :

[ثم إن - وفي نسخة «إذا» - كان عقله ذاته ، عين ذاته ،
فليعقل ذاته معلولة - وفي نسخة «معلولاً» - لعلة .
فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته .
فلا كثرة إذن .

وإن كانت هذه كثرة ، فهي موجودة - وفي نسخة «موجود» -
في الأول - وفي نسخة «في العقل الأول» - [.

فإنه ليس يلزم من كون العقل - وفي نسخة «العقل والعاقل» -
والمعقول ، في العقول المفارقة . معنى واحداً بعينه ، أن تكون
كلها - وفي نسخة «كأنها» - تتسوى في البساطة ، فإنهم يضعون
أن هذا المعنى ، تتفاصل فيه العقول ، بالأقل والأزيد .
وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول - وفي نسخة بدون
كلمة «الأول» - .

والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمه بنفسها .

وسائل العقول تعلم من ذواتها أنها قائمه به .

فلو كان العقل - وفي نسخة «العاقل» - والمعقول ، في واحد
واحد منها ، من الاتحاد ، في المرتبة الذي هو في الأول ،
ل كانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة - وفي نسخة
«الموجود» وفي أخرى «الموجودات» - بغيرها .

أو لكان - وفي نسخة «ل كانت» - العقل لا يطابق طبيعة
الشيء المعقول .

وذلك كله مستحيل عندهم .

وهذا الكلام – وفي نسخة « وهذا » وفي أخرى « وهذا الكلام عندهم » – كله والحواب ، هو جدل ، وإنما يمكن أن تتكلم في هذا كلاماً برهانياً ، مع قصور نظر في – وفي نسخة بدون كلمة « في » – الإنسان في هذه المعانى ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ما هو العقل .

ولا يعرف ما هو العقل – وفي نسخة بدون عبارة « ولا يعرف ما هو العقل » – حتى يعرف ما هي النفس .

ولا يعرف ما هي النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس .

فلا معنى للكلام في هذه المعانى ببادئ الرأى ، وبالمعارف العامة ، التي ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان في هذه المعانى ، قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهدى .

ولذلك صارت الأشعرية ، إذا حكت – وفي نسخة « حكمت » – آراء الفلسفه أنت في غاية الشتاعة والبعد ، من النظر الأول – وفي نسخة بدون كلمة « الأول » – الذي – وفي نسخة بدون كلمة « الذي » – للإنسان في الموجودات .

* * *

[٩٠] – قال أبو حامد :

ولنترك دعوى وحدانيته – وفي نسخة « وحدانية » – من كل وجه – وفي نسخة « واحد » – إن – وفي نسخة « إذا » – كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

[٩٠] قلت : - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - : إنهم إذا وضعوا أن الأول :
يعقل ذاته ،
ويعقل من ذاته أنه علة لغيره .

فلهم أن يتزلا أنه ليس واحداً من كل جهة ، إذ كان لم يتبيّن بعد أنه يعجب أن يكون واحداً من كل جهة .

وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين : ويتأولون - وفي نسخة « وينازلون » - أنه مذهب أرسطوطاليس .

* * *

[٩١] - قال أبو حامد :
فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته .
وعقله ذاته ، هو عين ذاته .
فالعقل ، والعاقل ، والمعقول ، واحد ، ولا يعقل غيره .
فابلوا : - وفي نسخة « والبلواب » - من وجهين :
أحدهما : - وفي نسخة بدون عبارة « من وجهين : أحدهما » - أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين ; ووزعموا أن الأول يعقل - وفي نسخة « يعلم » - نفسه ، مبدأً ليتضان ما يفيض منه .
ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً ، لا جزئياً .
إذا استقبحوا قول القائل :
المبدأ الأول لا يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - إلا عقل واحد .
ثم لا يعقل ما يصدر منه .
ومعلومه - وفي نسخة « ومعلوم » - وفي أخرى « ومعقوله » - عقل .

ويفيض منه عقل .

ونفس فلك .

ويحرم فلك — وفي نسخة بدون كلمة « فلك » —

ويعقل نفسه ، وملوأته الثلاث — وفي نسخة بدون كلمة « الثلاث » —

وعلته وبذاته لا يعقل إلا نفسه — وفي نسخة بدون عبارة « لا يعقل إلا نفسه » —

فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ما فاض منها إلا واحد .

وقد فاض من هذا ثلاثة أمور .

والأول ما عقل إلا نفسه .

وهذا عقل نفسه ،

ونفس المبدأ .

ونفس المعلولات .

ومن قنع أن يكون قوله في الله سبحانه وتعالى ، راجعاً إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقر من كل موجود — وفي نسخة « وجود » — يعقل نفسه ويعلمه — وفي نسخة بدون عبارة « ويعلمه » —

فإن ما يعلمه ويعقل نفسه أشرف منزلة — وفي نسخة بدون كلمة « منزلة » — منه ؛ إذ — وفي نسخة « إذا » — كان هو لا يعقل إلا نفسه — وفي نسخة بدون عبارة « إذ كان هو لا يعقل إلا نفسه » —

* * *

وقد — وفي نسخة « فقد » — انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة . وقربوا حاله — وفي نسخة « حالة الله » — تعالى من حال الميت الذي لا خبر له بما — وفي نسخة « بما » — يمرى في العالم .

إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزاغين عن سبيله ، والناكرين لطريق المدى ، المنكريين

لقوله :

(مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ) .

الظانين بالله ظن السوفة ، المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولي — وفي نسخة « تستوف » — على كنهها القوى — وفي نسخة « قوى » — البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها منسوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم .

فلا جرم اضطروا — وفي نسخة « لما اضطروا » — في — وفي نسخة « إلى » — الاعتراف بأن لباب — وفي نسخة « إلى الباب » — وفي أخرى « إلى إثبات » — معقولاتهم ، رجعت إلى ما لوحكت في — وفي نسخة « عن » — منام ، لتعجب منه .

• • •

[٩١] — قلت : إنه ينبغي للذى يريد أن يخوض فى هذه الأشياء أن يعلم أن — وفي نسخة بدون عبارة « يعلم أن » — كثيراً من الأمور التى تثبت — وفي نسخة « ثبتت » — وفي أخرى « تبيّنت » — فى العلوم النظرية : إذا عرضت على بادئ الرأى .

وإذا — وفي نسخة « إلى » — ما يعقله الجمهور من ذلك ، كانت بالإضافة إليهم ، شبيهة — وفي نسخة « تشبيهاً » — بما — وفي نسخة « ما » — يدرك النائم فى نومه ، كما قال .

وإن كثيراً من هذه ، ليس تلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هي معقوله عند الجمهور يقنعون — وفي نسخة « يعشقون » — بها في أمثال هذه المعانى .

بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع — وفي نسخة « اتباع » — وإنما سببها أن يحصل بها اليقين ، لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين .

مثال ذلك : أنه لو قيل للجمهور .

ولن هو أرفع رتبة في الكلام منهم .

إن الشمس التي تظهر لعين في قدر قدم ; هي – وفي نسخة بدون كلمة « هي » – نحو مائة وسبعين – وفي نسخة « وستين » وفي أخرى « وستة وستين » – ضعفها من الأرض .

لقالوا : هذا من المستحيل ، ولكن من يتخيل – وفي نسخة « تخيل » وفي أخرى « متخيل » – ذلك عندهم ، كالنائم .

ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى ، بخدمات يقع لهم التصديق بها ، من قرب ، في زمان يسير .

بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان ، لمن سلك طريق البرهان .

وإذا كان هذا موجوداً في مطالب – وفي نسخة « مطلب » – الأمور الهندسية ، وبالحملة في التعالية – وفي نسخة « التعالية » وفي أخرى « التعليمية » – فأحرى أن يكون ذلك موجوداً في العلوم الإلهية .

أعني ما إذا صرخ به للجمهور – وفي نسخة « الجمهور » – كان شيئاً وقيحاً في بادئ الرأي .
وشيئاً بالأحلام .

إذ ليس يوجد في هذا النوع من المعرف مقدمات محمودة ، يتأنى من قبلها ، الإقناع فيها ، للعقل الذي في بادئ الرأي أعني عقل الجمهور ؛ فإنه يشبه أن يكون ما يظهر – وفي نسخة « يظهره » – بآخره للعقل هو عنده مين – وفي نسخة « فـ » – قبيل المستحيل في أول أمره .

وليس يعرض هذا في الأمور العلمية . بل وفي العملية ، ولذلك

لو قدرنا أن صناعة - وفي نسخة «صنعة» - من الصنائع ، قد دثت ؛ ثم توهם وجودها ، لكان في بادئ الرأي من المستحيل . ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك ليست بإنسانية .

بعضهم ينسبها إلى الجن .

وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء .

حتى لقدرعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة^(١) هو وجود هذه الصنائع .

* * *

وإذا كان هذا ، هكذا ، فينبغي لمن آثر طلب الحق ، إذا وجد قولًا شنيعًا ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة ، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل .

وأن يطلبه من الطريق الذي زعم - وفي نسخة «يزعم» - المدعى له أنه يوقف منها عليه ، ويستعمل في تعلم ذلك - وفي نسخة بدون كلمة «ذلك» - من طول الزمان ، والترتيب - في نسخة «والذى يثبت» - ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم .

* * *

وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أخرى أن يكون موجوداً ، وبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي .

(١) أقوى دليل على وجود النبوة عند ابن حزم .

وإذا كان هذا هكذا . فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما قد وقعت فيسائر المسائل .

والدليل نافع مباح فيسائر العلوم .
ومحرم في هذا العلم .

ولذلك لـأ أكثر الناظرين في هذا العلم إلى – وفي نسخة بدون
كلمة « إلى » – أن هذا كله من باب التكثيف في الجوهر الذي
– وفي نسخة « الجوهر الذي » في أخرى « الجوهر التي » – لا تكثيفه
العقل – وفي نسخة « العقل » – لأنـه لـو كـيـفـتـه – وفي نسخة
« كـيـفـه » – لـكـانـ .

العقل الأزلي – في نسخة « الأول » – .
والكائن الفاسد .
واحداً .

وإذا كان هذا هكذا ، فالله يأخذ الحق – وفي نسخة
« العقل » – من تكلم في هذه الأشياء الكلام العام ، ويجادل في الله
بغير علم .

ولذلك – وفي نسخة « ولذلك » وفي أخرى « ولا » – يظن أن
الفلسفـةـ فيـ غـاـيـةـ الـضـعـفـ فيـ هـذـهـ الـعـلـومـ .

ولذلك يقول أبو حامد إن علومهم الإلهية ، هي ظنية .

* * *

ولكن على كل حال – وفي نسخة « على حال » – فنحن – وفي
نسخة « فتحقق » – نروم أن نبين من أمور محمودة ، ومقدمات
معلومة ، إن كانت ليست برهانية .

ولم - وفي نسخة « وإن لم » - نك نستجيز ذلك إلا لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة ، والله - وفي نسخة « فالله » وفي أخرى « والإلهية » - سائله وحسبيه - وفي نسخة « وحسبيه » - .

وأما نحن فإننا نبين الأمور - وفي نسخة « بأمور » - التي حرّكت الفلسفه إلى اعتقاد هذه الأشياء في المبدأ الأول ، وسائر الموجودات .

ومقدار ما انتهت إليه من ذلك ، العقول الإنسانية .
والشكوك الواقعة في ذلك .

ونبين أيضاً الطريق إلى حرّكت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حرّكتهم إليه من الاعتقاد في المبدأ الأول .
وفي سائر الموجودات .

والشكوك الداخلة عليهم في ذلك .

ومقدار ما انتهت إليه - وفي نسخة بدون عبارة « من ذلك العقول ... انتهت إليه » - حكمهم .

ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقين .

ويعمل في ذلك كله على ما وفقه الله تعالى إليه

* * *

فنتقول - وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » - : أما - وفي نسخة « فأما » - الفلسفه ، فإنهما طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم - وفي نسخة « بعلومهم » - لا مستندين - وفي نسخة « لالسيدين » - إلى

قول من يدعوهم إلى قبول قوله ، من غير برهان ، بل ربما خالفوا –
وفي نسخة « خالف » – الأمور المحسوسة .

وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضررين :
متنفسة .

وغير متنفسة – وفي نسخة « منفحة » – .

ووجدوا جميع هذه – وفي نسخة « هذا » – يكون « – وفي
وفي نسخة « لكون » وفي أخرى « الكون » – المتكون منها – وفي
نسخة « عنها » – متكوناً بشيء سموه صورة .

وهو المعنى الذي به صار موجوداً ، بعد أن كان معادماً .

ومن شيء سموه مادة .

وهو الذي منه تكون .

وذلك أنهم ألقوا كل ما يتكون هنا ، إنما يتكون – وفي
نسخة بزيادة « بشيء سموه صورة » – من موجود غيره .
فسموا هذا مادة .

ووجدوه أيضاً يتكون عن – وفي نسخة « عين » – شيء .

فسموه فاعلاً .

ومن أجل شيء .

سموه – وفي نسخة بزيادة « أيضاً » – غاية .

فأثبتوها – وفي نسخة « وأثبتوها » – :

أسباباً أربعة .

ووجدوا الشيء الذي يتكون به المكون :

أعني صورة الشيء

والشيء الذي عنه يتكون :

وهو الفاعل القريب له

واحداً :

إما بال النوع .

وإما بالجنس .

أما ما - وفي نسخة « أما » - بال النوع ، فمثل :

أن الإنسان يلد - وفي نسخة « يولد » - إنساناً .

والقرص فرساً .

وأما ما - وفي نسخة « وأما » - بالجنس ، فمثل :

تولد البغل ، عن : الفرس والحمار .

* * *

ولَا كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية ، أدخلوا
سبباً فاعلاً - وفي نسخة « أسباباً فاعلاً » - أولاً - وفي نسخة « أول » -
باقياً .

ففهم من قال : هذا السبب الذي بهذه الصفة ، هو الأجرام
السماوية .

ونفهم من جعله مبدأ مفارقاً مع - وفي نسخة « من » -
الأجرام السماوية .

ونفهم من - وفي نسخة « ومن » - جعل هذا المبدأ هو - وفي
نسخة بدون كلمة « هو » - المبدأ الأول .

ومنهم من جعله — وفي نسخة بزيادة « عقلاً » — دونه ، واكتفوا — وفي نسخة بزيادة « به » — في تكون — وفي نسخة « في كون » — وفي أخرى « في مبادئ » — الأجرام البسيطة — وفي نسخة بدون كلمة « البسيطة » وفي أخرى « السماوية » — بالسموات — وفي نسخة بدون كلمة « السموات » — ومبادئ الأجرام — وفي نسخة بزيادة « السماوية » — .

لأنه وجب عندهم أيضاً أن يجعلوا لها أيضاً سبيلاً فاعلاً .
وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضًا — وفي نسخة « المكونة بعضها من بعض » — المتنفسة .

فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر .
وهو معطى النفس ، ومعطى الصورة والحكمة — وفي نسخة « الصورة والحركة » — التي تظهر في الموجودات .

وهو الذي يسميه « جالينوس »
القوة المضورة .

وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة — وفي نسخة « القوى » — هي — وفي نسخة بدون كلمة « هي » — مبدأ مفارقاً .

بعض — وفي نسخة « بعضهم » — جعله عقلاً
وبعض جعله نفساً .

وبعض جعله الحرم السماوي .
وبعضه جعله الأول .

وسمى — وفي نسخة « ويسمى » — جالينوس هذه القوة الخالق .

وشك :

هل هي الإله ، أو غيره ؟

هذا في الحيوان ، وفي النبات المتناسل - وفي نسخة «المتناسل» -
وأما في غير ذلك من النبات ، ومن الحيوان الغير المتناسل ،
فإنه ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر .
فهذا مقدار ما انتهى إليه فحصهم عن الموجودات التي دون
السماء - وفي نسخة «الساواى» - .

* * *

وفحصوا أيضاً عن السموات ، بعد ما اتفقوا أنها مبادئ
الأجرام المحسوسة ، فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هي مبادئ
الأجرام المحسوسة المتغيرة التي ههنا .
ومبادئ الأنواع :

إما مفردة .
وإما مع مبدأ مفارق .

* * *

ولما فبحصوا عن الأجرام السماوية ، ظهر لهم أنها غير متكونة
بالمعنى الذي به هذه الأشياء كائنة فاسدة .

أعني - وفي نسخة «يعنى» - ما دون الأجرام السماوية .
وذلك أن المكون لها هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من
هذا العالم المحسوس ، وأنه لا يتم تكونه - وفي نسخة «كونه» - إلا
من حيث - وفي نسخة «من شىء» - هو جزء .

وذلك أن المكون منها إنما يتكون .
من شىء .

عن - وفي نسخة «وعن» - شىء .

وبشيء - وفي نسخة «ولشيء» وفي أخرى «وبشيء ولشيء»
وفي مكان وزمان .

وألفوا الأجرام السماوية شرطاً في تكوينها ، من قبل أنها أسباب
فاعلة بعيدة .

فلو كانت الأجرام السماوية - وفي نسخة بدون عبارة «شرطاً
... السماوية» - مكونة مثل هذا التكون ، لكان هننا
 أجسام أقدم منها هي شرط في تكوينها حتى تكون هي جزءاً من عالم
 آخر فيكون هننا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام .
 وإن كانت أيضاً تلك مكونة ، لزم أن يكون قبلها أجسام
 سماوية آخر .

ويمر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» .

* * *

فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر ، وبأنحاء كثيرة
هذا أقربها :

أن الأجرام السماوية غير مكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به
هذه مكونة وفاسدة .

لأن التكون ليس له - وفي نسخة بدون عبارة «له» - حد
 - وفي نسخة «جزء» - ولا رسم - وفي نسخة بدون عبارة «ولا رسم» -
 ولا شرح ولا مفهوم غير هذا .

ظهر لهم أن هذه أيضاً :

أعني الأجسام السماوية .

لما مبادئ تتحرك بها وعنها .

* * *

ولَا - وفي نسخة «فلما» - فبحصوا عن مبادىء هذه ، ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئها المحركة لها موجودات ليست بألجام ولا قوى في أجسام .

أما كون مبادئها - وفي نسخة - بدون عبارة «المحركة لها ... مبادئها» - ليس بألجام ؛ فلأنها - وفي نسخة «فإنها» - مبادىء أول للأجسام الخبيطة بالعالم .

وأما كونها ليست قوى في أجسام الأجسام - وفي نسخة «لأن الأجسام» وفي أخرى «ف لأن الأجسام» - وفي رابعة «أعني أنها ليست قوى في أجسام أن تكون الأجسام» - شرط في وجودها ، كالحال في المبادىء المركبة هبنا للحيوانات - وفي نسخة «للحيوان» - فلأن - وفي نسخة «لأن» - كل قوة في جسم عندهم ، هي متناهية ؛ إذ - وفي نسخة «إذا» - كانت منقسمة بانقسام الجسم .

وكل جسم هو بهذه الصفة ، فهو كائن فاسد .

أعني مركباً - وفي نسخة «مركب» - من هيول وصورة .

هيولي - وفي نسخة «المهيولي» - شرط في وجود الصورة .

وأيضاً لو كانت مبادئها ، على نحو مبادىء هذه لكانـت الأجرام السماوية ، مثل هذه ، فكانت تحتاج إلى أجرام آخر أقدم منها .

* * *

ولَا تقرر لهم وجود مبادىء بهذه الصفة .

أعني ليست أجساماً ، ولا قوى في جسم - وفي نسخة «أجسام» - .

وكان قد – وفي نسخة بدون كلمة «قد» – تقرر لهم من أمر العقل الإنساني ، أن :

للصورة – وفي نسخة «للاصور» – وجودين :

وجود معقول ، إذا تجردت من الهيولي .

وجود محسوس ، إذا كانت في هيولي .

مثال ذلك : أن – وفي نسخة بدون كلمة «أن» – الحجر له صورة جمادية – وفي نسخة «مادية» – وهي في الهيولي خارج النفس.

وصورة هي إدراك وعقل – وفي نسخة «و فعل» – وهي المبردة من الهيولي في النفس .

وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة – وفي نسخة «المفارقات» – بإطلاق ، عقولاً محضة .

لأنه إذا كان عقلاً بما – وفي نسخة «ما» – هو مفارق لغره ، فما – وفي نسخة «فيما» – هو مفارق بإطلاق أخرى أن يكون عقلاً .

وكذلك وجوب عندهم أن يكون ما تعلقه بهذه العقول ، هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم ، كحال الحال في العقل الإنساني ، إذ – في نسخة «إذا» – كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات ، من حيث هي في غير هيولي :

فصح عندهم من قبل هذا أن للموجودات وجودين :

وجود محسوس .

وجود معقول .

وأن نسبة الوجود – وفي نسخة « وجود » – المحسوس من الوجود
– وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » – المعقول ، هي نسبة المصنوعات
– وفي نسخة « للمصنوعات » – من علوم الصانع .

واعتقدوا لمكان هذا :

أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ .

وأن تدبيرها لما هبنا من الموجودات إنما هو من قبيل أنها
ذوات نفوس .

ولما – وفي نسخة « فلما » – قايسوا .

بين هذه العقول المفارقة .

وبين العقل الإنساني .

رأوا أن هذه العقول ، أشرف من العقل الإنساني ، وإن كانت
تشترك مع العقل الإنساني ، في أن معقولاتها – وفي نسخة
« معلولاتها » – هي صور الموجودات .

وأن صورة واحد واحد منها . هو ما يدركه هو من صور
الموجودات ونظمها .

كما أن العقل الإنساني – وفي نسخة بدون كلمة « الإنساني » –
إنما – وفي نسخة بدون كلمة « إنما » – هو ما – وفي نسخة بدون
كلمة « ما » – يدركه – وفي نسخة « يدرك » – من صور الموجودات
ونظمها – وفي نسخة « من الموجات : صورها ونظمها » –

لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني ،
إذ – وفي نسخة « إن » – كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل
الشيء الموجود بصورته .

وأما تلك - وفي نسخة بدون كلمة «تلك» - فمعقولاتها - وفي نسخة « فعلولاتها » - هي العلة في صور الموجودات .

وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات إنما هو - وفي نسخة « هي » - شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة .

وأما الترتيب الذي في العقل الذي - وفي نسخة « العقل الإنساني » - فيينا - وفي نسخة « فيها » - فإنما هو تابع - وفي نسخة « هي نافع » - لما - وفي نسخة « بما » - يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها .

ولذلك كان ناقصاً جدًا ، لأن كثيراً من الترتيب والنظام الذي في الموجودات ، لا يدركه العقل - وفي نسخة « ندركه بالعقل » - الذي فينا .

* * *

فإذا كان ذلك كذلك ، فلصور الموجودات المحسوسة - وفي نسخة « المحسosات » - مراتب في الوجود : أحسنها وجودها في المواد .

ثم وجودها في العقل الإنساني أشرف من وجودها في المواد ، ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الإنساني .

ثم لها أيضاً في تلك العقول مراتب متباينة في الوجود ، بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها

* * *

وَلَا نَظَرُوا أَيْضًا إِلَى الْحَرَمِ السَّمَاوِيِّ ، وَرَأُوا الْحَقِيقَةَ . وَفِي نَسْخَةِ « وَرَأُوا أَنَّهُ » - جَسْمًا وَاحِدًا شَبِيهًًا بِالْحَيْوَانِ الْوَاحِدِ .

لَهُ حَرْكَةٌ وَاحِدَةٌ كُلِّيَّةٌ ، شَبِيهَةٌ بِحَرْكَةِ الْحَيْوَانِ الْكُلِّيَّةِ .

وَهِيَ بِنَقْلِهِ بِجَمِيعِ . وَفِي نَسْخَةِ « بِجَمِيعِ » - جَسْدَهُ .

وَهَذِهِ الْحَرْكَةُ هِيَ الْحَرْكَةُ الْيَوْمِيَّةُ .

وَرَأُوا أَنَّ سَائِرَ الْأَجْرَامَ - وَفِي نَسْخَةِ « الْأَجْسَامِ » - السَّمَاوِيَّةُ ، وَحَرْكَاتَهَا - وَفِي نَسْخَةِ « حَرْكَاتِهَا » وَفِي أُخْرَى « حَرْكَتَهَا » - الْحَزِئِيَّةُ ، شَبِيهَةٌ بِأَعْصَابِ الْحَيْوَانِ الْوَاحِدِ - وَفِي نَسْخَةِ بِدُونِ كُلِّمَةِ « الْوَاحِدِ » - الْحَزِئِيَّةُ ، وَحَرْكَاتَهَا - وَفِي نَسْخَةِ « وَحْرَكَاتِهِ » - الْحَزِئِيَّةُ .

فَاعْتَقَدوْ لِمَكَانِ ارْتِبَاطِ هَذِهِ الْأَجْسَامِ بَعْضُهَا بَعْضٍ .

وَرِجْوَعُهَا إِلَى جَسْمٍ وَاحِدٍ .

وَغَایَةٌ وَاحِدَةٌ .

وَتَعَاوَنُهَا عَلَى فَعْلِ وَاحِدٍ ، وَهُوَ - وَفِي نَسْخَةِ « هُوَ » وَفِي أُخْرَى « هَذَا » - الْعَالَمُ - وَفِي نَسْخَةِ « تَدْبِيرِ الْعَالَمِ » - بِأَسْرِهِ .

أَنَّهَا تَرْجِعُ إِلَى مَبْدَأٍ - وَفِي نَسْخَةِ « مَبْدَأً » وَفِي أُخْرَى « إِلَى الْمَبْدَأِ » -

وَاحِدٌ ، كَالْحَالِ فِي الصِّنَاعَةِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي تَؤْمِنُ مُصْنَوعَهُ وَاحِدَّاً ، فَإِنَّهَا تَرْجِعُ إِلَى صِنَاعَةٍ وَاحِدَةٍ رَئِيسَةٍ - وَفِي نَسْخَةِ « رَئِيسِيَّةً » - .

فَاعْتَقَدوْ لِمَكَانِ هَذَا :

أَنَّ تَلْكَ الْمَبَادِئَ الْمُفَارَقَةَ ، تَرْجِعُ إِلَى مَبْدَأٍ وَاحِدٍ مُفَارَقَ ، هُوَ لِلْسَّبِبِ فِي جَمِيعِهَا .

وَأَنَّ الصُّورَ - وَفِي نَسْخَةِ « الصُّورَةِ » - الَّتِي فِي - وَفِي نَسْخَةِ

« مِنْ » - هَذَا الْمَبْدَأُ ، وَالنَّظَامُ وَالرَّتِيبُ الَّذِي فِيهِ هُوَ

أفضل الوجودات - وفي نسخة «الموجودات» - التي للصور ، وال النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات .

وأن هذا النظام والترتيب ، هو السبب في سائر النظمات والترتيبيات التي - وفي نسخة «الذى» - فيما دونه - وفي نسخة «يصادونه» - .

وأن العقول تتفاصل في ذلك بحسب حالها منه . في القرب والبعد .

* * *

وال الأول عندهم لا يعقل إلا ذاته .

وهو بعقله - وفي نسخة «بتعقله» - ذاته يعقل جميع الموجودات .

بأفضل وجود .

وأفضل ترتيب .

وأفضل نظام .

وما دونه فجوهره ، إنما هو بحسب ما يعقله من الصور ، والترتيب ، والنظام ، الذي في العقل الأول .

وأن تفاصيلها إنما هو في تفاصيلها في هذا المعنى .

ولزم على هذا عندهم ، أن لا يكون الأقل شرفاً يعقل من الأشرف ، ما يعقل الأشرف من نفسه .

ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته .

أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منها .

من الموجودات في مرتبة واحدة .

لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكانا متolidين ، ولم يكونوا متعددين .

فن هذه الجهة قالوا :

إن الأول لا يعقل إلا ذاته .

وإن الذي يليه إنما يعقل الأول ، ولا يعقل ما دونه ، لأنه معلول ، ولو عقله لعاد المعلول علة .

واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته ، فهو علة لجميع الموجودات .

وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه :
فنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل .
أعني بتأليفيتها — وفي نسخة « بتعليقها » — .
ومنه ما هو علة لذاته ، وهو العقل الإنساني بجملته .

* * *

فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء .
والأشياء التي حرّكهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم .
فإذا تأملت : فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التي حرّكت
المتكلمين من أهل الملة — وفي نسخة « أهل المائة » وفي أخرى
« أهل تلك الملة » — .
أعني المعزلة أولاً .
والأشعرية ثانياً .

إلى أن اعتقدوا في المبدأ الأول ما اعتقدوه .

أعني أنهم اعتقدوا أن هنالك ذاتاً غير جسمانية ، ولا هي في
— وفي نسخة « ولا في » وفي نسخة بدون « ولا هي » — جسم ، حية ،
عاملة ، مريدة ، قادرة ، متكلمة ، شميمية ، بصيرة .
إلا أن الأشعرية دون المعزلة اعتقدوا أن هذه — وفي نسخة

« المعتزلة وأن هذه » - الذات هي :
الفاعلة لجميع - وفي نسخة « بجميع » - الموجودات .
بلا واسطة .

والعالمة لها بعلم غير متناه . إذ كانت الموجودات غير متناهية .
ونفوا العلل التي هنها .

وأن هذه الذات - وفي نسخة بدون كلمة « الذات » - الحية ،
العلامة ، المريدة ، السمعية - وفي نسخة « السامعة » وفي أخرى
« السمعية » - البصيرة القادرة المتكلمة ، موجودة مع كل شيء ،
وفي كل شيء .
أعني متصلة به اتصال وجود .

وهذا الوضع - وفي نسخة « الظن » - يظن به أنه تلحقه
شناعات .

وذلك أن ما هذا صفتة من الموجودات ، فهو ضرورة من
جنس النفس ؛ لأن النفس هي ذات ليست - وفي نسخة « ليس » -
بجسم ، حية ، عاملة ، قادرة ، مريدة ، وفي نسخة بدون كلمة
« مريدة » - سمعية ، بصيرة ، متكلمة .
فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كليه مفارقة للمادة ،
من حيث لم يشعروا .

* * *

و سنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع :
وأظهرها ، على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - القول
بالصفات ، أن يكون هنا ذات مركبة قديمة .

فيكون هنا تركيب قديم - وفي نسخة بدون كلمة «قدم» - وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب محدث ، لأنه عرض .

وكل عرض عندهم محدث .
ووضعوا مع - وفي نسخة «ما» - هذا - وفي نسخة بزيادة «في» - جميع الموجودات أفعالاً جائزة .

ولم يروا أن فيها ترتيباً ، ولا نظاماً ، ولا حكمة ، اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقادوا - وفي نسخة «يعتقدوا» - أن كل موجود ، فيمكن أن يكون بخلاف ما هو - وفي نسخة بدون كلمة «هو» - عليه .

وهذا يلزمهم في العقل ضرورة .
وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها - وفي نسخة «يشهون» - بها المطبوعات - وفي نسخة «بالمطبوعات» - نظاماً وترتيباً .

وهذا يسمى حكمة .
ويسمون الصانع حكيمًا .

* * *

والذى اقتنعوا به في - وفي نسخة بدون كلمة «في» وفي أخرى «في أن» - الكل مثل هذا المبدأ هو - وفي نسخة «وهو» - أنهم شبهوا الأفعال الطبيعية - وفي نسخة «الطبيعة» - بالأفعال الإرادية ، فقالوا :

كل فعل بما هو - وفي نسخة «هو في» - فعل ، فهو صادر عن فاعل مرید قادر - وفي نسخة بدون كلمة « قادر» - مختار - وفي نسخة بدون كلمة «مختار» - حي ، عالم .

وأن طبيعة الفعل - بما هو فعل - تقتضي هذا .

وأقنعوا في هذا بأن قالوا :

ما سوى الحى فهو جماد ، وميت .

والمليت لا يصدر عنه فعل .

فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل .

فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية .

ونفوا مع ذلك أن يكون للأشياء الحية ، في الشاهد ، أفعال .

وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحى - وفي نسخة بزيادة «الذى» - في الشاهد ، - وفي نسخة بزيادة «أفعالاً» - وفي أخرى بزيادة «أفعال» - وإنما فاعلها - وفي نسخة «فعلها» - الحى الذى في الغائب .

فلزهم - وفي نسخة بدون عبارة «فلزهم» - أن لا يكون في الشاهد حياة ؛ لأن الحياة إنما تثبت للشاهد - وفي نسخة «الشاهد» - من أفعاله .

وأيضاً ، فمن أين ؟ ليت شعرى ؟ ! - وفي نسخة «فليت شعرى ؟ ! من أين ؟ ! » - حصل لهم هذا الحكم على الغائب ؟ والطريق الذى سلكوه - وفي نسخة «سلكوا» - في إثبات هذا للصانع ، هو أن وضعوا أن الحديث له محدث .

وأن هذا لا يبرئ إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» - .

فيستمر - وفي نسخة «فيمر» - الأمر ضرورة - وفي نسخة بدون كلمة «ضرورة» - إلى محدث قدم .

وهذا صحيح . لكن ليس بيّن - وفي نسخة «يتبين» - من هذا أن هذا القديم ليس هو جسماً .

فلذلك يحتاج أن - وفي نسخة «إلى أن» - يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قدِيمًا ، فتلحقهم شكوك كثيرة .

* * *

وليس يمكن في ذلك بيانهم .

أن العالم - وفي نسخة «للعالم» - محدث - وفي نسخة «يحدث» - إذ قد - وفي نسخة بدون كلمة «قد» - يمكن أن يقال :

إن المحدث له هو - وفي نسخة بدون كلمة «هو» - جسم قديم ليس فيه شيء من الأعراض التي استدللتم - وفي نسخة «استدلوا» - منها على أن السمات محدثة ، لا من الدورات ، ولا من غير ذلك .

مع أنكم - وفي نسخة «أنهم» - تضعون مركبًا قدِيمًا .

ولا وضعوا : أن الجسم الساوى مكون - وفي نسخة «يكون» - ووضعوه على غير الصفة التي تفهم من الكون في الشاهد ، وهو أن يكون :

من شيء .

وفي زمان ، ومكان .

وفي صفة من الصفات .

لا في كليته ، فإنه - وفي نسخة «لأنه» - ليس في الشاهد جسم يتكون - وفي نسخة «مكون» - من لاجسم .
ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد .

وذلك أن الفاعل الذي في الشاهد ، إنما فعله أن – وفي نسخة بدون عبارة «الفاعل له كالفاعل . . . إنما فعله أن» – يغير الموجود من صفة إلى صفة ،

لأن يغير العدم إلى الوجود ، بل يحوله .
أعني الموجود .

إلى الصورة والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشيء ، من موجود ما ، إلى موجود ما مخالف – وفي نسخة «يختلف» – له .
في الجوهر ، والحد ، والاسم ، والفعل .
كما قال الله تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً . فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً] الآية .

ولذلك – وفي نسخة «وكذلك» – كان القدماء يرون أن الموجود بإطلاق ، لا يتكون ولا يفسد .

فلذلك إذا سلم لهم :
أن السموات محدثة .

لم يقدروا أن يبينوا أنها أول المحدثات ، وهو ظاهر ما – وفي نسخة «ما» – الكتاب العزيز ، في غير ما آية ، مثل – وفي نسخة «آية في» – قوله تعالى :

[أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ ، وَالْأَرْضَ ، كَانَتَا رَتْنًا] الآية .

وقوله سبحانه : [وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ] .

وقوله سبحانه وتعالى :

[ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ] .
• • •

وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المكون وصورته ، إن اعتقدوا .
أن له مادة .

أو يفعله بجملته ، إن اعتقدوا :
أنه بسيط .

كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ .
• • •

وإن كان ذلك كذلك ، فهذا النوع من الفاعل ، إنما يغير
العدم إلى الوجود ، عند الكون :

أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو .
عندهم إسطقنس الأجسام .
— وفي نسخة « للأجسام » — .

أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد .
أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ .
وبين أنه لا ينقلب الصد إلى ضده ، فإنه لا يعود .
نفس العدم وجوداً .

ولا نفس الحرارة برودة .

ولكن المعدوم هو الذي يعود موجوداً ،
والحار — وفي نسخة « أو الحار » — بارداً .
والبارد حاراً .

ولذلك قالت - وفي نسخة « قال » - المعتزلة :
 إن العدم - وفي نسخة « المعدوم » - ذات ما .
 إلا أنهم - وفي نسخة « لأنهم » - جعلوا هذه الذات متعالية
 - وفي نسخة « متغيرة » - من صفة الوجود ، قبل كون العالم .

* * *

والآقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها .
 أنه - وفي نسخة « أن » - لا يكون شيء من شيء .
 هي آقاويل غير صحيحة .
 وأقنعوا أنهم قالوا :
 لو كان شيء عن شيء ، لمر الأمر إلى غير نهاية - وفي
 نسخة « النهاية » - .
 والجواب : أن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة ؛
 لأنه يوجد وجود - وفي نسخة بدون الكلمة « وجود » - ما لا نهاية له
 - وفي نسخة بدون عبارة « له » - بالفعل .
 وأما - وفي نسخة « وكان » وفي أخرى « وإنما » - دوراً فليس

يمتنع .
 مثل أن يكون :
 من الهواء نار .
 ومن النار هواء .
 إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - والموضوع أزلياً - وفي
 نسخة « أزلي » - .
 فإن معتمدهم - وفي نسخة « معتقدهم » - في حدوث الكل ،
 هو :

أن ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .

والكل الموضوع ؛ للحوادث لا يخلو عن الحوادث - وفي نسخة «الحدوث» - .

فهو حادث - وفي نسخة بدون عبارة «والكل... حادث» - . وأحد ما - وفي نسخة «وما» - يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال .

إذا سلمت لهم هذه المقدمة هو :

أنهم لم يطردوا الحكم ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد . هو حادث ، على أنه حادث من شيء ، لا من لا شيء .

وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء .

وأيضاً فإن هذا الموضوع عند الفلاسفة .
وهو الذي يسمونه المادة الأولى .

ليس يخلو عن الجسمية .
والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة .
والمقدمة القائلة :

إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث

ليست صحيحة ، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه .
وأما مالا يخلو عن حوادث ، هي واحدة بالجنس ، ليس لها أول ، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً .
ولهذا - وفي نسخة «ولذلك» - لما شعر بهذا المتكلمون - من الأشعرية - أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية ، وهذا - أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها^(١) .

(١) نقد دليل المتكلمين على وجود الله .

أى لا أول لها ولا آخر .
وذلك هو واجب عند الفلاسفة .

* * *

فهذه ونحوهاهى - وفي نسخة « هو » - الشناعات التى تلزم
وضع هؤلاء .
وهي أكثر كثيراً من الشناعات - وفي نسخة « الشناعة » -
الى تلزم الفلسفه .

* * *

ووضعهم أيضاً أن الفاعل الواحد بعينه ، الذى هو المبدأ الأول
هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسيط .
وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحس - وفي نسخة « يحسن » -
من فعل الأشياء بعضها في بعض .
وأقوى ما اقتنعوا به في هذا المعنى :
أن الفاعل لو كان مفعولا ، لمر الأمر إلى غير نهاية - وفي
نسخة « النهاية » - .
ولئما كان يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنما هو فاعل ، من
جهة ما هو مفعول .

والمحرك محرك ، من جهة ما هو متحرك .
وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة
ما هو موجود بالفعل ، لأن المعدوم لا يفعل شيئاً .
والذى يلزم عن هذا ، هو أن تنتهى الفاعلات المفعولة إلى
فاعل غير مفعول أصلاً .
لأن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم .

* * *

وأيضاً فإن الذي يلزم نتيجتهم من الحال أكثر من الذي يلزم مقدمة لهم التي منها صاروا إلى نتيجتهم .

وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً - وفي نسخة بدون الكلمة « ذات » - ذات حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات .

وذلك الذات غير جسمانية
فليس بين النفس : وهذا الوجود ؛ فرق .
إلا أن النفس هي في جسم .
وهذا الوجود هو نفس ليس في جسم .

وما كان بهذه الصفة : فهو ضرورة مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضرورة يحتاج - وفي نسخة « محتاج » - إلى مركب : إذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته ، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته . لأن التكوين الذي هو فعل المكون - وفي نسخة « الكون » وفي أخرى « المتكون » - ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون . والمكون ليس شيئاً غير المركب .

وبالجملة : فكما أن لكل مفعول فاعلاً ، كذلك لكل مركب مركباً فاعلاً ، لأن التركيب شرط في وجود المركب .

ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده ، لأنه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه - وفي نسخة « لنفسه » -

ولذلك كانت المعتلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول ، راجعة إلى الذات ، لا زائدة عليها ، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية ، لكنه من الموجودات .
مثل كون الشيء موجوداً ، واحداً ، وأزلياً ، وغير ذلك .
أقرب إلى الحق من الأشعرية .

ومذهب الفلاسفة ، في المبدأ الأول ، هو قريب من مذهب المعتلة .

* * *

فقد ذكرنا الأمور التي حرّكت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول .

والشناعات التي تلزم الفريقين - وفي نسخة بدون عبارة «إلى مثل ... الفريقين» - .

أما التي تلزم - وفي نسخة «الذى يلزم» - الفلسفه ، فقد - وفي نسخة « فهو » - استوفاها أبو حامد .

وقد تقدم الجواب عن بعضها . وسيأتي - وفي نسخة « وعن بعضها سيأتي» - بعد .

واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا الكلام إلى أعيانها - وفي نسخة بدون عبارة «إلى أعيانها» -

* * *

ولنرجع إلى تمييز - وفي نسخة « تميز » - مرتبة قول قول من الأقاويل التي يقوها هذا الرجل في هذا الكتاب من الإقناع ، ومقدار ما يفيده من التصديق ، على ما شرطنا .

وإنما اضطررنا إلى ذكر الأقوال المحمودة . التي حركت الفلسفه إلى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل . لأن منها - وفي نسخة « فيها » - يتأتى جوابهم لخصومهم . فيما يلزمونهم من الشناعات .

وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضاً ، لأن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك . ويناب منهم . إذ لم يتحجوا بها . ومن العدل كما يقول الحكم أن يأتي الرجل من الحجاج لخصومه - وفي نسخة « لخصومهم » - بمثل ما يأتي لنفسه .

أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجاج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجاج لمذهبة ؛ وأن يقبل لهم - وفي نسخة « منهم » - من الحجاج .

النوع الذي يقبله لنفسه .

فقول : أما ما شنعوا به من أن :
المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاحد بجميع
ما خلق .

فإنما - وفي نسخة « وإنما » - كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق .

ولإنما الذي يضعون - وفي نسخة « الذين يضعون » وفي أخرى « المعنى هو » - أن الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود . وإن العقل - وفي نسخة « وإن هو العقل » - الذي هو علة للموجودات ، لا بأنه - وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى « لا أنه » - يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله - وفي نسخة بزيادة « لا » - ك الحال في العقل منا .

معنى قوله :

إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات .

أى أنه لا يعقلها بالجهة التي نقلها نحن بها ، بل بالجهة التي لا يعقلها بها – وفي نسخة بدون عبارة « بها » وفي أخرى « به » – عاقل – وفي نسخة بدون كلمة « عاقل » – موجود سواه سبحانه ، لأنه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو ، لشاركه في علمه ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً .

وهذه هي الصفة المختصة به تعالى سبحانه .

ولذلك ذهب بعض المتكلمين أن له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي أثبتوها له تعالى .

ولذلك لا يجوز في علمه أن يوصف بأنه كلي ، ولا جزئي ، لأن الكلي والجزئي – وفي نسخة « الكلي الجزئي » – معلومان عن الموجودات ، وكلا العلمين كائن فاسد – وفي نسخة « وفاسد » – .

ومن بين هذا أكثر عند التكلم :
هل يعلم الجزيئات أولاً يعلمها .

على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسألة .

ومن بين أنها مسألة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى .

وهذه المسألة انحصرت بين قسمين ضروريين :

أحدهما : أن الله تعالى لو – وفي نسخة بدون كلمة « لو » – عقل الموجودات على أنها علة لعلمه ، للزم :
أن يكون عقله كائناً فاسداً .

وأن يستكمل الأشرف – وفي نسخة « الأفضل » – بالأحسن .

ولو كانت ذاته غير عاقلة - وفي نسخة «غير معقولات» -
الأشياء ونظمها :

لكان هنا عقل - وفي نسخة «عقلًا» - آخر ، ليس هو
إدراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام .
وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان - وفي نسخة
«مستحيلان» وفي أخرى «مستحيلين» - للزم أن يكون ما يعقله
ذاته - وفي نسخة «من ذاته» - هو - وفي نسخة «هي» -
الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذي صارت به موجودة .

* * *

والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في - وفي
نسخة «من» - الوجود ، هو ما يظهر من أمر اللون - وفي نسخة
«النفس» - فإن اللون نجد - وفي نسخة «يوجد» - له مراتب في
- وفي نسخة «من» - الوجود ، بعضها أشرف من بعض .
وذلك أن أحسن مراتبه هو وجوده في الهيولي .

وله وجود أشرف من هذا ، وهو وجوده في البصر ، وذلك
أن هذا الوجود هو - وفي نسخة «وهو» - وجود اللون - وفي نسخة
«اللون» - مدرك لذاته - وفي نسخة «ذاته» - .
والذى له في الهيولي ، هو وجود جمادى ، غير مدرك
لذاته .

وقد تبين أيضًا في علم النفس .

أن اللون - وفي نسخة «اللون» وفي أخرى «لللون» - وجوداً
أيضاً في القوة الخيالية - وفي نسخة «الخيالية» وفي أخرى «الخيالية» -
وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة .

وكذلك تبين أن – وفي نسخة «نبين أنه» وفي أخرى «ليس» –
له في القوة الذاكرة – وفي نسخة «الدراكة» – وجود أشرف من
وجوده في القوة الخيالية – وفي نسخة «الخيالية» – .
وله – وفي نسخة « وأن له » – في العقل وجوداً أشرف من جميع
هذه الوجودات – وفي نسخة «الموجودات» – .

* * *

وكذلك نعتقد أن له في ذات – وفي نسخة بدون كلمة « ذات »
وفي أخرى « ذاته » وفي رابعة « ذا » – العلم – وفي نسخة « المبدأ » –
الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته . وهو الوجود الذي لا يمكن
أن يوجد وجود أشرف – وفي نسخة بدون عبارة « من جميع ...
وجود أشرف » – منه .

وأما ما حكاه عن – وفي نسخة « من » – الفلسفية في ترتيب
فيضان المبادئ المفارقة عنه ، وفي عدد ما يفحضر عن مبدأ مبدأ . من
تلك المبادئ ، فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديدده .
ولذلك لا يلني – وفي نسخة « يكفي » – التحديد الذي ذكره
في كتب القدماء .

وأما كون جميع المبادئ المفارقة ، وغير المفارقة ، فائضة
عن المبدأ الأول .
وأن – وفي نسخة « فإن » – بفيضان هذه القوة الواحدة .
صار العالم بأسره واحداً .

وبها ارتبطت جميع أجزاءه ، حتى صار الكل يوم فعلاً واحداً .
ـ وفي نسخة « واحد » ـ ك الحال في بدن الحيوان الواحد المختلف
القوى ، والأعضاء ، والأفعال .

فإنه إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً ـ وفي نسخة
« موجوداً » ـ بقوة واحدة فيه ، فاضت عن الأول .
فأمر ، أجمعوا عليه ، لأن النساء عندهم بأسرها هي ـ وفي
نسخة بدون كلمة « هي » ـ بمنزلة حيوان واحد .
والحركة اليومية التي تحييها ـ وفي نسخة « تجمعها » ـ هي
الحركة الكلية في المكان للحيوان .

والحركات التي للأجزاء النساء ، هي كالحركات الجزئية التي
ـ وفي نسخة بدون كلمة « التي » ـ لأعضاء الحيوان .

وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها
صار واحداً ـ وفي نسخة بدون كلمة « واحداً » ـ وبها صارت
جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً ـ وفي نسخة بدون عبارة
« وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً » ـ وهو
سلامة ـ وفي نسخة « ملامة » ـ الحيوان .

وهذه القوى ـ وفي نسخة « القوة » ـ مرتبطة بالقوة الفائضة
عن المبدأ الأول .

ولولا ذلك لافتقت أجزاؤه ، ولم يبق طرفة عين .

فإن كان ـ وفي نسخة بدون كلمة « كان » ـ واجباً أن يكون
في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزاءه
بها صارت الكثرة الموجودة فيه ، من القوى والأجسام ، واحدة ،
حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه :

لأنها جسم واحد.

وقيل : في القوى الموجودة فيه : إنه قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله ، نسبة أجزاء الحيوان الواحد ، من الحيوان الواحد . فياضطرار أن يكون حالها . في أجزائه الحيوانية . وفي قواها الحركة النفسانية والعقلية . وهذه الحال .

أعني أن فيها قوة واحدة روحانية - وفي نسخة . بزيادة « وهي سارية في الكل سرياناً واحداً » - بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية ، وهي سارية في : الكل سرياناً واحداً . ولو لا ذلك لما كان هنا نظام وترتيب . وعلى هذا يصبح القول : إن الله خالق - وفي نسخة « خلق » - كل شيء ومسكه ، وحافظه .

كما قال الله سبحانه :

[إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا] الآية - وفي نسخة بدون كلمة « الآية » - .

وليس يلزم من سريان القوة الواحدة ، فيأشياء كثيرة ، أن يكون في تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال : إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً ، واحد . ثم فاض من ذلك الواحد كثرة .

فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه .

الفاعل الذي في غير هيولى .

بالفاعل الذي في الهيولي — وفي نسخة « هيولي » — .

ولذلك إن قيل :

اسم الفاعل على :

الذى في غير هيولى .

والذى في هيولى .

بباشراك — وفي نسخة « باشراك » وفي أخرى « فاشراك » —
الاسم .

فهذا — وفي نسخة « بهذا » وفي نسخة بدونهما — يبين لك جواز
صدور الكثرة عن الواحد .

وأيضاً فإن وجود سائر المبادىء المفارقة إنما هو فيما يتصور
منه — وفي نسخة بزيادة « شيء واحد » — .

وليس يمتنع أن يكون هو — وفي نسخة « وهو » — شيئاً — وفي
نسخة « يتصور شيئاً » — واحداً بعينه ، يتصور منه أشياء كثيرة
تصورات مختلفة .

كما أنه ليس يمتنع — وفي نسخة « ممتنعاً » — في الكثرة أن
تتصور — وفي نسخة بزيادة « منه » — تصوراً واحداً .

وقد نجد الأجرام السماوية كلها ، في حركتها اليومية ،
تتصور هي — وفي نسخة « وهي » — وفلك الكواكب الثابتة تصوراً
واحداً بعينه ، فإنهَا تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن محرك
واحد ، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة .

ونجد لها أيضاً حركات تخصها مختلفة .

فوجب أن تكون حركاتها - وفي نسخة « حركاتهم » وفي أخرى « حركتهم » - عن محركيين :

مختلفين من جهة .

متحددين من جهة .

وهو من جهة ارتباط حركاتها - وفي نسخة « حركاتهم » - بحركة الفلك الأول ، فإنه كما أنه ، لو توهم متوهם أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان ، أو القوة المشتركة ، قد ارتفع ، لارتفاعت جميع أعضاء ذلك الحيوان ، وجميع قواه .

كذلك الأمر في الفلك في أجزائه - وفي نسخة « وأجزائه » - وقواه المركبة .

وبالجملة : في مبادئ العالم وأجزائه ، مع المبدأ الأول .

وبعضها مع بعض .

والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة - وفي نسخة « بالمرتبة » - الواحدة .

وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ، ورؤسات كثيرة ، تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم في العالم .

وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة ، إنما ارتبطت بالرئيس الأول ، من جهة أن الرئيس الأول ، هو الموقف - وفي نسخة « الموجب » - الواحدة واحدة ، من تلك الرئاسات ، على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات ، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات .

كذلك الأمر في الرئاسة الأولى ، التي في العالم ، مع سائر الرئاسات .

* * *

وبين عندهم أن الذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة ، هو الذي يعطي الوجود ، لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات .

فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو – وفي نسخة « هذا » – هو الذي يعطي الصورة .

والذي يعطي الصورة هو الفاعل .

فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات – وفي نسخة « هذا الوجود » – هو – وفي نسخة بدون عبارة « الذي يعطي الصورة . والذى يعطى الصورة هو الفاعل . فالذى يعطى الغاية في هذه الموجودات هو » – الفاعل – وفي نسخة بدون عبارة « فالذى يعطى الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل » .

ولذلك يظهر أن المبدأ الأول ، هو مبدأ لجميع هذه المبادئ فإنه :

وغاية	صورة	فاعل
-------	------	------

* * *

وأما حاله من الموجودات المحسوسة ، فلما كان هو – وفي نسخة « هذا » – الذي يعطيها الوحدانية .

وكانت الوحدانية التي فيها ، هي سبب وجود الكثرة التي تربطها – وفي نسخة « ترتيبتها » – تلك الوحدانية .

صار مبدأ هذه كلها على أنه :

فاعل وغاية وصورة

وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه .

وهي الحركة التي تطلب بها غاييتها التي من أجلها خلقت .

وذلك - وف نسخة بزيادة « بين » - :

أما لجميع الموجودات ، فبالطبع .

وأما للإنسان ، فالإرادة .

ولذلك كان :

مكلفاً من بين سائر الموجودات .

ومؤمنا من بينها .

وهو معنى قوله سبحانه :

« إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ [

الآية - وفي نسخة - بدون كلمة « الآية » - .

* * *

ولإنما عرض للقوم أن يقولوا : إن هذه الرئاسات التي في العالم ، وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول :

أن بعضها صدر عنه بلا واسطة .

وبعضها صدر عنه - وفي نسخة « منه » - بواسطة ، عند السلوك والترق من العالم الأسفل ، إلى العالم الأعلى .

وذلك أنهم وجدوا أجزاء الفلك ، بعضها من أجل حركات بعض ، فنسبوها إلى الأول ، فال الأول ، حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق .

فلاح نعم نظام آخر ، و فعل اشتراكت في جميع الموجودات اشتراكاً واحداً .

والوقف على الترتيب الذى أدركه النظار فى الموجودات عند الترقى إلى معرفة الأول ، عسير .

والذى تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو محمل .

لكن الذى حرك القوم أن اعتقادوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب أفلاكها فى الموضع – وفي نسخة «الوضع» وفي أخرى «الموضوع» – هو أنهم – وفي نسخة «هم أنهم» وفي أخرى بدونها – رأوا أن الفلك الأعلى ، فيما يظهر من أمره ، أنه أشرف مما تحته ، وأن سائر الأفلاكتابعة له فى حركته .

فاعتقدوا لمكان هذا ، ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان .

* * *

ولقائل – وفي نسخة «وللقائل» – أن يقول : لعل الترتيب الذى فى هذه ، إنما هو من أجل الفعل ، لا من أجل الترتيب فى المكان .

وذلك أنه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب ، أعني – السيارة ، حركاتها – وفي نسخة «وحركتها» – من أجل حركة – وفي نسخة «حركات» – الشمس ، فلعل المحركين لها إنما وفي نسخة بدون عبارة «إنما» – يقتدون – وفي نسخة «يغترون» وفي أخرى «يقرن» وفي رابعة «يقررون» وفي خامسة «يعتقدون» – في

تحريكاهما - وفي نسخة «تحريكاهما» - بحركة الشمس ، وتحرك الشمس عن الأول .

فلذلك ليس يلني - وفي نسخة «يكون» - وفي هذا المطلب مقدمات يقينية ، بل من جهة الأولى ، والأخليق - وفي نسخة «والغلب» - .

وإذ - وفي نسخة «إذا» - قد - وفي نسخة بدون كلمة «قد» - تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما - وفي نسخة بدون كلمة «ما» - كنا ببسيله .

* * *

[٩٢] - قال أبو حامد :

الثاني : - وفي نسخة «الجواب الثاني» ، قال أبو حامد « هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما خاف - وفي نسخة « حاضر » - من لزوم الكثرة ؛ إذ قال فيه :
يعقل غيره - وفي نسخة « به » بدل « يعقل غيره » -
للزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه . وهذا - وفي نسخة « فهذا » - لازم في المعلول الأول .

فينبغي أن لا يعقل إلا نفسه ؛ لأنه لو عقل غيره - وفي نسخة « لو عقل الأول أو غيره » - لكان ذلك غير ذاته ، ولا فرق إلى علة غير علة ذاته - وفي نسخة « علة هي غير ذاته » - ولا علة إلا علة ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « ولا علة إلا علة ذاته » - وهو المبدأ الأول .

فينبغي أن لا يعلم إلا ذاته .

وبطبيطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وُجد ، وعقل ذاته ، لزمه أن يعقل أنه مبدأ - وفي نسخة « يعقل المبدأ » -

قلنا : أزمه ذلك لعنة ؟ — وفي نسخة « بعلة ؟ » — أو لغير — وفي نسخة « بغير » — علة ؟

فإن كان لعنة — وفي نسخة « بعلة » — فلعلة إلا المبدأ الأول : وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني — وفي نسخة « الثاني » — كيف يصدر منه ؟ وإن لزم بغير علة ، فليلزم وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة — وفي نسخة بدون كلمة « كثيرة » — ولزيزم منها الكثيرة .

فإن لم يعقل هذا : من حيث إن واجب الوجود . لا يكون إلا واحدا . والرائد على الواحد ممكن . والممكן يفتقر إلى علة .

فهذا اللازム في حق المعلول ، إن كان واجب الوجود ، بذاته ، فقد بطل قوله : واجب الوجود واحد .

وإن كان ممكناً ، فلا بد له من علة .

ولا علة له : فلا يعقل وجوده — وفي نسخة « وجود » — وليس هو من ضرورة المعلول الأول : لكونه ممكн الوجود ؛ فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول .

أما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً في وجود . وفي نسخة « وجوب » — ذاته . كما أن كون العلة عالماً بالمعلول ، ليس ضرورياً في وجود ذاته .

بل لزوم العلم بالمعلول . أظهر من لزوم العلم بالعلة

* * *

فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمببدأ محال ؛ فإنه لا مبدأ له ، وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول .

وهذا أيضاً لا يخرج عنه — وفي نسخة « منه » —

* * *

[٩٢] — قلت : هذه حجة من يوجب أن يكون الأول يعقل — وفي نسخة «لايعقل» — من ذاته — وفي نسخة بدون عبارة «من ذاته» — ما هو له علة ، لأنه يقول :

إن لم يعقل من ذاته — وفي نسخة بدون عبارة «ما هو علة له... من ذاته» — أنه مبدأ ، فقد عقل ذاته عقلاً ناقصاً .
وأما اعتراض أبي حامد . وفي نسخة «واما ما اعترض أبوحامد» — على هذا ، فعنده .

إن كان عقل ما هو له مبدأ ، فلا يخلو أن يكون ذلك علة .

أو لغير علة .

فإن كان — وفي نسخة بزيادة «ذلك» — علة ، لزم أن يكون للأول — وفي نسخة «الأول» — علة . ولا علة للأول — وفي نسخة «له» — .

وإن كان لغير علة ، وجب أن يلزم عنه كثرة ، وإن لم — وفي نسخة بدون كلمة «لم» — يعلمها .

فإن لزمت عنه كثرة ، لم يكن واجب الوجود ، لأن واجب الوجود لا يمكن — وفي نسخة «لم يكن» — وفي أخرى «لا يمكن» — إلا واحداً .

والذى يصدر عنه أكثر من واحد ، هو ممكن الوجود .
وممكnen الوجود مفتقر إلى علة .

فقد بطل قولهم : أن يكون الأول واجب الوجود .
وأن — وفي نسخة «وإن لم» — يعلم معلولة .

[٩٣] — قال :

وإذا كان كون المعلول عالماً بالعلة، ليس من ضرورة وجوده : فأحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة أن تكون عارفة بعلوها — وفي نسخة « معلوها » —

* * *

[٩٣] — قلت : هذا كلام — وفي نسخة « الكلام » — سفسطائي . فإنه إذا فرضنا العلة عقلاً . ويعقل معلوله ، فإنه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته ، بل لنفس — وفي نسخة « كنفس » — ذاته ، إذ كان صدور المعلول عنه ، شيئاً تابعاً لذاته . ولا إن كان صدور المعلول عنه — وفي نسخة بزيادة « شيئاً تابعاً لذاته . ولا إن كان صدور المعلول عنه » — لا لعلة : بل لن ذاته ، يلزم أن يكون يصدر عنـه كثـرة ، لأن ذلك على أصلـهم راجـع لذـاته .

إن كانت ذاته واحدة ، صدر عنها واحد .

وإن كانت كثيرة . صدر عنها كثرة .

* * *

وما وضع في هذا القول ، من :

أن كل معلول ، فهو ممكن الوجود .

فإن هذا إنما هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — صادق في المعلول المركب ، فليس — وفي نسخة « وليس » — يمكن أن يوجد شيء — وفي نسخة بدون كلمة « شيء » — مركب ، وهو أزلي .

فكـل — وفي نسخة « بل » — مـمكـن الـوجـود عـند الـفـلاـسـفـة ، فـهـو مـحدـث .

وهذا شيء قد صرخ به أرسسطو ، في غير ما موضع – وفي نسخة « وضع » – من كتبه .

وسيبين – وفي نسخة « وسينين » – هذا من قولنا بعد ، بياناً أكثر عند التكلم في واجب الوجود .

وأما الذي يسميه ابن سينا ممكناً الوجود ؛ فهو – وفي نسخة « فهذا » – والممكناً – وفي نسخة « الممكناً » – الوجود ، مقول – وفي نسخة « معلول » – باشتراك الأسم .

ولذلك ليس كونه محتاجاً إلى الفاعل ، ظاهراً من الجهة التي منها ظهر حاجة – وفي نسخة « حالة » – الممكناً .

* * *

[٩٤] – قال أبو حامد :

الاعتراض الثالث : – وفي نسخة « الاعتراض الثالث » : قال أبو حامد « – هو – وفي نسخة « وهو » – وفي أخرى « و » – أن عقل المعلول الأول ذات نفسه ، عين ذاته ، أو غيره

فإن كان – وفي نسخة بزيادة « عينه » ، فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم . وإن كان » – غيره ، فليكن كذلك في المبدأ ، ويلزم – وفي نسخة « فيلزم » – منه كثرة .

وإن كان ليس غيره ، فإذاً ليس فيه – وفي نسخة « فيه » وفي أخرى « فيه فإذاً ليس فيها » وفي رابعة « ويلزم فيه » وفي خامسة « ويلزم » – تربع ولا – وفي نسخة « لا » – تثليث بزعمهم .

فإنه ذاته – وفي نسخة « عقاه ذاته » وفي أخرى « يعقل ذاته » – وعقله نفسه – وفي نسخة بدون عبارة « وعقاه نفسه » – وعقله – وفي نسخة « ويعقل » وفي أخرى بدونهما – مبدأه .

وإنه يمكن الوجود بذاته — وفي نسخة بدون عبارة « بذاته » — ويمكن أن يزداد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخييس .
وبهذا يظهر — وفي نسخة « يتعرف » وفي أخرى « يعرف » — تعمق هؤلاء في الموس .

* * *

[٩٤] — قلت : الكلام هنا في العقول ، هو في موضوعين :
أحدهما : فيما يعقل — وفي نسخة « يعلل » —
وما لا يعقل .
وهي مسألة خاض فيها القدماء .

* * *

وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذى حكاه هنا عن الفلسفه وتجرد هو للرد عليهم ، ليوهم — وفي نسخة « فيوهم » — أنه رد على جميعهم .
وهذا كما قال ، تعمق من قاله — وفي نسخة « قال » — في الموس .

وليس يلقى — وفي نسخة — بدون كلمة « يلفى » — هذا القول لأحد من القدماء ، وهو قول ليس يقوم عليه برهان إلا ما ظنوا من أن :
الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد ،
كالحال في الفاعلات التي هي صور مجرد من المادة .

فإنه ليس ذات العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدئه ،
ولا هنا شيئاً :

أحدهما ذات :

والآخر : معنى زائد على الذات .

لأنه لو كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -
لكان مركباً . والبسيط لا يكون مركباً .

والفرق بين العلة والمعلول : أن العلة الأولى وجودها بذاتها .
أعني في الصور المفارقة .

والعلة الثانية وجودها - وفي نسخة بدون كلمة « وجودها » -
بالإضافة إلى العلة الأولى ، لأن كونها معلولة ، هو نفس - وفي
نسخة « بنفس » - جوهرها ، وليس هو معنى زائداً عليها ، كالمحال
في المقولات المادية - وفي نسخة « النارية » - .

مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم .
وكونه علة البصر ، هو من حيث هو مضاد .

والبصر ليس له وجود إلا في هذه الإضافة .

ولذلك - وفي نسخة بزيادة « الحدث » - كانت المجردة من
المهيول ، جواهر من طبيعة المضاف .

ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد - وفي
نسخة « المراد » - .

ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف ، كما تبين
في كتاب النفس .

* * *

[٩٥] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :
الاعتراض الرابع : أن يقال - وفي نسخة « نقول » - : الثالث لا يمكن في
المعلول الأول ؛ فلأن جرم السماء الأول ، لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات

المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مركب من صورة وهيول ، وهكذا كل جسم عندهم .

فلا بد — وفي نسخة بدون عبارة « فلا بد » — لكل واحد من مبدأ .

إذ الصورة تختلف الهيولي ، وليست — وفي نسخة « وليس » — كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة — وفي نسخة « مفتعلة » — للأخرى — وفي نسخة « للأجزاء » — حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر — وفي نسخة « أحدهما بواسطة الآخر » — من غير علة أخرى زائد — وفي نسخة « زائد » — عليها — وفي نسخة « عليه » — .

[٩٥] — قلت الذي ي قوله ، أن الجسم السماوي ، هو عندهم مركب من :

مادة وصورة ونفس

فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه — وفي نسخة « منه » — الفلك — وفي نسخة بدون كلمة « الفلك » — أربعة معان :

معنى : تصدر عنه الصورة .

معنى : تصدر عنه الهيولي ؛ إذ ليس أحد هذين علة مستقلة للثانية ، بل :

المادة علة للصورة بوجهه .

والصورة علة للمادة بوجهه .

ومعنى : صدر عنه النفس .

ومعنى : صدر عنه الحرك للفلك — وفي نسخة « الفلك » — الثاني .

فيكون فيه تربيع ضرورة .

والقول بأن الجسم السماوي مركب من :

صورة .

وهيولي .

كسائر الأجسام .

هو شيء غلط فيه ابن سينا على المشائين .

بل الحرم السماوي عندهم جسم بسيط ، ولو كان مركباً لفسد عندهم ؛ ولذلك قالوا فيه : إنه — وفي نسخة بدون عبارة « إنه » — غير كائن ولا فاسد ، ولا فيه قوة على المتناقضين .

ولو كان كما قال — وفي نسخة « قاله » — ابن سينا ، لكن مركباً كالحيوان .

ولو سلم هذا لكان التربع لازماً لمن يقول :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وقد قلنا : إن الوجه الذي — وفي نسخة « إن الوجه إن الذي » — به هذه الصور ، بعضها — وفي نسخة « وبعضها » — أسباب بعض .

وكونها أسباباً للأجرام السماوية ، ولا دونها — وفي نسخة « دونه » — .

وكونه — وفي نسخة « ويكون » — السبب الأول سبباً لجميعها .

هو غير هذا كله .

[٩٦] — قال أبو حامد :

الوجه الثاني : — وفي نسخة « الوجه الثاني » : قال أبو حامد « وفي أخرى « الثاني » —

إن الجرم الأقصى ، على حد مخصوص في الكبير — وفي نسخة « الكبير » — فاختصاصه — وفي نسخة « واختصاصه » — بذلك القدر ، من بين سائر المقادير — وفي نسخة « الأفالاك » — زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته — وفي نسخة « بذاته » — ممكناً أصغر منه ، أو أكبر — وفي نسخة « وأكبر » —

فلا بد له من مخصوص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده ، لا كوجود العقل ؛ فإنه وجود محض ، لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير . فيجوز أن يقال : لا يحتاج إلا — وفي نسخة بخلاف الكلمة « إلا » — إلى علة بسيطة .

[٩٦] — قلت : معنى هذا القول أنهم — وفي نسخة ، بدون عبارة « أنهم » — إذا قالوا :

إن جسم الفلك هو معنى ثالث صدر ، وهو في نفسه — وفي نسخة ، بدون عبارة « في نفسه » — غير بسيط .

أعني — وفي نسخة « يعني » — أنه جسم ذو كمية .

ففيه إذن معنيان :

أحدهما : يعطي الجسمية الجوهرية .

والثاني : الكمية المحدودة .

فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد ، فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة .

وهذا كله وضع فاسد ، فإن الفلسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره ، يصدر عن مفارق .

وإن صدر عندهم - وفي نسخة «عنهما» - فإنما تصادر الصورة الجوهرية .

ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور .

لكن هذا كله - وفي نسخة بدون عبارة «كله» - عندهم في الصور الحيوانية .

والأجرام السماوية عندهم ، من حيث هي بسيطة ، لا تقبل الصغر والكبر .

ثم وضع الصورة ولماذا صادرتين - وفي نسخة «صادرتين» - عن مبدأ مفارق ، خارج عن أصولهم ، وبعيد جدًا .

والفاعل بالحقيقة عند الفلسفه الذى فى الكائنات الفاسدات ، ليس يفعل الصورة ، ولا الحيوان . وإنما يفعل من الحيوان والصورة - وفي نسخة بدون عبارة «والصورة» - المركب منها جميعاً .

أعني المركب من الحيوان والصورة .

لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة - وفي نسخة «الصور» - في الحيوان ، لكن يفعلها في شيء ، لا من شيء .

وهذا كله ليس رأياً للفلسفه ، فلا معنى لرده ، على أنه رأى للفلسفه

[٩٧] — قال أبو حامد : جيّباً عن الفلسفه :

فإن قيل : سببه أنه — وفي نسخة « بسببه لأنه » — لو كان أكبر منه — وفي نسخة بدون عبارة « منه » — لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلى . ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام — وفي نسخة « النظام » — المقصود .

[٩٧] — قلت : يريدي هذا القول أن الفلسفه ليس يرون أن جرم الفلك مثلاً جائز أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه ؟ لأنه لو كان بأحد الوصفين — وفي نسخة « الوضعين » — لم يحصل النظام المقصود هنا ، ولا — وفي نسخة « ولما » — كان تحريرك لما هنا تحريراً طبيعياً ؛ بل كان :

إما زائداً على هذا التحرير .
وإما ناقصاً .

وكلاهما يقتضي فساد الموجودات هنا ؛ لا لأن — وفي نسخة « لأن » — الكبير كان يكون فضلاً . كما قال أبو حامد .
بل الكبير والصغر كلاهما ، كانا يقتضيان فساد العالم عند هما — وفي نسخة « عنده » — .

* * *

[٩٨] — قال أبو حامد : راداً على الفلسفه :

فتقول : وتعين — وفي نسخة « وتعين » وفي أخرى « وتغير » وفي رابعة « وعين » —
جهة النظام .

هل هو كاف في وجود ما به — وفي نسخة « فيه » — النظام ؟ .
أم يفتقر إلى علة موجودة ؟ — وفي نسخة « موجودة » وفي أخرى « موجودة
وجملة » —

فإن كان كافياً ، فقد استغنى عن وضع العلل ، فاحكموا بأن كون — وفي نسخة « يكون » — النظام في هذه الموجودات اقتصى هذه — وفي نسخة « اقتصى بين » — الموجودات — وفي نسخة بدون عبارة « اقتصى هذه الموجودات » — بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفي ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفي للانختصاص — وفي نسخة « في الانختصاص » — بالمقادير — وفي أخرى بدون عبارة « للانختصاص بالمقادير » — بل يحتاج أيضاً إلى علة للتركيب — وفي نسخة « التركيب » —

[٩٨] — قلت : حاصل هذا القول أنه يلزمهم أن في الجسم أشياء كثيرة ، ليس يمكن أن يصدر عن فاعل واحد ، إلا أن يقولوا :

إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة .

أو يعتقدوا :

أن كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة — وفي نسخة « صورته » — الجسم .

وصورة الجسم عن الفاعل .

وعلى — وفي نسخة « على » — هذا الرأي ، فليس تصدر الأعراض — وفي نسخة « الأفعال » — التابعة للجسم المكون عن الفاعل له ، صدوراً أولاً ، بل بتوسط صدور الصورة عنه .

وهذا القول سائع على أصول الفلسفه ، لا على أصول المتكلمين .

وأظن أن المعتزلة ترى — وفي نسخة « ترو » وفي أخرى « لا ترى » — أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — هنها أشياء لا تصدر عن

الفاعل للشيء صدوراً أولياً ، كما تراه الفلسفه .

وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف :

الواحد سبب - وفي نسخة « الواحد سبيباً » وفي أخرى « يكون الواحد سبيباً » - لوجود النظام ؟ ووجود الأشياء - وفي نسخة « لأنشياء » - الحاملة للنظام ؟
فلا معنى لإعادة ذلك .

[٩٩] - قال أبو حامد :

الوجه الثالث - وفي نسخة « الوجه الثالث : قال أبو حامد » وفي أخرى « قال الوجه الثالث » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن الفلك الأقصى ،
انقسم : إلى نقطتين ، هما القطبان ؛ وهما ثابتان البعض ، لا يفارقان وضعهما ،
وأجزاء المنطقة مختلف وضعها فلا يخلو :

إما أن يكون - وفي نسخة « كان » - جميع أجزاء الفلك الأقصى ،
متشابهاً ؛ فلم يلزم - وفي نسخة « فلم لازم » - تعين - وفي نسخة « تغير » وفي
آخرى « تعين » - نقطتين من بين سائر النقط ، لكنهما قطبين ، أو أجزاءهما
مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست - وفي نسخة « ليس » - في البعض .
فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ وبالحزم الأقصى لم يصل إلى من معنى واحد
بسط . وبسيط لا يوجب :

إلا بسيطاً في الشكل ، وهو الكرى .

ومتشابهاً في المعنى ، وهو الخلوز عن الخواص المميزة .
وهذا أيضاً لا مخرج منه - وفي نسخة « عنه » -

* * *

[٩٩] - قلت : البسيط يقال على معنيين :

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة ، وهو مركب من
صورة ومادة . وبهذا يقولون في الأجسام الأربع :
إنها بسيطة .

والثاني : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة ، مغایرة للصورة – وفي نسخة بدون عبارة « مغایرة للصورة » – بالقوة – وفي نسخة « بالمادة » وفي أخرى بدونها – وهى الأجرام السماوية . وبالبسيط – وفي نسخة « والبسیطة » – أيضاً يقال على ما حد – وفي نسخة « ما وجد » وفي أخرى « ما مأخذ » – الكل والجزء منه واحد . وإن كان مركباً من الإسطقطاسات الأربع .
والبسيط بالمعنى المقول على الأجرام السماوية لا يبعد أن توجد أجزاء مختلفة بالطبع :
كالسمين والشمال ، للفلك ، والأقطاب .

والكرة بما هي كرية يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ، ومركز محدود . به تختلف – وفي نسخة « تخالف » – كرية كرية . وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة ، بل هي بسيطة من حيث أنها غير مركبة من صورة ومادة ، فيها قوة . وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع النقطتين – وفي نسخة « القطبين » – ليس هو أى جزء اتفق من الكرة – وفي نسخة « الكثرة » – بل هو جزء محدود بالطبع ، في كرية كرية . ولو لا ذلك لم يكن للأcker مراكز – وفي نسخة « مركز » – بالطبع ، بها تختلف ، فهي غير متشابهة في هذا المعنى . وليس يلزم من إنزالها أنها غير متشابهة في هذا المعنى ، أن تكون مركبة من أجسام مختلفة – وفي نسخة « مركبة » وفي أخرى « مركبة مختلفة » – الطبائع .
ولا أن يكون الفاعل لها – وفي نسخة بدون عبارة « لها » – مركباً من قوى كثيرة ؛ لأن كل كرية فهي واحدة .

ولا يصح القول عندهم أيضاً بأن كل نقطة من أى كرة اتفقت . يمكن أن تكون مركزاً ؛ وإنما يخصصها الفاعل ؛ فإن هذا إنما يصح في الأكتر الصناعية ، لا في الأكتر الطبيعية . وليس يلزم عن وضع - وفي نسخة بزيادة « هذه » - أن كل نقطة من الكرة ، يصلح أن تكون مركزاً . وأن الفاعل هو الذى يخصصها .

أن يكون الفاعل - وفي نسخة « فاعلاً » وفي أخرى بدونها - كثراً ، إلا - وفي نسخة « لا » - أن يوضع أنه ليس - وفي نسخة بزيادة « يلزم » - في الشاهد شىء واحد يصدر عن فاعل واحد ؛ لأن - وفي نسخة « لا » - ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر ، فكان يلزم أن يكون كل واحد مما هبنا يلزم عن عشر فاعلين .

وهذا كله سخافات وعذابات أدى إليه هذا النظر الذى هو شبيه بالخذيان فى العلم الإلهى .
والمصنوع الواحد فى الشاهد إنما يصنعه صانع واحد ؛ وإن كان فيه يوجد المقولات العشر .
فما أكذب هذه القضية .

إن الواحد لا يصنع إلا واحداً .

إذا فهم - وفي نسخة « ذا فهم » وفي أخرى « إذ فهم » وفي رابعة « على ما فهم » وفي خامسة « إذا فهم منه » - ما فهم - وفي نسخة بدون عبارة « ما فهم » - ابن سينا ، وأبو نصر ، وأبو حامد في المشكك ، فإنه عول على مذهبهم في المبدأ الأول .

[١٠٠] — قال أبو حامد :

فإن قيل : لعل — وفي نسخة بدون كلمة « لعلن » — في المبدأ أنواعاً — وفي نسخة « أنواع » — من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر — وفي نسخة « يظهر » — لنا — وفي نسخة بزيادة « منها » وفي أخرى بزيادة « أنها » — ثلاثة أو أربعة . والباقي لم نطلع عليه . وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه — وفي نسخة « عنه » — كثير — وفي نسخة « كثرة » —

* * *

[١٠٠] — قلت : هذا القول لو قالت به الفلسفه لازمهم أن يعتقدوا أن في المعلول الأول كثرة لا نهاية لها .

وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم :
من أين جاءت في المعلول الأول كثرة ؟
وكما يقولون :

إن الواحد لا يصدر منه كثير .

كذلك — وفي نسخة « كيف » — يلزمهم — وفي نسخة « يلزم » —
أن الكثير لا يصدر عن الواحد — وفي نسخة « الفاعل » — .

قولكم — وفي نسخة « فقولهم » — :
إن الواحد — وفي نسخة « الفاعل » — لا يصدر منه إلا — وفي
نسخة بدون الكلمة « إلا » — وفي نسخة بدون عبارة « كذلك
يلزموهم ... لا يصدر عنه إلا » — واحد . ينافق قولكم — وفي
نسخة « قوله » — .

إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة .

لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد .

إلا أن يقولوا :

إن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول .
فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة .

* * *

والعجب كل العجب . كيف خى هذا على أبي نصر وابن سينا - لأنهما - وفي نسخة « لأنهم » - أول من قال هذه المزارات^(١) فقلدهما - وفي نسخة « فقلدوهما » - الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة .

لأنهم - إذا قالوا : إن الكثرة التي في المبدأ الثاني : إنما هي مما يعقل من ذاته . وما يعقل من غيره ، لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين .

أعني - وفي نسخة « أو » - صورتين .

فأىً ليت شعري هي - وفي نسخة « فليت شعري أى هي » - الصادرة عن المبدأ الأول ؛
وأىً هي الغير صادرة - وفي نسخة « الصادرة » - ؟
وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه :

إنه ممكن من ذاته ، واجب من غيره .

لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود .

فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو ممكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية - وفي نسخة « ضروريًا » - .
ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - ليس في الطبائع الضرورية

(١) ابن رشد يسم « الفارابي » و « ابن سينا » بالختيريف .

- وفي نسخة «الضرورة» - إمكان أصلاً ، كانت ضرورية
- وفي نسخة «غير ضرورية» - بذاتها ، أو بغيرها .

* * *

وهذه كلها خرافات ، وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة - وفي نسخة «دخولية» - في الفلسفة .. وفي نسخة «الفلسفه» - ليست جارية على أصولهم . وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي . فضلاً عن الجدل .

ولذلك يحق - وفي نسخة «يلحق» وفي أخرى «يتحقق» - ما يقول أبو حامد في غير ما - وفي نسخة بدون عبارة «غير ما» وفي أخرى «غير هذا» - موضع - وفي نسخة «وضع» - من كتبه .

إن علومهم الإلهية هي - وفي نسخة بدون كلمة «هي» - ظنية .

* * *

[١٠١] - قال أبو حامد :

قلنا : فإذا - وفي نسخة «إذا» - جوّزتم هذا ، فقولوا - وفي نسخة «فقلنا» : إن الموجودات كلها على كثُرها ، وقد بلغت آلافاً - وفي نسخة «ألفاً» - صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر - وفي نسخة «يقتصر» - على جرم الفلك الأقصى - وفي نسخة بدون عبارة «الأقصى» - ونفسه ؛ بل يجوز أن يكون قد صدرت - وفي نسخة «صدرت» - منه :

جميع النّفوس الفلكية والإنسانية .

وجميع الأجسام الأرضية والسموية ، بأنواع - وفي نسخة «أنواع» - كثيرة - وفي نسخة «كثرة» - لازمة فيها - وفي نسخة «عنها» - وفي نسخة بدونهما - لم يطّلعوا - وفي نسخة «نطلع» - عليهما ، فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

[١٠١] – قلت هذا اللزوم هو – وفي نسخة بدون كلمة «هو» – صحيح ، وبخاصة أن صرروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول ، هي الوحدانية التي بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً ، مع الكثرة الموجودة فيه .

فإِنْهُمْ إِنْ جَوَزُوا كَثِيرًا فِي الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ غَيْرَ مُحَدَّدَةٍ ، لَمْ يَخْلُ أَنْ تَكُونَ :

أَقْلَى مِنْ عَدْدِ الْمَوْجُودَاتِ .

أَوْ أَكْثَرُ مِنْهَا – وَفِي نَسْخَةٍ «مِنْهُ» – .

أَوْ مَسَاوِيَةَ هَذَا – وَفِي نَسْخَةٍ «لَهُ» – .

فَإِنْ كَانَتْ أَقْلَى : فَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ – وَفِي نَسْخَةٍ «يَلْزَمُهُمْ» – أَنْ يَدْخُلُوهُ ثالِثًا – وَفِي نَسْخَةٍ «مِبْدَأَ ثالِثًا» – وَفِي أُخْرَى «ادْخَالًا ثالِثًا» – .

أَوْ يَكُونُ – وَفِي نَسْخَةٍ «وَيَكُونُ» – شَيْءٌ بِلَاءَ عَلَيْهِ .

وَإِنْ كَانَتْ – وَفِي نَسْخَةٍ بِدْوَنِ عَبَارَةِ «أَقْلَى فَحِينَئِذٍ . . . وَإِنْ كَانَتْ» – مَسَاوِيَةً أَوْ أَكْثَرَ ، لَمْ يَلْزَمُهُمْ – وَفِي نَسْخَةٍ «يَلْزَمُ» – أَنْ يَدْخُلُوهُ مِبْدَأَ ثالِثًا ؛ وَلَكِنْ تَكُونُ – وَفِي نَسْخَةٍ «لَكُون» – الْكَثِيرَةُ الْوَارِدَةُ – وَفِي نَسْخَةٍ «الْوَاحِدَةُ» – وَفِي أُخْرَى «الْمَوْجُودَةُ» – فِيهِ فَضْلًا .

[١٠٢] — قال أبو حامد :

ثم — وفي نسخة « و » — يلزم عنه — وفي نسخة « منه » وفي أخرى « عليه » — الاستغناء بالعلة الأولى ؛ فإنه إذا جاز تولد كثرة يقال : إنها لازمة ؛ لا بعلة — وفي نسخة « لعلة » وفي أخرى « علة » — مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزetta — وفي نسخة « لزetta » — ولا يدرى عددها .
وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ؛ تخيل ذلك بلا علة مع الثاني ،
بل لا معنى لقولنا :
مع الأول ، والثاني .
إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان .

فلا يفارقهما في مكان وزمان ، ويجوز — وفي نسخة « يجوز » — أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه — وفي نسخة بدون عبارة « إليه » —

* * *

[١٠٢] — قلت : يقول : إنه إذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول الأول عن غير علة ؛ لأن العلة الأولى لا يلزم عنها كثرة . جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى ، واستغنى عن وضع — وفي نسخة « موضع » — علة ثانية ومعلول أول .

فإن كان مستحيلاً وجود شيء مع العلة الأولى . بلا علة .
 فهو مستحيل أيضاً مع العلة الثانية .

بل لا معنى لقولنا : علة ثانية ؛ إذ هي متحددة في المعنى .
وليس يفرق أحدهما — وفي نسخة « وأحدهما » وفي أخرى « ولا
أحدهما » — من الآخر بزمان ولا مكان .

فإذا جاز أن يوجد شيء بلا علة . لم تختص إحدى العلتين به .

أعني الأولى أو – وفي نسخة « و » – الثانية .
بل يكفي في ذلك أن يوجد مع إدعاها ، ويستغنى عن
وضعه مع الثانية – وفي نسخة بدون كلمة « الثانية » .

* * *

(١٠٣) – قال أبو حامد : مجيئاً عن الفلاسفة :
فإن قيل : – وفي نسخة بدون عبارة « فإن قيل » – لقد كثرت الأشياء حتى
زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول الأول ، إلى هذا الحد ؛ فلهذا
أكثرنا الوسائل .

ثم قال ، راداً على الفلاسفة – وفي نسخة « عليهم » وفي ثم أخرى « ردًا عليهم » :
قلنا : – وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » – قول القائل – وفي نسخة « وأما
قولكم » – يبعد ، هذا – وفي أخرى بزيادة « هو » وفي ثلاثة « فهو » – ربم ظن
– وفي نسخة « بالظن » وفي أخرى « ظني » – لا يحکم به في المعقولات ، إلا أن
يقال – وفي نسخة « نقول » – : إنه يستحيل ، فنقول – وفي نسخة « ونقول » –
لم يستحيل ؟

وما المرد ؟ – وفي نسخة « المراد » – والفيصل ؟ فهما – وفي نسخة « ومهما »
وفي أخرى « مهما » – جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يازم المعلول الأول
لا من جهة العلة ، لازم واحد – وفي نسخة بدون كلمة « واحد » – واثنان وثلاثة
– وفي نسخة « وثلث الف » وفي أخرى « وثلث الألف » – فما الحيل لأربعة وخمسة
– وفي نسخة « لأربع وخمس » وفي أخرى « لأربع أو خمس » – ؟ وهكذا إلى
الألف – وفي نسخة « ألف » – وإلا – وفي نسخة « وآلاف » – فن يتحکم
بعقدار دون مقدار ، فليس بعد مجازة الواحد مرد – وفي نسخة « مراد » –
وهذا أيضاً – وفي نسخة « وأيضاً » وفي أخرى « هنا أيضاً » – قاطع .

* * *

[١٠٣] – قلت : لو جاوب ابن سينا ، وسائل الفلسفنة :
أن المعلول الأول فيه – وفي نسخة « منه » – كثرة ولا بد .

وأن – وفي نسخة «أن» – كل كثرة إنما يكون منها واحد ، بوحدانية – وفي نسخة «فوحدانيتها» – اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد .

وأن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً ، هي معنى بسيط ، صدرت عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحة^(١) من هذه اللازم إلى ألزمهم – وفي نسخة بزيادة «بها» – أبو حامد ، وخرجوا من هذه الشناعات .

فأبو حامد لما ظفر هنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ، ولم يجد محيياً يجاوبه – وفي نسخة «يجيبه» – بجواب صحيح ، سر بذلك ، وكثير – وفي نسخة «وكثرت» – المحاولات الالزمة ؛ – وفي نسخة «واللازمة» – لهم .

وكل مجر – وفي نسخة «ماجر» – بالخلاء – وفي نسخة . «باطلاً» بدل «بالخلاء» – يسر – وفي نسخة بدون .

عبارة «اللازمة . . . يسر» – .

ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة ، لما فرح به . وأصل فساد هذا الوضع قوله :

إن – وفي نسخة بدون كلمة «إن» – الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ثم وضعوا – وفي نسخة «يضعوا» – في ذلك الواحد الصادر كثرة ، فلزمهم – وفي نسخة «فيلزمهم» – أن تكون تلك الكثرة عن غير علة .

ووضعهم – وفي نسخة «وضعهم» – تلك الكثرة محدودة يحتاج إلى إدخال مبدأ ثالث ورابع ، لوجود – وفي نسخة «بوجود» –

الموجودات ، شيء وضعى لا يضطر - وفي نسخة «يحتاج» - إليه
- وفي نسخة «إلى» - برهان .

وبالجملة : هذا الوضع ، غير وضع مبدأ أول وثان ، وذلك
أنه يقال :

لم اختص العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة
الأولى .

فهذا كله هذيان وخرافات .

وأصل هذا أئمهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب
أرسطاطاليس ، ومذهب من تبعه من المشائين .

وقد تمحّح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى ؛ وأخبر أن كل
- وفي نسخة بدون كلمة «كل» - من كان قبله من القدماء ،
لم يقدروا أن يقولوا في ذلك شيئاً .

* * *

وعلى هذا الوجه الذى حكيناها - وفي نسخة «حكينا» - عنهم
تكون القضية القائلة إن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

قضية صادقة ، وأن :

الواحد يصدر عنه كثرة .

صادقة أيضاً .

* * *

[١٠٤] - قال أبو حامد :

ثم نقول : هذا باطل بالعلو - وفي نسخة «بالمعنى» - الثاني ؟ فإنه صدر
منه :

فلك الكواكب ، وفيه ألف ونيف ومائتا ، كوكب .

وهي مختلفة : العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوس — وفي نسخة « والنحوس » — والسعادة — وفي نسخة « والسعادة » —

بعضها على صورة : التمل ، والثور ، والأسد .
وبعضها على صورة الإنسان .

ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي :
في البريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس — وفي نسخة بدون عبارة « والسعادة والنحوس » —
وتحتختلف مقاديرها في ذاتها .

* * *

فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف .

ولو جاز هذا ، بلجاز أن يقال :

كل أجسام العالم نوع واحد في البنية ، فيكتفيها — وفي نسخة « فيكتفيها » —
علة واحدة .

فإن كان اختلاف صفاتها وجوهها ، وطبيعتها ، دل على اختلافها ، فكذا
الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى :

علة لصوريته .

وعلة طيرلاه .

وعلة لاختصاصه بطبعته : المسخنة ، أو المبردة .
أو السعيدة — وفي نسخة « المسعدة » — أو النحسة — وفي نسخة « المنحسنة » —
ولاختصاصه بموضعه .

ثم لاختصاص جملها — وفي نسخة « خلقها » — بأشكال البهائم المختلفة
وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في العقل — وفي نسخة « المعلول » وفي أخرى
« المعقول » وفي رابعة بلدونها جميعاً — الثاني ، تصور — وفي أخرى « تصوره » — في
الأول ، ووقع الاستغناء .

[١٠٤] . . قات : هذا الشك قد فرغ منه ، وهو من معنى ما كبر به في هذا الباب .

وإذا قدرت — وفي نسخة « جووب » وفي أخرى « جووب قدرت » — الجواب — وفي نسخة « بالجواب » — الذي ذكرناه عنهم . لم يلزمشيء من هذه الحالات .
وأما إذا فهم من القول :

إن الواحد بالعدد ، البسيط ، لا يصلح عنه إلا واحد بسيط بالعدد .

لا واحد — وفي نسخة « بالواحد » — بالعدد من جهة .

وكثير — وفي نسخة « وكثرة » — من جهة .
وأن الوحدانية منه ، هي علة وجود الكثرة ، فلن — وفي نسخة « فلم » — ينفك من هذه الشكوك أبداً .

• • •

وأيضاً فإن الأشياء تكثر عند الفلاسفة بالفصول — وفي نسخة « بالعقل » — الجوهرية .

وأما اختلاف الأشياء من قبل أعراضها ، فليس يوجب عندهم اختلافاً في الجوهر .
كمية كانت .
أو كيفية .

أو غير ذلك من أنواع المقولات .

وال أجسام السماوية ، كما قلنا ، ليست مركبة من هيولى وصورة .

ولا هي مختلفة بالنوع إذ ليست تشرك عندهم في جنس واحد ؟

لأنها لو اشتركت في جنس - وفي نسخة «جسم» - لكان مركبة ،
ولم تكن بسيطة .

وقد تقدم القول في هذه الأشياء ، فلا - وفي نسخة «ولا» -
معنى لتکثیر القول فيه .

* * *

[١٠٥] - قال أبو حامد :

الاعتراض الخامس : هو أنا أقول - وفي نسخة بزيادة كلمة «إن» - سلمنا
هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحبون - وفي
نسخة «تستحبى» - من قولهم : - وفي نسخة «قولكم» وفي أخرى « قوله» - :
إن كون المعلول الأول - وفي نسخة بدون كلمة «الأول» - ممكن الوجود ،
تفضي وجود جرم الفلك الأقصى منه - وفي نسخة «عنه» - ؟

وعقله نفسه ، اقضى وجود نفس الفلك منه ؟

وعقله الأول يقتضي وجود عقل منه ؟

وما الفصل بين هذا ، وبين قائل - وفي نسخة «قول قائل» -
عرف وجود إنسان غائب .

وأنه ممكن الوجود .

وأنه يعقل نفسه وصانعه .

فقال : يلزم :

من كونه ممكن الوجود ، وجود فلك .

فيقال له : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه -
- وفي نسخة «عنه» - ؟

وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ، ولصانعه ، شيئا آخران .

وهذا - وفي نسخة «هذا» - إذا قيل في إنسان ضحل منه .

وكذا - وفي نسخة «فكذا» - في موجود آخر .

إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن :
إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلكاً - وفي نسخة «كلياً» -

فاستأدى كيف تقنع المجنون نفسه - وفي نسخة «في نفسه» وفي أخرى «من نفسه» - بمثل هذه الأوضاع؟ فضلاً عن - وفي نسخة «من» - العقلاء الذين يشققون - وفي نسخة «يشقون» - الشعر بزعمهم في المقولات.

[١٠٥] - قلت: أما هذه الأقوايل كلها التي هي أقوايل ابن سينا، ومن قال بمثل قوله، فهي أقوايل غير صادقة^(١) - وفي نسخة «صحيححة» - ليست جارية على أصول الفلسفه، ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع، المبلغ الذي ذكره هذا الرجل، ولا الصورة التي صور - وفي نسخة بدون كلمة «صور» - فيها هي - وفي نسخة بدون كلمة «هي» - صورة حقيقية. وذلك أن الإنسان الذي فرضه يمكن الوجود من ذاته، واجباً من غيره، عاقلاً - وفي نسخة «عاملًا» وفي أخرى «فاعلاً» - لنفسه ولفاعله - وفي نسخة «ولفعوله» - إنما يصبح تمثيله بالعلة الثانية، إذا وضع هذا الإنسان فعالاً للموجودات:

من جهة ذاته.
ومن جهة علمه.

كما يضع المبدأ الثاني، من قال بقول ابن سينا. وكما - وفي نسخة «وكما أن» - من شأن الكل أن يتصعوا المبدأ الأول سبحانه، فإنه إذا وضع هكذا، لزم أن يصدر عن هذا الإنسان شيئاً ثالثاً:

أحدهما: من حيث يعلم ذاته.

والآخر: من حيث يعلم صانعه.

لأنه إنما فرض فعالاً، من حيث العلم، ولا يبعد - وفي نسخة «بعد» - أيضاً، إن فرض فعالاً من جهة ذاته، أن يقول:

(١) ابن رشد ينقذ ابن سينا.

إن الذي يلزم عنه ، من حيث هو ممكن الوجود ، غير الذي يلزم عنه ، من حيث هو – وفي نسخة بدون عبارة « ممكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو » – واجب الوجود ، إذ كان هذان الوصفان – وفي نسخة « الوضعنان » – موجودين لذاته .

فإذن ليس هذا القول من الشناعة ، في الصورة التي أراد أن يصوّرها هذا الرجل ، حتى ينفر – وفي نسخة « تنفر » – بذلك التفوس عن أقوال الفلاسفة ، ويخصّهم – وفي نسخة « ويخصّهم » – في أعين النظار .

ولا فرق بين هذا وبين من يقول :

إذا وضعتم موجوداً حياً بحياة ، مريداً بإرادة ، عالماً بعلم ، سبيعاً – وفي نسخة « ساماً » – بصيراً ، متكلماً ، بسمع وبصر وكلام .

ولزم – وفي نسخة « ويلزم » – عنه جميع العالم .
لزم – وفي نسخة بدون كلمة « لزم » – أن يكون الإنسان الحي العالم – وفي نسخة بزيادة « القادر المريد » – السميع البصير ، المتكلم ، يلزم عنه جميع العالم .

لأنه إن كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم ، فيجب أن يكون :

لا فرق فيما توجب في كل موجود يوصف بها .

* * *

فإن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء ، فغلط ، فهو مغدور .

وإن كان علم التويه فيها ، فقصده ، فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له ، فهو غير مغدور .

وإن كان إنما قصد بهذا ، ليعرف أنه ليس عنده قول برهانى يعتمد عليه في هذه المسألة – وفي نسخة «هذا المسألة» – أعني المسألة التي هي من أين جاءت الكثرة؟ كما يظهر بعد من قوله : فهو صادق في ذلك ؛ إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة . وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد .

وبسبب ذلك – وفي نسخة بدون كلمة «ذلك» – أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا ، فللحقة القصور في الحكمة من هذه الجهة^(١) .

* * *

[١٠٦] – قال أبو حامد : فإن قال قائل : – وفي نسخة «فإن قيل» وفي أخرى «فإن قيل قائل» – فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أتم؟ أترعمن أن يصلون من الشيء الواحد من كل وجه ، شيئاً مختلفاً ، فتكابرلن العقول؟ – وفي نسخة «المعقول» وفي أخرى «العقل» – ؟ أم – وفي نسخة «أو» – تقولون : المبدأ الأول فيه كثيرة ، فتتركون التوحيد؟ – وفي نسخة «فتتركون التوحيد» – ؟ أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتتركون الحس – وفي نسخة «فتتركون الحس»؟

أو تقولون : لزمت بالوسائل ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه؟ قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويمهم وقد حصل .

على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة

(١) هذا يعني أن حكمة ابن سينا قاصرة .

للعقل ؟ — وفي نسخة « المقول » وفي أخرى « العقول » وفي رابعة « العقل » — أو اتصف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتجريد ؟ فهاتان — وفي نسخة « فهنا » — دعويان باطلتان — وفي نسخة بدون كامنة « باطلتان » — لا — وفي نسخة « ولا » — برهان لهم عليهما .

فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين — وفي نسخة « الاثنين » — من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكابين . وعلى الجملة : لا يعرف بالضرورة ، ولا بالنظر .

وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر — وفي نسخة « قدير » — مريد يفعل ما يشاء ، ويخصم ما يريد .

يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر — وفي نسخة بدون عبارة « ولا نظر » — وقد ورد به الأنبياء المؤيدين بالمعجزات فيجيب قوله .

وأم البحث عن — وفي نسخة « على » — كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ففضول وطبع في غير مطعم .

والذين طمعوا في طلب مناسبته — وفي نسخة « المناسبة » — ومعرفته ، رجع حاصل نظرهم إلى آن : المعلول الأول .

من سبب أنه ممكن الوجود ، صدر منه ذلك .

ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه — وفي نسخة « عنه » — نفس الفلاك . فهو — وفي نسخة « وهذه » — حماقة ، لا إظهار مناسبة .

فلتقبل — وفي نسخة « فلتقبل » — مبادئ هذه الأمور من الأنبياء ، صلوات الله عليهم — وفي نسخة بدون عبارة « صلوات الله عليهم » — ولি�صدقوا فيها ؛ إذا العقل لا يحيطها .

ولنترك البحث ، عن :

الكيفية .

والكمية .

والماهية .

فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية .

ولذلك قال صاحب الشرع :
 (تفكروا في خلق الله ، ولا تتفكروا — وفي نسخة « ولا تفكروا » — في ذات الله)

[١٠٦] — قلت : قوله :
 إن — وفي نسخة بدون كلمة « إن » — كل — وفي نسخة بدون الكلمة « كل » — ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع — وفي نسخة « ترجع » — فيه إلى الشرع .
 حق ، وذلك أن العلم المتلى من قبل الوحي : إنما جاء متمماً لعلوم العقل .

أعني أن — وفي نسخة بدون الكلمة « أن » — كل — وفي نسخة بدون الكلمة « كل » — ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان .
 — وفي نسخة « الإنسان » — من قبل الوحي .
 والعجز عن — وفي نسخة « والعجز » — المدارك الضروري علمها في حياة الإنسان ووجوده .
 منها ما هو عجز بـ طلاق .

أى ليس في طبيعة العقل أن يدرك — وفي نسخة .
 « يدركه » — بما هو عقل .
 ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس .
 وهذا العجز :

إما أن يكون في أصل الفطرة .
 وإما أن يكون لأمر عازٍ من — وفي نسخة بدون الكلمة « من » — خارج ، من عدم تعلم .
 وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف .

[١٠٧] — وأما قوله :

[ولما غرّضنا أن نشوّش دعاويمهم ، وقد حصل]

[١٠٧] — فإنه — وفي نسخة « وإنه » — لا يليق هذا الغرض به ، وهي — وفي نسخة « وهو » — هفوة من هفوات العالم ، فإن العالم بما هو عالم ، إنما قصده طلب الحق ، لا ليقاع الشكوك وتحيير — وفي نسخة « وتحيير » — العقول .

• • •

وقوله :

[فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين — وفي نسخة « الاثنين » — عن وفي نسخة « من » — واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانيين] فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فلن يخرج كون المقدمة القائلة .

إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط .
من أن تكون يقينية في الشاهد .

والمقدمات اليقينية تتفاصل ، على ما تبين في كتاب البرهان .
والسبب في ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدت الخيال ،
قوى التصديق فيها .

ولذا لم يساعدها الخيال ضعف .
وأن الخيال غير معتر — وفي نسخة « متغير » — إلا عند الجمهور .
ولذلك — وفي نسخة « وذلك » وفي أخرى « وذلك أن » — من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات ، فالمقدمتان في مرتبة واحدة
عنه — وفي نسخة بدون عبارة « عنده » — من التصديق .

وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه — وفي نسخة « بهذه » —
المقدمات ، إذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة الفاسدة

— وفي نسخة «والفالاسدة» — فرأى إنما تختلف أسماؤها وحدودها من قبل أفعالها .

وأنه لو صدر :
أى موجود اتفق .

عن أى فعل اتفق — وفي نسخة بدون عبارة « عن أى فعل اتفق » —

وعن — وفي نسخة « عن » — أى فاعل اتفق .
لاختلطت النوات والحدود ، وبطلت المعرف .
فالنفس مثلا ، إنما تميزت من الحمادات بأفعالها الخالصة — وفي نسخة « الخالصية » — الصادرة عنها .
والحمادات إنما تميزت — وفي نسخة « تميز » — بعضها عن بعض بـأفعال تخصها وكذلك النفوس .

* * *

ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة ، كما يصدر عن القوى المركبة ، أفعال كثيرة ، لم يكن فرق بين الذات البسيطة والمركبة ، ولا تميزت لنا .
وأيضاً إن أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة ، فقد أمكن فعل من غير فاعل .
وذلك أن الموجود إنما يوجد عن — وفي نسخة بزيادة « ذات واحدة » — موجود ، لا عن معולם .
ولذلك — وفي نسخة « وكذلك » — ليس يمكن أن يوجد المعدوم من ذاته .

فإذا كان المحرك للمعدوم ، والمحرج له من القوة إلى الفعل ، إنما يخرجه من جهة ما هو بالفعل ، فواجب أن يكون نحو الفعل

الذى فيه ، على نحو الفعل – وفي نسخة بدون عبارة « الذى فيه على نحو الفعل » – الخروج من العدم إلى الوجود ؛ فإنه – وفي نسخة « وإنه » – إن خرج .

أى مفعول اتفق . من أى فاعل اتفق .

لم يمتنع أن تخرج المفعولات إلى الفعل من ذاتها ، لا من قبل فاعل يفعلها . بأن – وفي نسخة « فإن » – تخرج أنحاء كثيرة من القوة إلى الفعل عن فاعل واحد .

فواجب أن تكون فيه – وفي نسخة بزيادة « كبيرة » –
أعني تلك – وفي نسخة « بتلك » وفي أخرى « في تلك » –
الأنحاء ، أو ما – وفي نسخة « وما » – يناسبها .

لأنه إن لم يكن فيه إلا نحو واحد منها ، فما خرج من سائر
الأنحاء إنما خرج من نفسه ، من غير خرج له .

* * *

وليس لـ « القائل » – وفي نسخة « للقايل » – أن يقول : إن شرط الفاعل إنما هو أن يوجد فاعلاً فقط بالفعل المطلق – وفي نسخة « الكامل » – فقط – وفي نسخة بدون عبارة « بالفعل المطلق فقط » – لا بنحو من الفعل مخصوص .

فإنه لو كان ذلك كذلك كذلك . لفعل :
أى موجود اتفق .

أى فعل اتفق .

واختلطت الموجودات .

وأيضاً فإن الموجود المطلق
أعني الكل

أقرب إلى العدم . من الموجود الحقيقى ؛ ولذلك نفى – وفي

نسخة «نفوا» – القول موجود مطلق ، ولون – وفي نسخة «وكون» – مطلق ، القائلون بنفي الأحوال .

وقال القائلون بـ إثباتها :

إِنَّهَا لَا مُوجُودَةٌ ، وَلَا مُعْدُومَةٌ

فلو صح هذا ، لصح أن تكون الأحوال علة للموجودات .
وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد . هو في العالم الذي في الشاهد : أبين منه في غير ذلك العالم .

فإن العلم يتکثر بتکثر – وفي نسخة «بتکثير» – المعقولات للعالم ، لأنها إنما – وفي نسخة «لما» – يعقلها على النحو الذي هي عليه موجودة ، وهي علة علمه .

وليس يمكن أن تكون المعلومات – وفي نسخة «المعلومات» – الكثيرة تعلم بعلم واحد ، ولا يكون العلم الواحد علة صدور معلومات كثيرة عنه في الشاهد .

مثال ذلك : أن علم الصانع الصادر عنه ، مثلا ، الحزانة ، غير العلم الصادر عنه الكرسي .

لكن العلم القديم مخالف في هذا ، للعلم – وفي نسخة «العلم» – المحدث .

والفاعل القديم . للفاعل المحدث

* * *

فإن قيل : – وفي نسخة «قال أبو حامد» وفي أخرى «وقال أبو حامد» – فما تقول أنت في هذه المسألة ؟ وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة . فما تقول أنت في ذلك ؟ فإن قد قيل : إن فرق الفلسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة :

أحداها : قول من قال : إن الكثرة إنما - وفي نسخة « إنها » - جاءت من قبل الم gioi .

والثاني : قول من قال : إنما جاءت من قبل الآلات .

والثالث : قول من قال : وفي نسخة بدون عبارة « إن الكثرة ... قول من قال » - من قبل الوسائل .

وحكى عن آل أرسطو أنهم صاحبوا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط - وفي نسخة « التوسيط » - .

قلت : إن هذا لا يمكن الجواب فيه ، في هذا الكتاب بجواب برهانى . ولكن لستنا نجد - وفي نسخة بزيادة « ليس » - لأرسطو ، ولا ملن - وفي نسخة « ولن » - شهر من قدماء المشائين هذا القول الذى نسب إليهم إلا (لفرفوريوس الصورى) صاحب مدخل علم المنطق .

والرجل لم يكن من حذافهم .

والذى يجرى عندي على أصولهم أن سبب - وفي نسخة « أسباب » - الكثرة : هو - وفي نسخة « هي » - مجموع ثلاثة الأسباب .

أعني : المتوسطات .

والاستعدادات .

والآلات .

وهذه كلها قد بینا كيف تستند إلى الواحد ؟ وترجع إليه ؟ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان وجود كل واحد منها ، بوحدة محضة ، هي سبب الكثرة .

وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة .

فيما نعقل من المبدأ الأول .

وفيما تستفيد - وفي نسخة « تستعيد » - منه من الوحدانية
التي - وفي نسخة « الذي » - هي - وفي نسخة « هو » -:
فعل واحد في نفسه .

كثير بكثرة - وفي نسخة « لكثرة » - القوابيل له .
كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة .

والصناعة - وفي نسخة « والصناعات » - التي تحتها صنائع كثيرة .
وهذا يفحص - وفي نسخة « يلخص » - عنه في غير هذا
الموضع - فإن - وفي نسخة « إن » - تبين شيء منه ; وإنما رجع
إلى الوحي .

* * *

وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف - وفي نسخة بدون
كلمة « اختلاف » - الأسباب الأربع . فبین - وفي نسخة بدون
عبارة « فبین » - .

وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل .
اختلاف محركيها - وفي نسخة « محركها » وفي أخرى
« تحركها » - .

واختلاف صورها . وموادها . إن كان لها مواد .
وأفعالها المخصوصة في العالم . وإن كانت ليست من أجل هذه
الأفعال عندهم .

وأما الاختلاف الذى يعرض أولاً ما - وفي نسخة «ما» وفي أخرى «فيما» وفي رابعة «ما» - دون الفلك - وفي نسخة «الفلك القمر» وفي أخرى «فلاط القمر» - من الأجسام البسيطة ، فهو اختلاف المادة ، مع اختلافها في القرب والبعد ، من المحركين لها ، وهى الأجرام السماوية ، مثل اختلاف النار ، والأرض .
وبالجملة : المتضادات .

وأما السبب فى اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين :
إحداهما : فاعلة للكون - وفي نسخة «الكون» - .
والثانية : للفساد - وفي نسخة «الفساد» - .
فاختلاف الأجرام السماوية .
واختلاف حركاتها .

على ما تبين في كتاب الكون والفساد ، فسبب - وفي نسخة «السبب» - الاختلاف الذى يكون - وفي نسخة «الى تكون» - من قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف - وفي نسخة بدون عبارة «م قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف» - الآلات .
وإذا كان ذلك كذلك ، فأسباب الكثرة عند أرسطو :
من الفاعل الواحد .

هى الثلاثة الأسباب - وفي نسخة «أسباب» - .
ورجوعه - وفي نسخة «رجعوها» - إلى الواحد هو بالمعنى
المتقدم ، وهو كون الواحد سبب الكثرة .

وأما ما دون فلك القمر ؛ فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل الأسباب الأربعـة - وفي نسخة «الأربعة الأسباب» - .

أعني اختلاف الفاعلين .

واختلاف الموارد .

واختلاف الآلات .

وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره .
وهذا - وفي نسخة « وهو » - كأنه قريب من الآلات

* * *

ومثال - وفي نسخة « ومثاله » - الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوائل .

وكون المخالفات بعضها أسباباً لبعض .

اللون - وفي نسخة « كاللون » * فإن اللون الذي يحدث في الهواء ، غير الذي يحدث في الجسم - وفي نسخة بزيادة « والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر » - والذي يحدث في البصر .

أعني في العين - وفي نسخة بدون عبارة « في العين » - .

غير الذي يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث » - في الهواء - وفي نسخة « الخيال » - .

والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث » - في العين - وفي نسخة بدون عبارة « والذي يحدث في الحس المشترك ، غير الذي يحدث في العين » - .

والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث » - في الحس المشترك .

والذى - وفي نسخة بدون عبارة «يحدث في العين» .
 والذى يحدث في الخيال غير الذى يحدث في الحس المشترك»
 والذى » - يحدث - وفي نسخة بدون كلمة «يحدث» وفي أخرى
 بزيادة «في الحس المشترك غير الذى يحدث» - في القوة الحافظة
 والذاكرة غير الذى في الخيال - وفي نسخة بدون عبارة «والذاكرة
 غير الذى في الخيال» - .

وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس .

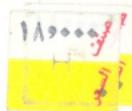
تمت المسألة الثالثة
 ويبداً الجزء الثاني بالمسألة الرابعة

1999/17794	رقم الإيداع
ISBN 977-02-5959-4	الرقم الدولي

١/٩٩/١٠٢

طبع بمطابع دار المعرف (ج . م . ع .)

Dhakhā'ir al-'Arab



37

TAHĀFOT AT-TAHĀFOT

d'Abī-l-Walīd Muḥammad ibn ROSHD
(Averroës)

Première Partie

Edition Critique

Par

Solaymān Donyā

... ٣٧ ... / . ١



Biblioteca Alexandrina



0312808



DAR AL-MAAREF