

ذخائر العرب

٣٧

تهافت التهافت

للمقاضي أبي الوليد محمد بن رشد
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القينم الأول

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين بالجامعة الأزهرية
وأستاذ الفلسفة بجامعة القرويين

الطبعة الأولى



دار المعارف

١٩٦٤

a
B
753
G 33
T 53
v. 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لله ، وصلاة وسلاماً على رسول الله أما بعد :

فقد جرى ابن رشد في كتابه هذا على أن يقتبس من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي النص الذي يجعله موضوع مناقشته .

وقد رأينا أن نجعل كل نص من النصوص التي يناقشها ابن رشد ، ومناقشة ابن رشد له وحدة مستقلة . مفصولة عما قبلها وعما بعدها بفواصل ، وأعطينا كل وحدة رقماً . وكررنا الرقم الواحد مرتين مرة مع نص الغزالي ومرة مع مناقشة ابن رشد له .

وجعلنا الحروف التي يكتب بها نص الغزالي تختلف في الحجم عن الحروف التي يكتب بها نص ابن رشد .

كل ذلك زيادة في الإيضاح والتسهيل على القارئ .

ابن رشد^٥

. . . - ٥٩٥ هـ

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد .
مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل ، معتن بتحصيل العلوم .
أوحد في علم الفقه ، والخلاف .
واشتغل على الفقيه الحافظ ، أبي محمد بن رزق .
وكان أيضاً متميزاً في علم الطب .
وهو جيد التصنيف ، حسن المعاني .
وله في الطب كتاب الكليات ، وقد أجاد في تأليفه .
وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر ، مودة .
ولما ألف كتابه هذا^(١) في الأمور الكلية قصد من ابن زهر ، أن يؤلف كتاباً
في الأمور الجزئية ؛ لتكون جملة كتابيهما ، 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 ،
وأبينه .

وقد بقي علينا من هذا الجزء ، القول في شفاء عرض ، عرض ، من الأعراض
الداخلة على عضو عضو ، من الأعضاء .
وهذا وإن لم يكن ضرورياً ؛ لأنه منظور بالقوة ، فيما سلف من الأقاويل

* هذه الترجمة منقولة بالنص من كتاب (عيون الأنبياء في طبقات الأطباء) تأليف الطبيب الفاضل
العالم الأديب موفق الدين ، أبي العباس ، أحمد بن القاسم ، بن خليفة ، بن يونس ، السعدي الخزرجي ،
المعروف بابن أبي أصيبعة رحمه الله المطبوع بالمطبعة الوهبية سنة ١٢٩٩ هجرية الموافق سنة ١٨٨٢ ميلادية
في الصحيفة الخامسة والسبعين وما بعدها من الجزء الثاني ، الموجود في مكتبة الجامع الأزهر الشريف ، قمم
التاريخ ، تحت رقم ٤٠٠٧ الخاص ورقم ٥٢٩٨٦ العام .
(١) يعنى كتاب (الكليات) .

وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً .

قال : ولا كان المنصور ؛ (قرطبة) وهو متوجه إلى غزو (الفسن) وذلك في عام واحد وتسعين وخمسةائة (٥٩١) استدعى أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيراً ، وقربه إليه ، حتى تعدى به الموضوع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الغنطائي ، صاحب عبد المؤمن ، وهو الثالث أو الرابع من العشرة .

وكان هذا أبو محمد عبد الواحد ، قد صاهره المنصور ، وزوجه بابنته ، لعظم منزلته عنده ، وورث عبد الواحد منها ابناً اسمه علي . وهو الآن صاحب أفرقية . فلما قرب المنصور ابن رشد ، وأجلسه إلى جانبه ، حادثة ، ثم خرج من عنده ، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه ، فهتفه بمنزلته عند المنصور ، وإقباله عليه .

وقال : والله إن هذا ليس مما يستوجب الغناء به ، فإن أمير المؤمنين قد قرئني دفعة إلى أكثر مما كنت أوله فيه ، أو يصل رجائي إليه .

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

فلما خرج سالماً أمر بعض خدومه أن يمضي إلى بيته ، ويقول لم ؛ أن يصنعوا له قفا ، وفرخ حمام مسلوقاً إلى منى يأتي إليهم .

وإنما كان غرضه بذلك تطيب قلوبهم بعاقبته .

ثم إن المنصور فيما بعد ؛

نقم على أبي الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم في (البيسانة) — وهي بلد قريب من قرطبة . وكانت أولا 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 مشتقون ؛ (الحكمة ، وعلوم الأوائل) .

الكلية ؛ ففيه تنعيم ما ، وارتياض ؛ لأننا نرتل فيها إلى علاجات الأمراض ، بحسب عضو عضو .

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

فإن هذه الصناعة أتحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ، ما أمكن .

إلا أننا نؤخر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً ، لعنايتنا في هذا الوقت بما هم من غير ذلك .

فمن وقع له هذا الكتاب ، دون هذا الجزء ، وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنايش فأوقف الكنايش له ، الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألّفه في زماننا هذا ، أبو مروان بن زهر .

وهذا الكتاب سألته أنا إياه ، وانتسخته ، فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه .

وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية الذي قلت فيه : شديد المطابقة للأقاويل الكلية ؛ إلا أنه مزج هناك ، مع العلاج ، العلامات ، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنايش .

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

وبالجملة : من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية ، أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنايش ، في تفسير العلاج والتراكيب حدثنى القاضي أبو مروان الباجي ؛ قال :

كان القاضي أبو الوليد بن رشد ، حسن الرأي ، ذكياً ، رتّ البيزة ، قوى النفس .

وكان قد اشتغل بالعلوم ، وبالطب ، على أبي جعفر ، بن هارون ، ولازمه مدة ، وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية .

وكان ابن رشد قد قضى في (أشبيلية) قبل (قرطبة) وكان مكيّاً عند المنصور ، وجهياً في دولته .

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

ويقال : إن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال :

إنما قلت (ملك البرين) وإنما تصحفت على القارئ ، فقال (ملك البربر)

وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد ، رحمه الله ، في (مراكش) أول
سنة خمس وتسعين وخمسةائة (٥٩٥) وذلك في أول دولة الناصر .

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

وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه ، واستخدموا في قضاء (الكور) .

ومن كلام أبي الوليد بن رشد ، قال :

من اشتغل بعلم التشريح ، ازداد إيماناً بالله .

ولأبي الوليد بن رشد من الكتب :

كتاب : التحصيل ، جمع فيه اختلاف أهل العلم ، من الصحابة ،

والتابعين ، والتابعين .

ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاختلاف ، التي هي منار الاختلاف .

كتاب : المقدمات في الفقه .

كتاب : نهاية الجهد في الفقه^(١) .

كتاب : الكليات^(٢) .

١٣ : شرح الأرسوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا ، في الطب .

(١) حل هو غير كتاب (بداية الجهد ونهاية المقصد) أو هو هو ، ويصرف الاسم ؟

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

(٣) هذه العبارة وضعتها بدلاً لكتاب لم يذكر في الدلالة عليه لفظ (كتاب) .

وهؤلاء الجماعة هم :

أبو الوليد بن رشد .

وأبو جعفر الذهبي .

والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي (بجاية)

وأبو الربيع الكفيف .

وأبو العباس المحافظ الشاعر القرابي .

وبقوا مدة .

ثم إن جماعة من الأعيان : (أشبيلية) شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب
إليه ، فرفض المنصور عنه ، وعن سائر الجماعة ؛ وذلك في سنة خمس وتسعين
وخمسةائة (٥٩٥)

ويجمل أبو جعفر الذهبي :

مزوراً للطلبة .

ومزوراً للأطباء .

وكان يصفه المنصور وشكره ، ويقول :

إن أبا جعفر الذهبي ، كالذهب الإبريز الذي لم يزد في السبك إلا جودة .

قال القاضي أبو مروان : وما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان مني
حضر مجلس المنصور ، وتكلم معه ، أو بحث عنده في شيء من العلم ، يخاطب
المنصور بأن يقول :

تسمع يا أحمى .

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

فلما ذكر الزرافة وصفها ، ثم قال :

وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر ، يعني (المنصور) .

- مقالة : في (القياس)
- كتاب : في (الفحص) هل يمكن العقل الذي فينا ، وهو المسمى : (الهيولاني) :
- أن يعقل الصور المفارقة بآخوه ، أولا يمكن ذلك ؟ وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب (النفس)
- مقالة : في أن ما يعتقد (الشاؤون) وما يعتقد (المتكلمون) من أهل ملتنا ، في كيفية وجود العالم مقارب في المعنى .
- مقالة : في التعريف :
- بوجهة نظر أبي نصر في كنهه الموضوعه ، في صناعة المنطق التي بأيدي الناس .
- وبوجهة 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 وبحث بين أبي بكر بن الطفيل ، وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم ؛ (الكليات)
- كتاب : في الفحص عن مسائل وقعت في (العلم الإلهي) في كتاب (الشفاء) لابن سينا .
- مسألة : في الزمان .
- مقالة : في فسح شبهة من اعترض على الحكيم ، وبرهانه في وجود المادة الأولى ، وتبين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين .
- مقالة : في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى :
- يمكن على الإطلاق .
- ويمكن بذاته واجب بغيره .

- كتاب : الحيوان .
- جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات .
- كتاب : الضروري في المنطق ، ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس ، وقد نخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً .
- تلخيص (الإلهيات) لنيقولاوس .
- تلخيص كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطوطاليس .
- تلخيص كتاب (الأخلاق) لأرسطوطاليس .
- تلخيص كتاب البرهان لأرسطو طاليس .
- تلخيص كتاب (السماع الطبيعي) لأرسطو طاليس .
- شرح كتاب (السماء والعلم) لأرسطوطاليس .
- شرح كتاب (النفس) لأرسطوطاليس .
- تلخيص كتاب (الاسطسقات) لجاليينوس .
- تلخيص كتاب (المزاج) لجاليينوس .
- تلخيص كتاب (القوى الطبيعية) لجاليينوس .
- تلخيص كتاب (العقل والأعراض) لجاليينوس .
- تلخيص كتاب (التعرف) لجاليينوس .
- تلخيص كتاب (الحميات) لجاليينوس .
- تلخيص أول كتاب (الأدوية المفردة) لجاليينوس .
- تلخيص النصف الثاني من كتاب (حيلة البره) لجاليينوس .
- كتاب : (تهافت التهافت) يرد فيه على كتاب (التهافت) للفزالي .
- كتاب : (مناهج الأدلة) في علم الأصول .
- كتاب : صغير سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)
- المسائل المهمة) على كتاب (البرهان) لأرسطوطاليس .
- شرح كتاب (القياس) لأرسطوطاليس .
- مقالة : في (العقل)

- ورلى ولجب بءائه .
 مقالة : فى المزاج .
 مسألة : فى نوابء الحمى .
 مقالة : فى حمىء العفن .
 مسائل : فى الحكمة .
 مقالة : فى حركة الفك .
 كتاب : فىءا ءائف أبو نصر لأرسطوطالبس ، فى كتاب (البرهان) من
 تزئبه ، وقوانين البراهبن ، والءءوء .
 مقالة : فى (الترباق)^(١) .

تهافت التهافت

هءا هو اسم الكتاب الذى تقدمه الوم للقراء ، ولبس هءا الاسم بمءءءءءة على الكتاب ، بل له إلى ءانب ذلك دلالة على موضوع الكتاب ، ودلالة على البواعث الذى دفعء إلى تألف الكتاب : فلقد وضع العزالى كتابه الذى قبل عنه :
 إنه طعن الفلسفة طمعة لم تقم لها بعد فى الشرق قائمة .
 واختار له اسم (تهافت الفلاسفة) وعنى بهذا الاسم فوق دلالة على الكتاب الشهور بالفلاسفة ، والإعلان عنهم بأنهم متهافون . فءسب من يقرأ عنوان الكتاب فقط ، أو ءتى بسبع به ، أن يعرف أنه محاولة لإثبات تهافت الفلاسفة .

وعنى بالتهافت ما أوضءه فى المقدمة الأولى من نفس الكتاب بقوله :
 (. . . فلنقتصر على إظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو القيلسوف المطلق
 وللعلم الأول^(١))
 فالتهافت الذى اختاره مضافاً إلى الفلاسفة ، معناه التناقض ، أى تناقض الفلاسفة ، يعنى تناقض أفكارهم وتعارضها وتساقطها ، وليس كالتناقض اسم يؤدى ما يؤدى من دلالة على هوان الفكر الموصوف به ، وسءفه ، وءقاربه . فكان العزالى أقسى ما يكون على الفلاسفة بهذه التسمية .

فلما تعرض ابن رشد للءفاع عنهم لم يءأ أن يكون عليه أقل قسوة منه عليهم ، ولا لم يكن هءالك من سببل إلى أن يكون عليه أشء قسوة منه عليهم ، ءبث أن اسم التناقض الذى اختاره العزالى إسماً لءكابه بصور النهاية فى ءانب النص ، فقد استعمل ابن رشد نفس الاسم الذى استعمله العزالى ، وهو التناقض ، ولعله لم يءصفه إلى العزالى فىقول : (تهافت العزالى) كما قال العزالى : (تهافت الفلاسفة) لأن

(١) ص ٧٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

الغزالي المسمى تهافت الفلاسفة) الذي يؤول بالاختصار إلى (تهافت التهافت) .

وإذ كانت تسمية الغزالي كتابه : (تهافت الفلاسفة) متضمنة لدعوى تناقضهم وكان ما بين دفتي كتاب (تهافت الفلاسفة) من البداية إلى النهاية ، تدليلاً على هذه الدعوى .

فإن تسمية ابن رشد كتابه : (تهافت التهافت) متضمنة لدعوى تناقض أفكار الغزالي التي يعتقد أنه هدم بها آراء الفلاسفة ، وما بين دفتي كتاب (تهافت التهافت) ليس إلا تدليلاً على هذه الدعوى .

وإذن فإن تلك أسماء الكتابين قد دلت على المعركة الناشئة بين الغزالي في طرف وبين ابن رشد عملاً للفلاسفة في طرف آخر ؛ فهي دلالة لا تزيد عن إعلان حرب ، أما الحرب الحقيقية حرب الرأي للدليل والدليل للدليل ، فتلك هي ما بين دفتي الكتابين .

وقد كان بوي أن أخوض معهما هذه المعركة ، أو في تعبير آخر أسكن من حدتها ، إن أمكن أن يكون الفصل في الخصومة ، والحكم للمحق على المبطل ، مزيلاً لأسباب الخلاف بينهما ، كما فلت شيئاً من ذلك في البحوث التي قدمت بها لتسمى الطبعيات والإلهيات من كتاب (الإشارات والتبنيات) لابن سينا . ولست أستكثر على نفسي أن أقوم بدور كهذا ، بين ابن رشد والغزالي ؛ فإن الفلسفة ليست وقتاً على أسماء ، ولا على زمن ، ولقد مارسها مدة ، بروح الطالب للحقيقة ، المخلص في طلبها ، المعطي لنفسه حق الفهم ، العارف عن القناعة بالتقليد ، فاستبان لي من ضعف آراء بعض هؤلاء المشهورين ، ما أمكنني في وضوح أن أدل عليه ، وأن أبرزه ، وأظهره ، ولقد صنعت شيئاً من ذلك في مقدمة كتاب (ميزان العمل) للغزالي الذي أرجو أن يتم طبعه قريباً .

ولقد استبان لي هنا ، من قراءة كتاب (تهافت التهافت) قراءة فاحصة شاملة للمرة الأولى ، بعد أن قرأت كتاب (تهافت الفلاسفة) على هذا النحو جملة مرات

هذه التسمية قد تعني تناقض الغزالي في جانب من جوانبه وناحية من نواحيه ، كما قصد الغزالي ؛ (تهافت الفلاسفة) 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 غاية الإيضاح في مقدمة كتابه (مقاصد الفلاسفة)

وإن غفل قوم عن ذلك في القديم والحديث ، وظنوا أن الغزالي يحمل على التفكير العقلي جملة ويكرهه ، ويحاربه ، ويريد أنه لا يكون ، ومن هنا قالوا ما قالوا : من أن الغزالي قد ضرب الفلاسفة — بعنون كلها — ضربة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة .

وبن الغريب أنه حتى في عصرنا هذا ، بعد ما تيسر طبع كثير من الكتب ، وتيسر تبعاً لذلك الاطلاع على كثير من كتب الغزالي ، ما يزال بعض المتسبين إلى العلم ، والواضعين أنفسهم بين أهله في مقام الصداقة ، يجهلون هذه الحقيقة ، وقد يبلغ بهم الأمر أن يزعموا أن الإسلام ، فضلاً عن الغزالي ، يكره الفلسفة 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 غاية الإدراك بشأ أن يسمى كتابه (تهافت الغزالي) لأن هذه التسمية قد تعني كما قلنا : أن الغزالي متناقض في بعض أفكاره .

وقد لا يكون هذا البض الذي تناقض فيه الغزالي هو ذلك الذي خاصم فيه الفلاسفة .

وحيث كان باب هذا الفهم مفتوحاً لوسمى ابن رشد كتابه (تهافت الغزالي) وهو يريد أن ينصف الفلاسفة في خصوص ما خاصمهم فيه الغزالي ، كان لا بد له من أن يسلط التناقض على نفس الأفكار التي يعتقد الغزالي أنه هدم بها أفكار الفلاسفة ، واللفظ الذي يؤدي على وجه التحديد ، هذا المعنى هو (تهافت كتاب

أن هناك ، بين هذين الرجلين ، مجالاً في القول للمثل ، ولكثرة ما استبان لي في هذا الشأن ، وأهمية ذلك الذي استبان ، ترجح لدي أن أصنع فيه كتاباً أو كتيباً يكون جدياً مستقلاً يقوم بنفسه بدل أن يزيد من مشقة كتاب آخر .
على أني لن أغفل الإشارة إلى بعض هذه المسائل خلال ما سأعرض له ، فيها يلي ، من بحوث إن شاء الله .

سباب الغزالي للفلاسفة

و

سباب ابن رشد للغزالي

إن السباب ليس فلسفة ، ولا يصلح أن يكون لوماً من ألومها ، حتى ولو على سبيل المجاز . ومع ذلك ، ورغم ذلك ، فقد وقع فيه هذان الفيلسوفان .

وقد سبقت الإشارة إلى ما في تسمية كتابيهما من الدلالة على ذلك ، وقد كان الغزالي هو البادئ بهذه التسمية ، ولم يقتصر أمر الغزالي في هذا الشأن على هذه التسمية ، بل ورد في ثنايا كتابه شيء ليس باليسير من أمثال ذلك ، فهو يقول :
مثلاً :

(... ما ذكرتموه تحكمات . وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام وآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخبينات ، لقليل ؛ إنها ترهات . لا تفيد غلبات 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 . قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكوية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٤٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

تعميدات الشرع وحده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقوده ، بل خلموا بالكلية ريقه الدين ، بضون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويغيبونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند لكفرهم .

غير تقليد إلى تقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام نشوهم ، وأولادهم . وعليه درج أبائهم وأجدادهم .

وغير بحث نظري ، صادر عن التعمر بأذيال الشبه الصارقة عن صوب الصواب ، والانخداع بالخيليات المخزقة كلامع السراب . كما اتفق لطوائف من النظار ، في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

 وإنما مصدر كفرهم سمعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات ، وأفلاطون ، وأرسطاطاليس ، وأمثالم ، وأطبائ طوائف من متبعيهم وضلائم في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم المنفسية ، والنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم لفرط الدكاء والنظنة ، باستخراج تلك الأمور الخفية وحكايتهم عنهم أنهم ، مع رزائة عقولهم ، وغزارة فضولهم ، منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والمثل ، ومعتقدون أنها نوايس مؤلفة وحيل مزخرفة .

 فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزوا إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخرطوا في سلوكهم ، وتوقفاً عن مسايرة الجماهير والدهاء ، واستنكافاً من القاعة بأديان الآباء .

ظناً بأن إظهار التكاسب في النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع في تقليد الباطل ، جمال .
 وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال .

 فإية زنية في عالم الله أحسن من زنية من يتجمل بترك الحق المتقد تقليداً بالنسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خبيراً وتحقيقاً .

ولبله من العوام يعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس في سجينهم حب التكاسب بالنشبه بذي الضلالات .

فمن يقدم في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم . يحسن الظن بهم ويقول : لا شك أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ، لأن في لم أحكام المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات (١)

ويقول :
 (ليلم أن الخوض في حكاية الفلاسفة تطويل ؛ فإن حيطهم طويل . . . (٢)

ويقول في نفس هذا الموضوع ، في شأن الفارابي وابن سينا :
 (وأقومهم بالنقل والتحقق من المتفلسفة في الإسلام ، الفارابي ، أبو نصر ، وابن سينا ، ففتقصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال)

والغزالي عبارات أخرى في ثنايا الكتاب شبيهة بهذه العبارات . وقد أخذها عليه كثير ممن اطلموا على كتابه ، ضمناً بالعلم أن يخلط بالسباب ، وبالعلماء أن يجاوزوا حدود البيان ، ولم حتى في ذلك ؛ غير أن الغزالي يرى أن الظروف التي أحاطت به تبرر له التشنيع على الفلاسفة ، لتنع ثقة الجمهور منهم . تلك الثقة التي أولأها الجمهور إياهم ، وكان من نتيجة أن أهلك نفسه بالتحلل من دينه ، ظناً منه أن الفلاسفة لا يخطون ، وأنهم مع ذلك لا يؤمنون بالأديان . ونتيجة لذلك عمت الفوضى العقيدية ، واضطربت أفكار الناس ، ووقعوا في شبه ما وقع فيه الناس في زماننا هذا ، نتيجة لتوافد الأفكار الخطرة الهدامة على بلاد المسلمين من هنا وهناك ، فتحلل الناس من رباط القضية ، وانساقوا إلى ما يشبه الإباحية . وفي ذلك يقول الغزالي في خطبة كتاب التهاوت :

(. . . أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأترب والنظراء بجزيد الفطنة والذكاء . وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شئنا الدين من وظائف الصلوات ، والتوق عن المخطورات واستهانوا

(١) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ .

ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولي التوفيق (

ولما كان كتاب (تهافت الفلاسفة) أكثر تداولاً بين القراء من كتاب (تهافت التهاوت) وكل من يقرأ كتاب (تهافت الفلاسفة) يطلع بلا شك على هذه العبارة وأمثالها التي تفيد قبح الغزالي في الفلاسفة .
 قرئ في أذهان الناس أن الغزالي قد دنس شرف العلم بخلطه إياه بما ليس من العلم في قليل ولا كثير . ألا وهو الشتائم التي وجهها إلى الفلاسفة ، وإلى المخدوعين بالفلاسفة ، ولعل الكثيرين منهم ، لعدم إحاطتهم بالكتاب ، وفهمهم الظروف التي أحاطت بالكتاب ، لا يعرفون البواعث التي حملت الغزالي على أن يصنع ما صنع .
 وقرئ في أذهانهم أيضاً أن الغزالي انقرد بهذا الصنيع دون غيره من الفلاسفة ، وإن أضع بين أيديهم نماذج مما وجهه ابن رشد للغزالي في كتابه (تهافت التهاوت)

ففي التعليق على قول الغزالي في حق الفلاسفة :

(ما ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات .^(١) الخ)
 يقول ابن رشد :

(لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهاال مع العلماء ، وللجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات ؛ فإن الصناعات إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال المعجبية عنها ، هزئ بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسون^(٢) ، وهم في الحقيقة الذين يتزلون منزلة المبرسين من العقلاء .
 ولجهاال من العلماء ، وأهل النظر)^(٣) .

ويقول أيضاً ابن رشد ، تعليقا على نقد الغزالي لرأى الفلاسفة في كيفية

علم الله :

(الكلام في علم الباري سبحانه ، بدايته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل

(١) انظر بقية العبارة فيما سبق ص ٢١ .

(٢) قال في القاموس (البرسام بالكسر علة يهدى لها) أي يصاب صاحبها بالهديان .

(٣) انظر هذا النص في المسألة الثالثة من كتاب (تهافت التهاوت) لابن رشد .

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطاة براءة . والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حواء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيّناً تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراتهم ، التي هي على التحقيق مضاحك القلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعنى ما احتصروا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء .

هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه لئيبين هؤلاء الملاحدة تقليداً اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر .

وإن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات .

وأنه لم يذهب إلى إنكارها إلا شريطة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المنكوسة ، الذين لا يوزنه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ، ولا يعدون إلا من نكرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأخمار .

ليكف عن غلواته من يظن أن التعجل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفظته وذكائه ؛ إذ يتحقق :

أن هؤلاء الذين يشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من

جحد الشرائع .

وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسوله .

وأنهم اختطبوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا

عن سواء السبيل .

وتحس تكشف عن فنون ما اتخذوا به ، من التخائيل والأباطيل ، وتبين أن كل

مضافة (١) ، فإنه قد يكون سمّاً في حق حيوان ، شيء هو غذاء في حق حيوان آخر .
 وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان ، أعني قد يكون رأى دوسم في حق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر .

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

ومن منع النظر مستأهلة ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس .
 وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان ، وغذاء لنوع آخر .

فمن سقى السم ، من هو في حقه سم ، فقد استحق القود (٢) ، وإن كان في حق غيره غذاء .

ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء ، حتى مات ، واجب عليه القود أيضاً .
 فعل هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا .

* * *

ولكن إذا تعدى الشرير (٣) الجاهل (٤) ، فسقى السم من هو في حقه سم ، على أنه غذاء ، فقد ينبغي على الطبيب أن يجهد بصناعته في شفاؤه ؛ ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة ، في مثل هذا الكتاب ، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من أكبر المعاصي ، أو من أكبر الفساد في الأرض ، وعقاب المفسدين معلوم بالشرعية .

* * *

وإذا لم يكن بدم من الكلام في هذه المسألة ، فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضوع ، عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التي يجب بها الإرتاض ،

- (١) يعنى نسبة
 (٢) أى القصاص .
 (٣) يعنى النزال .
 (٤) يعنى النزال .

في حال المناظرة ، فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم في هذا ، بطل معنى الإهنية عندهم ؛ فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم ؛ إذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم .

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

﴿ لِمَ تَعْبُدُونَ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً ﴾

بل واضطر (١) إلى تفهم معان في الباري ، بتشيئها بالجوارح الإنسانية مثل قوله سبحانه وتعالى :

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِن مَّاءٍ عَذْبًا أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ؟ ﴾

وقوله سبحانه وتعالى :

﴿ خَلَقْتُ يَدَيَّ ﴾

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب ، إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهاني ؛ إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس .

* * *

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

(١) لا يصحبتنا من ابن رشد التصوير ؛ (اضطر) في جانب الله ؛ فإنما يضطر إلى الشيء ، من تعسيق به الخيل عن الإتيان بما هو أنسب منه ، وهذا بالمعجز أشبه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ،
 ولقد يقال : إن ابن رشد يتحدث عن (الشرع) لا عن (الله) و (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 الشرع صاحب هذا النص القرآني ، وليس ذلك إلا الله سبحانه وتعالى .

والغزالي فوق هذا وذلك هو الذي يقول في كتابه (القسطناس المستقيم^(١))
 (الناس ثلاثة أصناف :
 عوام : وهم أهل السلامة البله .
 خواص : وهم أهل الذكاء والبصيرة .
 ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

أما الخواص : فإني أعابجهم ؛ بأن أعلمهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن
 بها . فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :
 إحداهما : القرحة النافذة ، والقطعة القوية ؛ وهذه عطية فطرية ، وغريزة
 جبلية ، لا يمكن كسبها .
 الثانية : خلو باطنهم من تقليد وتعصب للمذهب موروث مسومع ؛ فإن القلند
 لا يصنع ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .
 الثالثة : أن يعتقد في آتى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بذلك من
 أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

وأما البله ، وهم جميع العوام ، وهم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ،
 فادعوا هؤلاء إلى الله بالموعظة .
 كما أدعوا أهل البصيرة بالحكمة .
 وأدعوا أهل الشغب بالجدالة .
 وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة في آية واحدة حيث قال :
 ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾
 فاعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم .
 وبالموعظة قوم .
 وبالجدالة قوم .

(١) وهو يمد الآن لطبع قريباً إن شاء الله في (دار إحياء الكتب العربية) لأصحابها عيسى الباني
 الحلبي وشركاه .

قبل النظر في هذه المسألة... (١)

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

ومما يقع من نفسى موقع الدهشة والغرابة أن ابن رشد والغزالي يتفقان في الميخ الذي
 ذكره ابن رشد ، هنا ، وهو أن الأفكار غذاء الأرواح ، كما أن الطعام غذاء الأجسام .
 وكما أن ما هو غذاء لشخص ، قد يكون سمّاً مهلكاً بالنسبة لآخر .
 وكذلك الأفكار ، فما هو ضروري لفرد ، قد يكون هلاكاً لآخر .
 وإذا كان ابن رشد يقول :

(ومن منع النظر مستأمله ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سمياً 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 ، بقول
 الشاعر :

فمن منع الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
 والغزالي هو الذي يقول :
 (صدور الأحرار ، قبور الأسرار)

وهو يعنى : (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 الأثر :

(خطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟)

(١) انظر النص في المسألة السادسة .

فإن الحكمة إن غدى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما نضر بالطفل الرضيع
التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشأروا منها كما يشترط طبع
الرجل القوي من الارضاع بلين الآدمي .

وإن من استعمل الجدال ، مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن ، كما
تعلم من القرآن ، كان كمن غدى البدي بنجر البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو
البدي بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدال ، فهم طائفة فيهم كياسة ، تزقوا بها عن العوام ، ولكن
كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت القطرة كاملة ، ولكن في باطنهم خبيث وعناد ،
وتعصب وتقيد .

فذلك يمنهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات آكبة على قلوبهم أن
يفقهوه ، وفي آذانهم قورا .

وإني أدهوم ، بالتلطف ، إلى الحق .
وأعني بالتلطف أن لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي
هي أحسن .

ففي هذا النص ما يدل دلالة واضحة قوية .
على أن الغزالي 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 يعلمهم ابن رشد أهلا للطريق البرهاني .

لا يختلفون عن يعلمهم الغزالي أهلا لمعالجة المازين القسط وكيفية الوزن بها .

والغزالي كذلك هو الذي يقول في كتابه (ميزان العمل)

(الذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليلات والإرشادات .

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

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول : فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ،

ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار .

ويختلف بالمعلمين .

فمن ولد في بلد المعزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفوية ، أو الحنفية ، انفرس
في نفسه منذ صباه ، التعصب له ، واللب عنه ، والدم لما سواه .

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

ومعناه : أنه يتعصب له ، أي ينصر عصابة المظاهرين بالموالاة .

ويجوز ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثاني : ما ينطق به في الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستفيداً مسترشداً ،

وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد

بما يحمله 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 منفصلاً عنه ، لم يلبث

أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به .

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

ويفرح بهم ويشبههم عوضاً جزاء .

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

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

ما يحمله فهمه .

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

الذين خالفهم الغزالي وعاب عليهم رأيهم ، حيث يقول في كتابه (تهافت الفلاسفة) :
(من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج إذا أورد عليهم إشكال في معرض
الحجاج ، قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أصعب العلوم على
الأفهام الذكوية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم
الرياضيات والمنطقيات .

فمن يقدمهم في كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم يحسن الظن به ويقول :
لا شك في أن علومهم مشتتة على حله ، وإنما يعسر على دركه ؛ لأنني لم
أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات) .

ثم يعيب الغزالي عليهم هذا الشرط قائلاً :
(أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل - وهو الحساب - فلا تتعلق
لها بالإلهيات) .

وكذلك قال الغزالي عن الهندسيات ، فهو لا يرى أن الرياضة بأي فرع من
فروعها ، تعتبر مقدمة ضرورية للإلهيات .

أما عن المنطق فيقول الغزالي :
(نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها صحيح ، ولكن المنطق ليس
مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن «الكلام» كتاب «النظر» .
فغير وعبارته إلى المنطق تهرباً ، وقد نسميه «كتاب الجدل» وقد نسميه «مدارك
العقول» ...)

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

وعلى هذا يكون ابن رشد والغزالي متفقين على المنهج ، الذي يقضى بأنه ليس
كل شخص أهلاً لأن يكشف بحقائق العلوم الإلهية ، فكيف إذن اختلفا في
مسألة (علم الباري سبحانه بدياته وبغير ذاته) ؟

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

وذلك بأن يكون المسترشد ذكياً ، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث
نشأ عليه ، وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه انصباعاً لا يمكن محو
منه ، ويكون مثاله ككاغد كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بحرق
الكاغد وخرقه .

فهذا رجل فسد مزاجه وبس من صلاحه ؛ فإن كل ما يذكر له على خلاف
ما سمعه لا يقنعه بل يحصر على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال في دفعه . .
ولو أصغى غاية الإصغاء ، وانصرفت همهته إلى الفهم ، لكان يشك في فهمه ،
فكيف إذا كان غرضه أن يدفعه ولا يفهمه .

فالسبيل مع مثل هذا أن بسكت عنه ، وتترك على ما هو عليه ، فليس هو
أول أعمى هلك بضلالاته) .

هكذا يطنب الغزالي في وصف مزاي الشخص الذي يمكن أن يكشف بالحق
الصرح ، ويطنب في ذم من يكون على خلاف أوصافه .
والغزالي بهذا يكاد يلتقي مع ابن رشد في أن للحق أهلاً مخصوصين هم الذين
يكاشفون بالحق الصراح ، ومن عداهم لا يعطون إلا القدر الذي يطيقونه فقط .
وربما لا يكون بين الرجلين خلاف في هذا الشأن إلا في جزئية واحدة داخلية

في هذا المنهج هي ما أشار إليها ابن رشد في قوله السابق :
(فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛
ولذلك لا يجب أن تثبت إلا في كتاب من الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ،
وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخر يضيق 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 يعنى بذلك ما عناه غيره من الفلاسفة

كان كل ذلك ، وغير ذلك ، معروفاً في البيئة الإسلامية قبل الغزالي : فاضت به الكتب ، وعقدت بشأنه المناظرات . فهذا هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب ، ابن الباقلاني المتوفى في العام الثالث بعد الأربعمائة ، أي قبل مولد الغزالي بنصف قرن ، وهذا هو كتابه المسمى : (التمهيد) يعرض لمسألة الصفات جملة .

فبين وجهة نظر أهل السنة في أنها زائدة على الذات .

ثم يتخصص المعتزلة السابقين في نشاطهم على أهل السنة ويرد على وجهة نظرهم المخالفة لوجهة نظر أهل السنة ، فيقول تحت عنوان .

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

(فإن قال قائل : ولم قلتم : إن التقديم تعالى :

حياة ، وعلم ، وقدر ، وبصراً ، وكلاماً ، وإرادة ؟

قيل له : من قبل أن :

الحى ، العالم ، القادر ، منا ، إنما كان حياً ، عالماً ، قادراً ، متكلاماً ،

مريداً ، من أجل أن له :

حياة ، وعلم ، وقدر ، وكلاماً ، وبصراً ، وإرادة .

وإن هذه فائدة وصفه بأنه :

حى ، عالم ، قادر ، مريد .

يدل على ذلك أن الحى منا ، لا يجوز أن يكون :

حياً ، عالماً ، قادراً ، مريداً .

مع عدم :

الحياة ، والعلم ، والقدرة .

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

حياً ، عالماً ، قادراً .

فوجب أنها علة في كونه كذلك .

كما وجب أن تكون علة :

كون الفاعل ، فاعلاً .

والمريد ، مريداً .

فوضعها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ليجادل بشأنها الفلاسفة :
ويدحض وجهة نظرهم فيها .

وأنكر عليه ابن رشد ذلك : وضع عليه التشيع الذى تقلنا نصه في العبارة التى اقتبسناها آنفاً ؟

* * *

وأكد لا أنهم وجهة نظر ابن رشد في إنكاره على الغزالي أن يعرض لمسألة علم الباري سبحانه ببدائه وبغير ذاته في كتاب له يناقش فيه وجهة نظر لا يؤمن بصحتها ، ليمهد بذلك لعرض وجهة نظره التى يؤمن بأنها هى الصواب ، وهو بهذا العمل لم يحدث حدثاً جديداً ، ولم يخلق من العدم إشكالا لم يكن موجوداً ، ولم يثر حرباً يعمر بها حياة كانت صافة ، فالمشكلة أقدم من الغزالي وأقدم من ابن سينا ، عرفها وعرض لها في المحيط الإسلامى ، قيل ابن سينا والغزالي وابن رشد . المعتزلة وأهل السنة ، وتخاصموا بشأنها ، وقد كان رأى المعتزلة هو تقريراً للرأى الذى اعتقته ابن سينا فيما بعد ، وكان رأى أهل السنة هو الرأى الذى دافع عنه الغزالي ضد ابن سينا .

وسواء كان رأى المعتزلة في الصفات ، نابهاً من عند أنفسهم ، أو تأثروا به من الأفكار الأجنبية التى تسربت إلى بيئتهم ، فقد شغل الناس في أيامهم بالقول الكثير فيه ، هجومياً عليه ودفاعاً عنه ، ونشأ بشأنه نظريات متعددة .

فمن قائل : إن الصفات زائدة على الذات ، ولها وجودات مستقلة ، فلذلك صفة وجود زائد على وجود الصفات الأخرى ، وعلى وجود الذات ، وأنه لو كشف عنا الحجاب لرأينا هذه الصفات الزائدة على الذات رأى العين ، وهى أزلية أبدية .
ومن قائل : إنها كذلك إلا أنها ليست أزلية ، بل حادثة .

ومن قائل : إنها ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

ومن قائل : إنه لا شئء هنالك سوى الذات .

ومن قائل : إنه لا شئء هنالك سوى الذات ، والاعتبارات المسماة عالية

وقادرية . . إلخ

* * *

وتحت هذا العنوان يقول :

(يقال لهم - يعني للمعتزلة - ما (١١) أنكرتم أن يكون لله سبحانه علم به علمكم ؟ فإن قالوا : لأنه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضاً حادثاً ، وغير له ، وحالاً فيه ، وغير متعلق بمعلومين ، على سبيل التفصيل ، وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون بما له ضد ينفيه .

لأن كل علم عقلناه ، ثبت لعالم به في الشاهد المعقول ، فهذه سبيله .

وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه ، قول لا يعقل ، وخروج عن حكم الشاهد والمعقول .

وذلك باطل بانفاق .

فيل لهم : ولم زعمتم أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود حال ؟

وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصنتم ؟

فلا يجدون في ذلك متعلقاً .

ويقال لهم : ما أنكرتم أن على اعتلاككم من استحالة :

وجود إنسان ، لا من نطفة ؟

وطائر لا من بيضة ؟

وبيضة لا من طائر . ؟

وفاعل فعل الأجسام ؟

لأن ذلك أجمع مما لم يوجد ويعقل في الشاهد . وهذا لحرق بالدمر .

ويقال لهم : فأجلبوا شيئاً عالمًا قائمًا لنفسه ؛ لأنكم لم تجدوا ذلك في الشاهد .

ثم يقال لهم : فإنا أنكرتم على اعتلاككم أن لا يصح كون صانع العالم ، جل ذكره ، عالمًا ؛ لأنه العالم في الشاهد والمعتزلة . وكل ما أئتمناه عالمًا ، في شاهدنا ، لا يكون إلا جسمًا محددًا ، متميزًا ، حاملًا للأعراض ، مؤلفًا ، متغايرًا ، وبتعضا ،

(١) أي لم إنكاركم أن يكون . . . الخ .

وجود فعله ولإرادته ، التي يجب كونه :

فاعلا ، مريدًا

لوجودها

وبغير فاعل مريد

بعلمها .

فوجب أن يكون الباري سبحانه :

ذا حياة ، وعلم ، وقدر ، وإرادة ، وكلام ، وسمع ، وبصر .

وأنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات ، لم يكن :

حيًا ، ولا عالمًا ، ولا قادرًا ، ولا مريدًا .

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)

ويستوسل الإمام الباقراني ، فيذكر فصولاً أخرى ، يعرض فيها أوجه نظر جديدة لإثبات هذا الأمر الذي أثبت في هذا الفصل ، وهو زيادة الصفات على الذات ، كما هو مذهب أهل السنة .

ويعد أن يطعن الباقراني ، إلى تصويب وجهة نظرم ، يعرض لوجهة نظر المخالفين من المعتزلة .

فيقول :

(باب الكلام في الأحوال على أبي هاشم)

ويعد أن يناقش الباقراني في هذا الفصل نظرية الأحوال ، وهي أحد أوجه تفسير زيادة الصفات على الذات يتقل إلى مسألة العلم ، وهي المسألة التي تثار بين رشد ثورته العارفة بسببها على الغزالي ، ورواه من أجلها بأنه (شريف جاهل) لأنه جادل بشأنها في كتاب ، فيقول الإمام الباقراني :

(شبهة لم في نفى العلم)

(١) كتاب التمهيد ص ١٥٢ نثر لجنة التأليف والترجمة والنشر .

قيل لهم : لم قلتم ذلك ، فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا ، إلا بأنهم لم يجدوا علماً يفتك من ذلك .
فيقال لهم : فما أنكرتم أيضا أن يكون جميع ما عارضناكم به في العالم ، من شروط كونه علما ، وإن لم يكن من حده ، ولا معنى وصفه أنه عالم ، ولا من علة كونه علما . بدلالة أننا لم نجد ولم نعقل بيننا إلا كذلك .

* * *

ثم يقول الباقلاني :
 (شبهة أخرى لهم)
فإن قالوا : فإن كان الباري سبحانه ذا علم ، لم يزل به علما ، لوجب أن يكون قديما لنفسه .

ولو كانا قديمين لأنفسهما ، لوجب :
 أن يكونا مثليين مشتهيين .
 وأن يكون العلم إلهياً حياً ، قادرا ، عالماً بنفسه .
 وأن يكون العالم صفة غير حي (١) ، ولا عالم ، ولا قادر ، ولا قائم بنفسه ، من حيث أشبه ما هذه صفته .

فلما فسد ذلك فسد أن يكون له علم .
فيقال لهم أولا : لم قلتم إن المشركين في صفة واحدة من صفات النفس ، يجب أن يكونا مثليين ، فإننا لكم في ذلك مخالفون .
ثم يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه في ذلك صحيحا ، أن يكون السواد والبياض ، مشتهيين من حيث كانا خلافتين ، غيرين لأنفسهما ، وكان وصفهما بذلك متساويا .

فلا يجدون لذلك مدفعا .

* * *

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

(١) أي يكون العلم نفسه عالماً ؛ حيث إنه أصبح مثلا الباري ، والعلم غير حي ، فيكون العلم صفة

غير حي فيقال لتبر الحى : عالم . وفي الكلام نظر فتأمله . ولعل في النص تحريفاً .

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

* * *

فإن قالوا : ليس علة كون العالم علما ، ما وصفتم ، ولا حده ، ولا معنى كونه عالماً ، أنه جسم أو ذو قلب ، أو مستدل أو مضطر .
قيل لهم : فكذلك وليس علة كون العلم علما ، ما وصفتم ولا حده ، ولا معنى كونه عالماً أنه محدث ، عرض ، غير العالم وحال فيه ، واستحالة تعلقه بمعلولين ، وأنه ضرورة أو استدلال ، لأنه قد يشركه في جميع هذه الأوصاف ما ليس بعلم ؛ لأن الحركة لا تتعلق بمعلولين ، وتقع اضطراراً ، أو اكتساباً ، وهي عرض محدث غير العالم ، وليست من العلم بسبيل .

فجاء 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 منتقض من أحد طرفيه ؛ لأن كل عالم منا ، فهو ذو علم ، وكل ذو علم ، فهو عالم .
 وليس كل محدث عرضاً غير العالم ، وحالا في قلب ، وما يستحيل تعلقه بمعلولين ، على وجه التفصيل ، فهو علم .

فإن جاز إثبات علم ليس بذى علم ، وإن كان ذلك خلاف المقول ، جاز أيضا 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 علماً وليست بعلة لكونه علما ، ولا حداً له .

واحدًا ، على وجه واحد ؟ أباضطرار علمتم هذا ؟ أم بنظر واستدلال ؟
 فإن قالوا : بأضطرار ، أمسك عنهم ، أو قلب الكلام عليهم في منع تماثل
 ما هذه سبيله ، 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 فلهذا العلة ، ولكن
 لأنفسهما فقط ؟

ومن حيث علم أنه لا صفة جازت على أحدهما ، إلا وهي جازئة على الآخر ،
 ولا صفة وجبت لأحدهما إلا وهي واجبة للآخر .
 وليس كذلك سبيل علم القديم وعلم الحدوث .

ثم يقال لهم : لو كان جهة العلم بتماثل ما له تعلق بنير أن يكون متعلقهما
 واحداً ، على وجه واحد ؛ لوجب أن تكون الإرادة والقدرة المتعلقتان بالشيء الواحد
 القصور ، والمراد على وجه الحدوث متماثلين متعلقهما بمتعلق واحد على وجه واحد .
 فلما بطل هذا من قولنا ، وقولكم ، بطل اعتباركم الذي إليه استندتم .
 ثم يقال لهم : فيجب على اعتلاككم هذا ، إذا كان القديم سبحانه عالماً لنفسه ،
 وبفسه ، أن تكون نفسه كفس علومنا ؛ لأنها متعلقة بالمعلومات ، كمتعلق علومنا بها .

فلما لم يجز ذلك ، لم يجز أن يكون عالماً بنفسه .

فإن قالوا : نحن لا نقول : إنه عالم بالمعلومات بنفسه ، على أنه بنفسه يعلمها ،
 وأن المعلومات متعلقة بها .
 وإنما نريد بذلك أنه عالم بها ، لا لعني يقارن نفسه .

فببعضنا عن هذا المعنى بأنه عالم بنفسه ،
 قيل لهم : وكذلك نحن اسنا نريد بقولنا : إن القديم تعالى يعلم المعلومات بنفسه .
 أنه علمه آتاه له ، ومتعلق بالمعلومات تعلق الحيل بالحيل ، والجسم بالجسم .

لعلمه ، إذ كانا محدثين لأنفسهما ؟
 فإن قالوا : ليس المحدث عندنا محدثاً لنفسه ، بل محدث ، لا لنفسه ،
 ولا لعلة . فلم يجب ما سألتكم عنه .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون كل قديم وصف بالقديم ؛ من صفة ووصوف
 فإنه قديم لا لنفسه ولا لعلة ، فلا يجب بذلك تماثل القديمين ؟
 فإن قالوا : إنما يجب أن يكون القديم قديماً لنفسه ، لأن نفسه لا تعلم إلا
 قديماً .

قيل لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه : إن السواد والبياض شيئان غيران خلاقان ،
 لوان ، عرضان لأنفسهما ؛ لأنهما لا يعلمان إلا كذلك .

وقولوا أيضاً : إن كل واحد منهما واحد لنفسه ؛ لأن نفسه لا تعلم إلا واحدة .
 فإن مروا على ذلك قيل لهم : فما أنكرتم من وجوب تماثلهما ، إذا كانا مشتركين
 في هذه الأوصاف لأنفسهما ؟ ولا يحصى لهم من ذلك .

وإن أبوه قالوا : إن هذه الأوصاف جارية على السواد والبياض ، لأنفسهما ،
 ولا لعلة ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا عليهما .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون القديم وعلمه ، قديمين لأنفسهما ولا لعلة ،
 وإن لم تعلم أنفسهما إلا قديمين . ولا فضل لكم في ذلك .
 وفيه سقوط ما عولوا عليه .

ثم يقول الباقلاني :
 (شبهة 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 تماثلهما لتعلقهما بعلم 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 بتماثل العلمين الحديثين هو أن يكون متعلقهما

العلم تتعلق تعلق العلوم ، تخطيط وإلهام ، أن كون العالم عالماً بالمعلوم ، تارة بنفسه ، وتارة لمعنى يختلف .

فإذا لم يجر ذلك ، لم يكن لما قلتموه ، محصول ولا معنى معقول .
ولا جواب لمعنى على ذلك) .

* * *

ثم قال الباقلاني :

(شبهة أخرى) .

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

فإن كان مخالفاً له ، وجب أن يكون رباً عالماً قادراً ، كهو .

وهذا كفر من قائله .

وإن كان مخالفاً له ، وجب أن يكون غير إله ، وأن يكون معه في القدم غير له .

وذلك باطل باتفاق .

فوجب أنه لا علم له .

يقال لم : لم قلتم : إنه لابد أن يكون علمه ، إذا ثبت ، موافقاً له أو مخالفاً ؟ وما أنكرتم أن يكون مخالفاً ، أن يقال فيما ليس بغيرين ، إيهما متفقان أو مختلفان ، كما يستحيل أن يقال : إن الباري جل اسمه ، مثل للأشياء كلها ، أو مخالف لها كلها .

وكما يستحيل أن يقال ذلك :

في الآية من السورة .

والبيت من القصيدة .

والجزء من الجملة .

والواحد من العشرة .

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

* * *

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

فهورنا عن ذلك ، بأنه يعلم بنفس العلم .

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

* * *

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

المحدث محدثاً لنفسه .

والشيء شيئاً لنفسه .

لأنه محدث لا لعلة .

وشيء لا لعلة .

وكذلك يجب أن تجعلوا كل وصف يستحق لا لعلة ، مستحقاً لنفس الموصوف به .

وهذا ترك قولكم بأوصاف تستحق لا لنفس ولا لعلة .

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

قيل : هذه حيرة ، وقلة دين ، وإثارة للتخطيط .

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

وكونه عالماً بعلمه ، لا يختلف ولا يتزايد ، فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالماً بالمعلومات ، متماثلاً ؛ إن كانت نفسه ، وإن كانت علة لا يقال هي نفسه ،

من علم أو حال ، متساوياً تماثلاً ؛ لأن المعبر في ذلك ، يكون العالم عالماً ، على حد متساو .

ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية .

فقولكم بعد هذا : إن نفس الباري سبحانه تتعلق بالمعلوم تعلق العالمين ، ونفس

ولم يكن الباقلائي بدعاً في هذا ، فهذا إمام الحرمين الجويني ، يعرض لنفس هذه المسائل ، ويعالجها في أسلوب لعله أعمق من هذا ، وأكثر منه استيعاباً ، وكتابه الإرشاد واحد من كتبه الكثيرة التي عالج فيها هذه المسائل .
فالغزالي إذ يعرض لهذه المسائل في كتابه (تهافت الفلاسفة) يناقش الفلاسفة فيما يراه غير صحيح ، من آرائهم ، لم يفش سراً كان مكتوماً ولم يدع أمراً كان القوم يحرصون على أن يظل مصوناً . إنه لم يفعل أكثر مما فعل الباقلائي والجويني ، مع خصوصهم في هذا الأمر من المعتزلة .

ولست أقصد من هذا أن أروج لهذا النوع من الجدل ، حول موضوع له من القداسة والبدد عن متناول عقول البشر ، ماله ... كالا ، فأنا ممن يؤمنون أن البحث في حقيقة ذات الله ، وحقيقة صفاته ، فيه مجاوزة للمحدود التي رسمها لنا هادينا ومرشدنا ، سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله :
(تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فهلكوا) .
وفيه فضلاً عن ذلك بذل لشيء غير قليل من العناء طمعاً في معرفة ما لا سبيل إلى معرفته معرفة يقينية .

ولعل ابن رشد نفسه يعترف بأن الوصول إلى آراء عقلية يقينية في هذا المجال أمر عزيز المنال ، إنه يقول في المسألة السادسة من كتابه (تهافت التهافت) :
(إن الأقاويل البرهانية - يعنى في العلم الإلهي - قليلة جداً ، وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن .
والدر الخالص ، من سائر الجواهر) .
ويعجبني في هذا المقام ما يرويه (الجلال الدواني) في شرحه على العقائد العنصرية عن بعض الأصفهانياء^(١) :

(عندى أن زيادة الصفات وعدم زيادتها ، وأمثالها ، مما لا يدرك - أي يعلم علماً يقينياً - إلا بالكشف - أي بإعلام الله عن طريق الوحي أو الإلهام - ومن

(١) ص ٣٣٣ الجزء الأول من كتاب (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) نشر دار

أحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه .

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

فذلك محال ، لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ، ليس بغير له ، من حيث لم تجز مفارقه له بزمان ، أو مكان ، أو الوجود ، أو العدم .
وقد ثبت أن معنى الثوبين ، وحقيقة وصفها بذلك ، أنه ماجاز افتراقهما على أحد هذه الثلاثة الأوجه .

وكذلك فقد دل الدليل على أن القديم سبحانه ، وعلمه ، ليسا بجنسين ، ولا مختلفين ، ولا متفقين .
وإن عتيمت بخلاف القديم سبحانه ، لعلمه ، بعد شبهه منه ، وأنه لا يسد مسده ، ولا يئوب منابه ، ولا يستحق من الوصف ما يستحق ، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه .
فهذا صحيح في المعنى ، وإن كانت العبارة ممنوعاً منها ، لا تجوز بانفاق ، أو سجع ، أو دليل أوجب ذلك ، إن قام عليه^(١) .

هكذا خاض القوم في صفات الله ، بعامه ، وفي صفة العلم بخاصة . وجادل أهل السنة فيها المعتزلة ، وجادل المعتزلة فيها أهل السنة ، وصاغوا جلدماً هذا مناظرات شفهية تعتقد لها الخلفاء ثارة ، وصاغوه كتباً تقرأ ثارة أخرى . ولم يفضوا بسباع 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 والتعليم .
فهذا هو الباقلائي يعرضها على الراغبين في معرفتها دون حذر أو مواربة ، في كتاب يقدمه لكل راغب في البحث والدرس .

(فصل : في أنه تام وخير ، ومفيد كل شيء بعده ، وأنه حتى ، وأنه عقل محض ، ويعقل كل شيء ، وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ، وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أي وجه لا يجوز أن يقال : يدركها^(١) .
(فواجب الوجود تام الوجود ، لأنه ليس شيء من وجوده ، وكمالات وجوده ، قاصراً عنه .

ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره ، مثل الإنسان ؛ فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه .
وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره .
بل واجب الوجود فوق التمام ؛ لأنه ليس إنمّا له الوجود الذي له فقط ، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده ، وله ، وفائض عنه .

وواجب الوجود بدائه خير محض .
والخير بالجملة ما يتشوقه كل شيء .
وما يتشوقه كل شيء هو الوجود وكمال^(١) الوجود من باب الوجود .
والعلم ، من حيث هو عدم ، لا يتشوق إليه ، بل من حيث يتبعه وجود ، أو كمال الوجود .
فيكون المشوق بالحقيقة الوجود .
فالوجود خير محض ، وكمال محض .
فالخير بالجملة هو ما يتشوق كل شيء في حده ، ويتم به وجوده .
والشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح لحال الجوهر .
فالوجود خيرية .
وكمال الوجود خيرية الوجود .
والوجود الذي لا يقارنه عدم — لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو دائماً بالفعل — فهو خير محض .

(١) ص ٢٥٥ من (الذات) قسم (الإليات «٣») نشر الهيئة العامة للثقافة المطابع الأثرية

للسنة ١٣٨٠هـ .

(٣) في الأصل (أوكمال) .

أسنده إلى غير الكشف ؛ فإذما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده ، بحسب النظر الفكري) .

ولأرجع إلى ما كنت بسيله ، فأقول :
لست أقصد إلى أن أروج لهذا النوع من الجدل ، إنما أقصد أن أبين الواقع التاريخية ، فالبيئة الإسلامية ، كانت قبل مولد الغزالي ، وفي عهده ، ميداناً لصراع فكري عنيف حول هذه المسائل التي عرض لها الغزالي فيها بعد في كتابه (نهج الفلاسفة) صراعاً ثار ثقله ، وارتفع عجاجه ، وصارت دراسته جزءاً من الثقافة العامة المبذولة لأبناء العصر جميعاً ، وقد رأينا طرفاً من ذلك فيما اقتبسنا ، من كتاب (التهميد) للباقلاني ، الذي يصور لنا من هذا الصراع بين الأشاعرة ، والمعتزلة .

وقد نزل الفلاسفة أنفسهم ميدان هذا الصراع ، وقد جال فيه ابن سينا وصال وتعرض — بين ما تعرض — لمسألة الصفات بعامة ، ومسألة العلم بخاصة ، تعرضاً أعمق وأخصب من تعرض الإمام الباقلاني . . .
ولكى تكون هذه الدعوى مؤيدة بالشواهد المادية ، أضع بين يدي القارئ طرفاً من صنيع ابن سينا في هذا المجال ، وهو ممن توفى قبل مولد الغزالي بنحو عشرين عاماً .

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

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

وأما الوجود الصوري ، فهو الوجود العقلي ، وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء ، صار للشيء به عقل .
والذي يجعل نيله هو عقل بالقوة .
والذي ناله بعد القوة ، هو عقل بالفعل ، على سبيل الاستكمال .
والذي هو له ذاته ، هو عقل بذاته .

* * *

وكذلك هو معقول محض ؛ لأن المانع للشيء أن يكون معقولا ، هو أن يكون في المادة وعلاقتها ، وهو المانع من أن يكون عقلا .
وقد تبين لك هذا ، فالبريء عن المادة والعلائق ، المتحقق الوجود الفارق ، هو معقول لذاته .

ولأنه عقل بذاته .

وهو أيضاً معقول بذاته .

فهو معقول ذاته .

فذاته عقل ، وعقل ، 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 .

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

(١) أي الواجب .

والممكن الوجود بذاته ، ليس خيراً محضاً ، لأن ذاته بذاته ، لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتل العدم .

وما احتمل العدم بوجه ما ، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص .

فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضاً : خير ، لما كان مفيداً لكلمات الأشياء وخيراتها .

وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ، ولكل 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 صادقا .

فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون .

الاعتقاد بوجوده صادقا .

ومع صدقه دائماً .

ومع دوامه ، لذاته ، لا لغيره .

وسائر الأشياء ؛ فإن ماهياتها كما علمت ، لا تستحق الوجود ، بل هي في

أنفسها ، وقطع إضافتها إلى واجب الوجود ، تستحق العدم .

فلذلك هي (١) كلها في أنفسها باطلاة .

وبه حقة .

وبالتقياس إلى الوجه الذي يليه ، حاصلة .

فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه .

فهو أحق بأن يكون حقاً .

* * *

وواجب الوجود عقل محض ؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه .

وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلاقتها ، لا وجوده .

(١) في الأصل بدون كلمة (هي) .

ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته .

وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا .

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

بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا ، لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر ، أو هو ،

بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك .

وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ، ولذلك لم يمنع أن يتصور فريق لم عدد ، أن في الأشياء شيئا متحركا عن ذاته ، إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه .

ولم يكن نفس تصور الحرك ، والمتحرك يوجب ذلك ؛ إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء محرك مطلقا ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

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

وكذلك المضافات تعرف التبيينها ، لأمر ، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن ؛ فإننا نعلم علما يقينا أن لنا قوة تعقل بها الأشياء .

فلما أن تكون القوة التي تعقل بها هذه القوة ، هي هذه القوة نفسها .

فتكون هي نفسها ، تعقل ذاتها .

أو تعقل ذلك قوة أخرى ، فتكون لنا قوتان :

قوة : تعقل الأشياء بها .

وقوة : تعقل بها هذه القوة .

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

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

وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما توجد له الماهية الجردة ، فهو عاقل .

وكل ماهية مجردة توجد له ، أو لغيره ، فهو معقول ؛ إذ كانت هذه الماهية للذات عاقلة ، ولذاتها أيضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها .

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

وها هنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني . والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة . فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة .

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته . إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقويمها بالأشياء .

وإما عارض^(١) لما أن تعقل .

فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال .

ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال .

ويكون له حال لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير .

والأصول السالفة تبطل هذا ، وما أشبهه .

ولأنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها .

والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، وتوسط ذلك بأشخاصها .

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها ، من

(١) في الأصل (عارض) وهو خطأ عربية ؛ لأن هذه الكلمة نعت سببي ، والنعت السببي لا يتبع المنعوت في التذكير والتأنيث .

ولا شيء من الأشياء إلا وقد صار من جهة ما ، بسببه ، وقد بينا هذا .
فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

والأول يعلم الأسباب وطاقتها ، فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها ، وما بينها من الأرومة ، وما لها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذا ؛ فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أي من حيث لها صفات .
وإن تخصصت بها شخصاً ، فبالإضافة إلى زمان مشخص ، أو حال مشخص ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلة ، لكنها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه ، في شخصه ، فتستند إلى أمور شخصية .

وقد قلنا : إن هذا الاستناد قد يجعل الشخصيات ريماً 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 مثلا ، أو كالشئى .

وأما إذا كان النوع مشتركا 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 ، فانت تعلم كل كسوف ،

وكل اتصال ، وكل انفصال ، جزئ ، يكون بعينه ، ولكن على نحو كلى .

لأنك تقول ، في كسوف ما : إنه كسوف يكون بعد زمان وحركة ، يكون لكدا من كذا شيئاً نصفياً ، يفصل القمر منه إلى مقابلة كذا .

ويكون بينه ، وبين كسوف مثله ، سابق له أو متأخر عنه ، مدة كذا .

وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا تقلد عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كليا .

لأن هذا المعنى قد يجوز أن يجعل على كسوفات كثيرة ، كل واحد منها يكون

حاله تلك الحالة .

لكنك تعلم ، لحجة ما ، أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه .

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

ثارة يعقل عقلا زمانياً منها : أنها موجودة غير معدومة .

وثارة 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 بالماهية المجردة ، وما تبعها مما لا يتشخص ، لم تعقل بما هي فاسدة .

وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة ، وعوارض مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن

معدومة ، بل محسوسة أو متخيلة .

ونحن قد بينا في كتب أخرى أن :

كل صورة محسوسة

وكل صورة خيالية .

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة ، بآلة جزئية .

وكما أن إثبات كثير من الأفعال للواجب الوجود ، نقص له ؛ كذلك إثبات

كثير من التقلات .

بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلى .

وتع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مقال ذرة في السموات

ولا في الأرض .

وهذا من المعانيب التي يخرج تصورها إلى لطف فريحة .

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

وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه من قبل .
ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يجر أن تحكم في هذا الآن ، بوجود هذا الكسوف
أولا وجوده ، إلى أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية .
وتعلم ما بين هذا المشاهد ، وما بين ذلك الكسوف من المدة .
وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية ، صفها صفة مشاهدت
وبينها وبين الكسوف الثاني الجزئي 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 الجزئية كيف تعلم وتدرک
علماً وإدراكاً يتغير معهما العالم .
وكيف تعلم وتدرک علماً 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 وعدمه ، لا يغير منك أمراً .
فإن علمك 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 .
فأما إن أدخلت الزمان في ذلك ، فعلمت في آن مفروض :
أن هذا الكسوف ليس بموجود .
ثم علمت في آن آخر : أنه موجود . . . إلخ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبعد حمد الله الواجب ، والصلاة على جميع رسله وأنبيائه ،
فإن الغرض في هذا القول ، أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة^(١)
في كتاب [تهافت] لأبي حامد ، في التصديق والإقناع ،
وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان .

المسألة الأولى في إبطال قولهم بقدم العالم

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

(١) وما ينبغي المبادرة بالإشارة إليه في هذا المقام أن النزاع في كتابه (تهافت الفلاسفة) قد حدد
الهدف من كتابه ، بما يمكن رده إلى أصلين اثنين :

الأول ما يرجع إلى تحديد موضوع النزاع بينه وبين الفلاسفة ، وهو في هذا يقول :

(ليعلم أن الخلاف بينهم - يعنى للفلاسفة - وبين غيرهم من الفرق ، ثلاثة أقسام :

قسم : يتعلق النزاع فيه بلفظ مجرد ، كصنعتهم صانع العالم جوهرًا ولستنا نخوض في إبطال هذا
القسم الثاني : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين وهذا الفن أيضاً لستنا نخوض في

إبطاله

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم ، وبيان حشر
الاجساد والأبدان ، وقد أذكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم
فيه دون ما عداه . انظر المقامة الثانية . وهذا يعنى في صراحة أن النزاع إنما ينازع الفلاسفة فيما صادموا فيه
أصول الإسلام ، لا نصوص الإسلام .

ويفرق بين النص والأصل ؛ فإن النص عبارة قابلة للتأويل ، وقد قرر النزاع - في نفس المقدمة المشار
إليها آنفاً - أن النص إذا خالف صريح العقل وجب تأويله .

أما الأصل ، فهو الجهد الذى لا يتخلل له التأويل . كاعتقاد وجود الله ، وبعثة الرسل ،
والموت بعد الموت ، والمصيرية والبراءة هذه أصول الإسلام ، لا سبيل لى التخلل عنها بحال .

فتعالمة الفلاسفة لأصول الإسلام هذا هو النزاع الذى يفتتح به النزاع بينه ،
والموضوع الذى يفتتح به النزاع .

لكن هل التزم النزاع هذا الموضوع الذى حدده مجالاً للنزاع ؟

إن الناظر ، حتى في الفهرس الذى وضعه النزاع نفسه لكتابه ، يجد فيه ما يلى :

المسألة الرابعة : في تعجزهم عن إثبات الصانع ؛ وهذا يعنى أن الفلاسفة يعترفون بوجود الصانع العالم ،
ولكنهم في نظر النزاع عاجزون عن إثباته . وهذا لا ينطبق عليه ما سماه النزاع إنكاراً لأصل من أصول الدين .

فإذا حدث بعد ذلك ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح ، بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك . وإن تجدد مرجح انقل الكلام إلى ذلك المرجح ، لم يرجح الآن ، ولم يرجح قبل ؟ فلما أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينهي الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً [

الموضوع كلمة فاصلة ، فيصبح طريق الوحي ، ما دام قد تطل هذا الطريقان ، هو التعين .

فهذه البنية التي أحسبها النزالي في أداة القلاصة بنامة : سواء منها ما استعملوه في هدم أصل من أصول الدين ، كالإنكار حشر الأجساد ، وإنكار علم الله بالجزئيات .

وما استعملوه لا في هدم أصل من أصول الدين ، ولكن في إقامة أصل من أصول الدين ، كوجود الصانع ، واستحالة تمدده .

وما استعملوه لا في هدم أصل من أصول الدين ، ولا في إقامة أصل من أصول الدين ، ولكن في إضافة جديد لا يعرف -- فيما يرى النزالي -- إلا من طريق الدين .

جملت النزالي يتدد بمسلكهم العقلي في هذه الحالات التي يرى النزالي أن الدين صاحب الحق فيها : إما لأنها لا تعلم إلا ببساطة الدين ، كحشر الأجساد ، وإما لأن الدين قد نيه إلى المسلك الصحيح فيها ، كقولته تعالى في الدلالة على وجوده :

(يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ)

وكقولته تعالى :

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَاختلافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ)

لا بما لجا إليه القلاصة من نظرية (الوجب والممكن) ونظرية (التسلسل) . وقد اقتضاه هذا التندبه أن يوسع دائرة النزاع بينه وبينهم حول مسألة الأداة التي عولوا عليها ، وإن كان المستدل عليه موضع وثاق بينه وبينهم .

لكن النزالي لما فرغ من كشف أخطائهم التي تتصل : ثارة بموضوع النزاع ، كالإنكار علم الله بالجزئيات . وثارة بنوع الاستدلال ، كميزوم عن إثبات وجود صانع العالم .

عاد فركزه المستولية في أخطاء الموضوع ، لا في أخطاء الاستدلال ، فقال في آخر الكتاب : (جامعة :

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتظنون القول بكميزوم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكثيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم العالم
والثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة
والثالثة : إنكارهم بسبب الأجساد وحشرها)

[وليتقنصر من أدلتهم 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 يصلر منه العالم ، مثلاً ، فإنما لم يصلر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً .

المسألة الخامسة : في تمجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين ؛ وهذا يعني أن القلاصة يقولون باستحالة تعدد الآله ، ولكنهم ، من وجهة نظر النزالي ، عاجزون عن إثبات هذه الاستحالة ، غير أن هذا لا يتطلب عليه ما ساءه النزالي إنكاراً لأصل من أصول الدين .
ومكناً جملة مسائل أخرى في الكتاب من هذا النوع .

فلماذا عدل النزالي عن موضوع النزاع الذي حددته بأنه إنكار أصل من أصول الدين ؛ إلى هذه المسائل ؟ والإجابة عن هذا السؤال ، تقتضيها التمهّل حتى تفرغ من دراسة الأصل الثاني .

الثاني : ما يرجع إلى طبيعة الأداة التي استعملها القلاصة في العلم الإلهي ، وفي بعض مسائل من العلم الطبيعي ، فهذه الأداة في نظر النزالي ، لم تصل إلى مرتبة البرهان الذي يحصل اليقين ، وفي هذا يقول النزالي :

(ولو كانت علومهم الإلهية منقضة البراهين ، فحقية عن التخمين ، كعلومهم الحسائية ، لما اختلفوا فيها ، كما اختلفوا في الحسائية) انظر المقدمة الأولى .

ويقول : (ونناظرهم في هذا الكتاب بلتهم ، أمتي ببياراتهم بالمنطق ؛ ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس ، في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صوفته في كتاب القياس وما وضوه من الأوضاع في « إيساغوجي » « قاطيغورياس » التي هي من أجزاء المنطق وقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية) انظر المقدمة الرابعة .

ويقول : (وقد قالوا : إن السواء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السواء كسببة نفوسنا إلى أبداننا ، وكذا أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أعضائها بتحرك النفس فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين .

ولهمهم في هذه المسألة ، ما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعي استحاله ؛ فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبير الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكننا ندمي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً فلا يطلع عليه إلا الأبياء صلوات الله عليهم ، بإعلام من الله تعالى أو يوحى ، ويقاس العقل ليس يدل عليه) . انظر مسألة في تمجيزهم عن إقامة الدليل ، على أن السواء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية .

والنزالي يعني أنه مادامت التصيرية في عهدهم لم تكن قد وصلت إلى الحد الذي يمكنهم منه أن يتأكدوا من حال السموات ، وما دام العقل - كما أوضح النزالي في تفاوت القلاصة - غير مستطع أن يقول في هذا

وفى ضوء هذا الذى تقدم ، تريد أن نحدد معنى قول ابن رشد هنا .
 (فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المبتدئة في كتاب التهاوت لأبي حامد ، في التصديق والإقناع ، وتصوراً أكثرها من مرتبة اليقين والبرهان) .
 فإذا يعنى ابن رشد ؛ (الأقاويل المبتدئة في كتاب التهاوت) وماذا يعنى ؛ (قصورها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

هل يعنى ابن رشد بهذا موقف النزول من أداة الفلاسفة ؟
 إن كان يعنى ابن رشد هذا ، فهو لا يلتزم حد الإنصاف ؛ فإن من يناقش أداة دعوى لا يلزمه أكثر من أن يشكك فيها ؛ فإن الأداة التي تسمح بقبول الشكك ، لا تصلح لإنتاج دعوى ، فليس يلزم أن يكون الظن في الأداة بالغا حد اليقين ، وإنما يكفي أن يجعل الشك عاقلاً بما .

وهذا ما فيه إليه النزول يقوله :
 (ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم تفتية من الناقض ، وبينان وجوب تهاوتهم ؛ فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم ، إلا لدخول مطالب منكر ، لا دخول مدح مثبت) انظر المقدمة الثالثة .

والطالب المنكر ، مشكك ، وحسبه أن يلقى ظللاً من الشك على ما يدعى أن نور الحق يسبح من جناته .
 أم يعنى ابن رشد أن حشر الأجساد ، وطم الله بالخرائبات مثلاً ، ليس الأمر في دعوى أنها من أصول الدين بالغا حد اليقين ؟

إن كان يعنى هذا فذلك هو النقطة التي اعتبرت بداية التطرف والانصراف ؛ فإن كتاب الله المنزل على عام رسوله ، قد أوضح هذه الأمور أيضاً لا يحصل اللبس ، وأكد ما تأكيداً لا يدخله الشك .

من ذلك إحاطة علم الله وشموه ؛ فقد قال جل شأنه في ذلك : (ولا يُحيطون بشيءٍ من علمه إلا بما شاء)

وذلك : (وعندَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ، وَلَا حَبَّةٌ مِنْ ظَلَمَاتِ الْأَرْضِ ، وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)

(يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ) ، (يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى)
 ورغم هذا الإيضاح وذلك التأكيد ، في هذه الآيات ، وفي آيات وأحاديث أخرى ، نجد ابن سينا يتصل من مفاد هذه النصوص ، بمحاولات جدلية تقوم على أساس أن العلم تابع للمعلوم والخريجات متحركة متغيرة ، فلو تلقى بها علم الله ، لتغيرت تبعاً لتغيرها ، والعلم من الصفات الذاتية ، فالتغير فيه يستتبع تغيراً في الذات ، وتغير ذات الله تعالى محال . - انظر الإشارات والتنبيهات -

يعمل هذه المحاولة - التي إن دللت على شيء ؛ فإنما تدل على أن ابن سينا أعطى عقله الخلق سلطة البيت في أدق شئون الخالق ، وما مثله في ذلك إلا كمثل من أراد أن يوزن جيلاد الصانع الذي لا تبلغ طاقته إلا

وإن يضع درجيات ، أراد ابن سينا أن يتصل من سلطة وحى السماء في هذه الأمور ، بحجة أن الوحي نزل لعامة البشر لا لخاصتهم ، وبنائه على ذلك ، لا بأس - عند ابن سينا - أن يدين بما تأتي إليه فهمه وإن خالف من كتاب الله صريحاً لا يقبل التأويل ، وأصعباً لا يحوم حوله اللبس ، أكيداً لا يجعل الشك .
 ولكي لا تكون أحكامى هذه على ابن سينا موضع الاتهام ، أضغ بين يدى القارئ نصوصاً من كلام ابن سينا في هذا الشأن .

يقول في (النجاة) تحت عنوان (فصل في إثبات النبوة ، وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد) ما يأتي :
 (. . . ولا ينبغي له - أي النبي - أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حق ، لا شبيه له .

فأما أن يمدى بهم إلى تكليفهم أن يصلقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العام ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيها بين أيديهم الدين ، وأوقمهم فيها لا يخلص منه إلا من كان الموفق الذي يشاء وجوده ، وينتد كونه ؛ فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأضواء على وجهها إلا بك . . . فلا يلبيحوا أن يكذبوا بعقل هذا الوجود ، أو يقموا في الشارع

ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكسبها عن العامة ، بل لا يجب أن يرضخ في التبريض بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله ومظلمته ، برووز وأمثلة من الأثماء التي هي عندهم عظيمة وجلية ويجب أن يلقى إليهم منه هذا القدر ، أضحى أنه ؛ لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك .
 وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد ، على وجه يتصورون كيفية ، وتساكن إليه قلوبهم .

ويضرب السعادة والشقاوة أمثالا ما يفهمونه ويتصورونه .

وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً ، وهو أن ذلك لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، وأن هناك من اللغة ما هو ملك عظيم ، ومن الأمل ، ما هو عذاب مقم .

ويقول ابن سينا أيضاً في كتابه (رسالة أضواء في أمر المعاد) ما يأتي :

ص ٤٤ : (أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو : أن الشرع والمثل الآتية على لسان نبي من الأنبياء ، يراد بها خطاب الجمهور كافة .

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد ، من الإقرار بالصانع ؛ موحداً مقدساً عن : الكم ، والكيف ، والأين ، والي ، والوضع ، والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في الشرع ، أو يكون لها جزء وجودي ، كمي ، أو معنوي .
 ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخله ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنه هناك .

ينصح إلقاءه إلى الجمهور .

ولو أتى هذا ، على هذه الصورة إلى العرب العاربة ، أو البربريين والأجلاف ، لتساووا إلى المعاد ، ولتفقوا على أن الإيمان اللدسو إليه ، إيمان بعلوم أصلاً .

وهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ، لم يرد في القرآن من الإشارة إلى الأمر الأهم شيء ، ولا أتى بصريح ما يجعل إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بوضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبوضه تزيهاً مطلقاً ، عاماً جلياً ، لا تخصيص ولا تفسير له) .

وص ٤٩ : (ونصوى لو كلف الله تعالى رسولا أن يرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة العليظة طباقة ، المتألفة بالهوسومات الصرة أرواحهم ثم سامه أن يكون منجزاً لعانتهم الإيمان

والذى على التساوى .
وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوى .
وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن به أنه يترجح من ذاته ،
لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى .

والإمكان أيضا :

منه ما هو في الفاعل ، وهو إمكان الفعل .
ومنه ما هو في المنفعل ، وهو إمكان القبول .
وليس ظهور الحاجة فهما إلى المرجح على التساوى - وفي
نسخة « على السواء » - وذلك أن الإمكان الذى فى المنفعل ،
مشهور حاجته إلى المرجح من خارج ؛ لأنه يدرك
حسا فى الأمور الصناعية ، وكثير من الأمور الطبيعية ،
وقد يلحق فيه شك فى الأمور الطبيعية ؛ لأن أكثر الأمور
الطبيعية مبدأ تغرها منها ؛ ولذلك يظن فى كثير منها :

أن المحرك هو المتحرك .

وأنه ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك .

وأنه ليس ههنا شئ يحرك ذاته

فإن هذا كله يحتاج إلى بيان ؛ ولذلك فحص عنه القديما .

وأما الإمكان الذى فى الفاعل ، فقد يظن فى كثير منه أنه

لا يحتاج فى خروجه إلى الفعل ؛ إلى المرجح من خارج ؛ لأن

انتقال الفاعل من أن لا يفعل ، إلى أن يفعل ، قد يظن فى كثير

منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مرجح .

مثل انتقال الحديد من أن لا يندس إلى أن يندس :

وانتقال المعلم من أن لا يعلم ، إلى أن يعلم .

والتغير أيضا الذى يقال : إنه يحتاج إلى مغير :

منه ما هو فى الجوهر .

[١] قلت : هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الحدس ، وليس هو
واصلا موصل البراهين (١) ؟ لأن مقدماته هى عامة - أى ليست
محمولاها صفات ذاتية لموضوعاتها - والعامة قريبة من المشتركة .
ومقدمات البراهين هى من الأمور الجوهرية المناسبة .

وذلك أن اسم الممكن يقال باشتراك على :

الممكن الأكثرى .

والممكن الأقل .

والإجابة ، غير مهمل فيه ، ثم ساءه أن يتولى رياضة الناس قاطبة ، حتى تستمد القوف عليها ، لكلفه
شغلا ، وأن يفعل ما ليس فى قوة البشر .

وص ٥٠ (وكيف يكون ظاهر الشرع حجة فى هذا الباب ، ولو فرضنا الأمور الأخرى
روحانية غير مجسمة ، بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لطبيعتها ، لم يكن سبيل الشرائع فى الدعوة إليها
والتصديق منها ، بالدلالة عليها ، بل بالتصديق عنها بوجود من التجلت المقررة إلى الألفاظ)

وفى ص ٥٠ (فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربا ما لا

يفهمون إلى أفهامهم ، بالتشبيه والتشثيل .

ولو كان غير ذلك لما أغتت الشرائع البتة) .

هذا هو الموقف بين الفلاسفة الذين لا يرون حجية فى نصوص الشفاء .

وبين غيرهم من يرون فى ذلك تموير الكلاب على الله وعلى رسوله وعلى كتابه .

وفى هذا المجال المحفوف بالخطر يقع النزاع بين الفلاسفة وبين رجال الدين .

ولعلنا فى هذه المعالجة قد حددنا موضوع النزاع بين الفئال فى فاسية ، وبين ابن سينا السابق عليه ،
وإبن رشد اللاحق له ، فى ناحية أخرى .

وفى ضوء هذا التصديق وما يلزمه من حجة وسطر وبقطة وأقبياه نرجو أن نوفق إلى وزن ما جاء فى
الكتاب من أفكار بيزان العدل والإنصاف .

عل أنه لا ينبغي أن يجهل من العلم أن أعلام ابن رشد جعلوا النزاع مع الفئال ، من جهة أنه يرى
حرف أدلة الفلاسفة وهو يهوديا تهيدا فود عليها ، أو بأنه حرف نفس جمودهم .

هذا لابن رشد ، فليشهر أعلامه .

(١) ماذا يريد ابن رشد أن يقول ؟ إنه يحكم على البرهان الذى ساءه الفئال على لسان الفلاسفة ،
بأنه لا يوصل إلى يقين ، فا ذنب الفئال فى أن يكون دليل الفلاسفة على دعويهم غير بالغ حد اليقين ؟

فإن كان ابن رشد يريد أن يقول : إن الفئال حرف الدليل حتى جملة غير صالح لإنتاج اليقين ،
فليثبت ذلك .

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

•••••

[٢٧] قال أبو حامد : الاعتراض من وجهين .

أحدهما : أن يقال : ثم تتكرون على من يقول : إن العالم حدث بزيادة
قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العلم إلى الغاية
التي استمر إليها ، وأن يبطل الوجود من حيث ابتداء .
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 الخيل له ؟

(١) يفرق ابن رشدنا بين (الإرادة) و(العلم) فيجعل التراخي بين المفهوم والإرادة-جائزاً.

وأما التراخي بين المفهوم والعزم فغير جائز .

ولكن الغزالي يعمل بالعزم والقصد ، بدل العزم والإرادة ، يقول :
(... فاصبح بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه ، إلا مانع . فإن تحقق القصد

والقدرة وانقضت الموانع ، لم يفعل تأخر القصد .

وأما يتصور ذلك في العزم ؛ لأن العزم غير كاف في وجود الفعل (

وما هو جدير بالذكر أن حديث العزم والقصد ، ورد في (تهافت الفلاسفة) في معرض نقد الفلاسفة

للغزالي ، لا في معرض نقد الغزالي الفلاسفة .

والحظ في هذا حين ؛ ولكن الذي هو غير حين هو قول ابن رشد : (فالشك باق بعينه) .

؟

فمن أية جهة استمر الشك باقياً فيما دفع به الغزالي ؟
لقد ترك دفاع الغزالي في أن هناك إرادة قديمة جازية أرادت بقاء العالم معلوماً إلى حد معين ،
وأرادت في نفس الوقت خروج العالم من العدم إلى الوجود ، عند بلوغ هذا الحد .

فهل يريد ابن رشد أن يقول : إنه إذا جاز التراخي بين الإرادة والفعل وقتاً ما ، فإنه يجوز أن

يستمر هذا التراخي ، إلا إذا جد جديد ، وما دام لم يجد جديد ، فينتهي أن يستمر العلم ؟

إن يكن ذلك هو ما يريد ابن رشد فقد فاتته أن يلاحظ أن الإرادة القديمة الجازية ، قد جعلت

من نقطة معينة حداً فاصلاً بين العدم والوجود .

فإذا وصل العالم إلى هذه النقطة ، انتقل من العدم إلى الوجود ، بمقتضى الإرادة القديمة الجازية .

ومنه ما هو في الكيف .
ومنه ما هو في الكم .
ومنه ما هو في الأين .
والقديم أيضاً يقال على ما هو قديم بذاته .
وعلى ما هو قديم بغيره .
عند كثير من الناس .

والتغبرات :

منها ما يجوز عند قوم على القديم ، مثل جواز كون الإرادة
الحادثة على القديم عند الكرامية . وجواز الكون والفساد على المادة
الأولى عند القدماء^(١) ، وهي قديمة .
وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة ، وهو قديم 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 عنهما

واحد ، أعني في الحاجة إلى المرجح .

وهل هذه القسمة في الفاعلين حاصرة ؟ أو يؤدي البرهان

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 المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة ، هو موضع

(١) لعله من الظاهر أن هذا هو بيت التصيد في الموضوع ، وهو موضع مؤاخلة ابن رشد للغزالي
في هذه المسألة . فتأمل .

وذلك أن الذي يتمسك به الخصوم^(١) ههنا هو شيثان :
 - وفي نسخة « سبيان » -
 أحدهما : أن فعل الفاعل يلزومه التغير ، وأن كل تغير فله مغبر .
 والأصل الثاني : أن القديم لا يتغير بضرب من ضرب التغير .
 وهذا كله عسر^(٢) البيان .
 والذي لا مخلص^(٣) للأشعرية منه ، هو إنزال فاعل أول ،
 أو إنزال فعل له أول ، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل
 من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل ، هي بعينها حالته ،
 في وقت عدم الفعل .
 فهناك لابد حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن . وذلك

ضروري :

- إما في الفاعل .
- أو في المفعول .
- أو في كليهما .

وإذا كان ذلك كذلك ، فذاك الحال المتجددة ، إذا
 أوجبنا أن لكل حال متجددة ، فاعلا ، لابد أن يكون الفاعل لها :
 إما فاعلا آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا
 يكون مكثفياً بفعله بنفسه ، بل بغيره .

وبعد كل هذا ، فهل يقصد ابن رشد أن النزول الطريق الصحيح للرد على دليل الفلاسفة المبيت
 لقدم العالم ؟ الظاهر أنه يريد ذلك . وعليه ، فيكون قسارى الأمر أن النزول أصلاً في طريق تزييف
 قضية قدم العالم ، وأن ابن رشد يعرف الطريق الصحيح إلى تزييفها .

إن يكن الأمر كذلك ، فطلاب الحقيقة ليس يهتم شخص النزول ، وإنما يهتم معرفة الحق ، ولا
 بأس عندهم أن يأخذوه عن ابن رشد .

- (١) لعله يعنى بالخصوم ، خصوم النزول ، أي الفلاسفة .
- (٢) يعنى أنه من الصعب على الفلاسفة إثبات كل واحد من هذين الأصلين .
- (٣) هذا مصلك غير سديدة عند علماء المناظرة ؛ إذ الأولى باين رشد إثبات دعواه ، لا التهرب منها
 بدعوى عسر بيانها ، ثم مهاجمة دعوى خصمه .

[٢] - قلت: هذا قول سفسطائي، وذلك أننا لم يمكنه أن يقول
 بجواز تراخي فعل المفعول ، عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل ،
 إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً ،
 قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل .

وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز .

وأما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز .

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

ولمّا كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين :

إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً ، فيجب^(١)
 أن يكون له مغبر من خارج .

أو أن من التغيرات ما يكون من ذات المتغير ، من غير
 حاجة إلى مغبر يلحقه منه ، وأن^(٢) من التغيرات ما يجوز أن
 يلحق القديم من غير مغبر .

وإذا إذا احتاج الأمر ، إلى أمر جديد زائد على الإرادة الجارية ، حينها يصل الأمر إلى هذه النقطة ،
 يكون ما فرض إرادة جارية ، ليس بإرادة جارية .

وإذا جاز أن لا يوجد العالم عند الوصول إلى هذه النقطة بمقتضى الإرادة الجارية ، جاز أن لا يوجد في أي
 وقت سابق على هذه النقطة ، أو لاحق لها ، بمقتضى الإرادة ، وتصيح الإرادة وحدها غير كافية لإيجاد
 أي شيء ما .

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

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

ويكون الأمر الثاني مجموع شيئين اثنين :

أولهما : أن هناك تغيرات تحدث بسبب ذات المتغير ، من غير حاجة إلى سبب أجنبي .

وثانيهما : أن هذا النوع من التغيرات لا بأس من أن يظهر على القديم .

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

وإذا قيل : إرادة أزلية ، لم ترتفع الإرادة بحضور - وفي نسخة « بحصول » - المراد .
 وإذا كانت لا أول لها - وفي نسخة - « وإذا كانت أول لها » - لم يتحدد - وفي نسخة « يتجدد » - منها وقت من وقت - وفي نسخة بدون عبارة « من وقت » - لحصول المراد .
 ولا - وفي نسخة « ألا » - تعيين - وفي نسخة « يتعين » وفي أخرى « تنفر » - إلا أن نقول : إنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل بقوة - وفي نسخة « لقوة » - ليست هي إرادية - وفي نسخة « لا إرادة » - ولا طبيعية - وفي نسخة « ولا طبيعية » - ولكن سماها - وفي نسخة « يسميها » - الشرع إرادة .

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

[٣] - قال أبو حامد مجاباً عن الفلاسفة :

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

فقبل وجود العالم ،

كان المريد موجوداً .

والإرادة موجودة .

ونسبها إلى المراد موجودة .

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

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

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

إرادة أزلية .

وإرادة حادثة .

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

إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء .

وإمكان قبوله - وفي نسخة « قبولهما » - المرادين على السواء ، بعد ^(١) .

فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل ، إذا فعله كلف .

- وفي نسخة « فات عنه » بدل « كلف » - الشوق ، وحصل المراد .

وهذا الشوق والقفل ، هو متعلق بالمتقابلين على السواء .

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

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

(٢ ، ١) - كتاب في الأصول ، ولعله محرف عن « بعيد » وعن « مراد » .

فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر . فلما لم يكن حاضراً في الوقت ، وهو الغد ودخول الدار ، توقفت حصول الموجب ، على حضور ما ليس بجاضر ، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر ، وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد مرید أن يؤخر الموجب عن اللفظ ، غير منوط بحصول ما ليس بجاضر ، لم يعقل ، مع أنه الواضح بذاته ، المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكن وضع هذا بشهوتنا ، ولم نغلقه ، فكيف نغلقه ، في الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية ؟ وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ، مع وجود القصد إليه إلا لا مانع .

فإن تحقق القصد ، والقدرة ، وارتفعت الموانع ، 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 الإنعاش في الإنسان ، متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر

المقصود إلا لا مانع .

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

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

فإنما أن يبقى حادث بلا سبب

أو يتسلسل إلى غير نهاية

ويصح حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب تمام شروطه ، ولم يبق أمر منتظر ،

وذلك تأخر الموجب ، ولم يوجد مادة لا يرتقى التزم إلى أطولها ، بل آتلاف

السنين لا تنقص شيئاً منها ، ثم انقلب الموجب بعنة ووقع ، من غير أمر تجدد ،

وشرط تحقق ، وهذا محال .

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 يتسيز

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 بعينها ، ثم لم يكن وجود المراد .

وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد .

ما هذا إلا غاية الإحالة .

[٣] قلت : وهذا بين غاية البيان ، إلا عند من ينكر إحدى

المقدمات التي وضعناها قبل .

لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي ،

فشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة ، وهذا هو قوله .

[٤] - قال أبو حامد :

وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي ، بل في

العرف والوضعي ، فإن الرطل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البيوتة في الحال ،

لم يتصور أن تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم ، بالوضع والاصطلاح ،

فلم يعقل تأخر العرف ، إلا أن يعلق الطلاق بمعنى الغد ، أو بدخول الدار ،

فلا يقع في الحال ، ولكن يقع عند مجيء الغد ، وعند دخول الدار .

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

الاستبعاد ،
والتمثيل بعزما وإرادتنا ، وهو فاسد .
فلا تضاهي الإرادة القديمة القصور الحادثة .
وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

[٥] - قلت : هذا القول هو من الأقاويل الركيكة الإقناع ، وذلك أن حاصله ، هو أنه إذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه ، لا يمكن أن يتأخر 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 يعترف به جميع الناس خصوصهم وغيرهم ؛ وهذا ليس بصحيح ؛ لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس ، لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً ، كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه .

[٦] - ثم قال كالجواب عن الأشعرية - وفي نسخة « عن الفلاسفة » - :
فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب تمام شروطه ، من غير موجب .

ويعوز ذلك مكابر لضرورة العقل .
قلنا : وما الفصل بينكم ، وبين خصوصكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا

[٤] - قلت : هذا المثال الوضعي من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة ، 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 وإياه ، إلى وقت حصول الشرط الذي تعلق به ، وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده .

لكن ليس الأمر في الوضعيات ، كالأمر في العقيبات .
ومن شبه هذا الوضعي بالعقل ، من أهل الظاهر ، قال لا يلزم هذا الطلاق ، ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطلق ، لأنه - وفي نسخة « لأنه » - يكون طلاقاً وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق .

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

[٥] - ثم قال أبو حامد مجاباً عن الأشعرية .
والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ، أى شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره .
وعلى لغتكم في المنطق : أتعرفون الانتفاء بين هذين الحدين ، بعد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟

فإن ادعيتم حدّاً أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من إظهاره .
وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشار ككم في معرفته بمخالفكم ، والفرقة المتقدمة لحديث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ، ولا يحصرها عدد .
ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ،

وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة ردّ 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 قوبل هو - وفي نسخة « إذا قيل قوبل هو » وفي أخرى « هو إذ قوبل هو » - من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد ، وذلك أن كل ما كان معروفاً يقيناً وعماماً في جميع الموجودات ، فلا يوجد برهان يناقضه . وكل ما وجد برهان يناقضه ، فإنما كان مظنوناً به أنه يقين وفي نسخة « تعين » - لا أنه كان يقيناً في الحقيقة - وفي نسخة « كان في الحقيقة » - كذلك .

فذلك إن كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم والمعلوم - وفي نسخة « بالمعلوم » - في الشاهد والغائب ، فنحن نقطع أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري سبحانه وأما إن كان القول بتعدد العلم والمعلوم - وفي نسخة « بالمعلوم » - ظنياً - وفي نسخة « ظناً » - فيمكن أن يكون على اتحادهما - وفي نسخة بدون عبارة « على اتحادهما » - عند الفلاسفة برهان . وكذلك إن - وفي نسخة « إذا » - كان من المعروف بنفسه أنه لا يتأخر 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 ، فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره ، بالنظرة الفاتحة التي لم تنشأ على رأى ولا هوى إذا سيرته - وفي نسخة « سدته » وفي أخرى « سددهته » - بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقيني والمظنون - وفي نسخة « والمظنون » - في كتب - وفي نسخة « في كتاب » - المنطق .

لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عامة 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 الذات . ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد - وفي نسخة « مع تعدد » - المعلوم . وهذا مذهبكم في حق الله تعالى ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علونا ، في غاية الإحالة ولكن نقولون : لا يقاس العلم القديم بالحدث . وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا ، فقالوا : إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المقبول ، والكل واحد .

فلو - وفي نسخة « فإن » - قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمقول ، معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم - وفي نسخة « العالم » - لا يعلم صنعه محال بالضرورة .

والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه ، تعالى عن قولم - وفي نسخة « قولكم » - وعن قول جميع الزائعين علواً كبيراً ، لم يكن يعلم صنعه ألبتة .

* * *

[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 محالاً ، وبغير قياس أدهم إليه ، بل ادعوا ذلك من قبل البرهان . الذي أدهم - وفي نسخة « أدى » - إلى حدوث العالم ، كما لم تدع الفلاسفة ردّ الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم ، إلى اتحادهما في حق الباري سبحانه إلا من قبل برهان زعموا أنه أدهم إلى ذلك في حق القديم .

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

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

فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الأمر فها هو يقين عند
المراء لا يدخل به عنده - وفي نسخة « عند » - إنكار من ينكره .
وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهن - وفي نسخة « الوهي » -
والضعف ، وقد كان يجب عليه أن لا يشحن - وفي نسخة
« يستحق » - كتابه هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » -
يمثل هذه - وفي نسخة « بهذه » - الأقاويل ، إن كان قصده
فيه إقناع الخواص .

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

(١) أي التزال .

[٧] - بل لا تتجاوز إلزامات هذه المسألة ، فنقول لهم :
بم تنكرون على خصوصكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا : قدم العالم مجال
لأنه يؤدي إلى إثبات دورات الفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لأحاديها ،
مع أن لها سلسلاً ، وربما ونصفاً . . . إلى قوله : فيلزكم القول - وفي نسخة
« قبل تحكم العقول » - بأنه ليس بشفع ولا وتر - وفي نسخة « ولا وتر » -
كما^(١) سننصه وفي نسخة « كما سننصفه » بعد .

[٧] - وهذا أيضاً : معارضة سفسطائية ، فإن حاصلها هو
أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا ، في أن العالم محدث
وهو أنه لو كان غير محدث لكانت 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 غايته هو إثبات الشك ، وتقريره ، وهو أحد أغراض
- وفي نسخة « من أغراض » وفي أخرى « من أحد أغراض » -
السفسطائيين .

وأنت يا هذا الناظر - وفي نسخة « الناظر » - في هذا
الكتاب فقد سمعت الأقاويل التي قالتها الفلاسفة - وفي نسخة
« الحكماء الفلاسفة » - في إثبات أن العالم قديم في هذا الدليل ،
والأقاويل التي قالتها الأشعرية ، في مناقضة ذلك .
فاسمع - وفي نسخة « فاستمع » - أدلة الأشعرية في ذلك ،
واسمع - وفي نسخة « واستمع » - الأقاويل التي قالتها
الفلاسفة في مناقضة أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل .

(١) هذه العبارة من كلام ابن رشد لا من كلام التزال .

[٨] قلت : حاصل هذا القول أنه إذا توهمت حركتان ذواتا - وفي نسخة « ذاتا » - أدوار بين طرفي زمان واحد ، ثم توهم حد - وفي نسخة « جزء » - محصور من كل واحد منهما بين طرفي 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 قده » - وقعت في زمان واحد بعينه ، لزم ولا بد 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 منهما بالقوة ، أي لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء ، لكون كل واحد منها - وفي نسخة « منهما » - بالفعل ، فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل إلى الكل ، نسبة الجزء إلى الجزء ، كما وضع القوم فيه - وفي نسخة « في » - دليلهم ، لأنه لا توجد نسبة - وفي نسخة « لانسبة توجد » - بين عظيمين - وفي نسخة « عظيمتين » - أو قديرين ، كل واحد منهما يفرض - وفي نسخة « يعرض » وفي أخرى « 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 .

[٨] - قال أبو حامد .

فقول : ثم تتكرون على خصوصكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا : قدم العالم مجال ، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات الفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا أحصاها ، مع أن لها سلسلاً ، وريماً ، ونصفاً ،
فإن فلك الشمس يدور في سنة .

ولك زحل في ثلاثين سنة .

فتكون أدوار - وفي نسخة « دورة » - زحل ، ثلث عشر دورة - وفي نسخة

« ادورا » - الشمس .

وأدوار - وفي نسخة « ودورة » - المشتري نصف سلس أدوار - وفي نسخة

« دورة » - الشمس ؛ فإنه يدور في اثني 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 الشرقية - وفي نسخة « الشرقية » - التي للشمس في اليوم

والليلة ، مرة .

قلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته . ضرورة ، فهاذا تفصلون عن قوله ؟

بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات :

شفع ، أو وتر ؟

أو شفع وتر جميعاً ؟

أولا شفع ولا وتر ؟

فإن قلت : شفع وتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر .

فيعلم بطلانه ضرورة .

وإن - وفي نسخة « فإن » - قلت : شفع ، فالشفع يصير وترًا بواحد ،

فكيف أعوز مالا نهاية له ، واحد ؟

وإن قلت : وتر ، فالوتر يصير بواحد ، شفعاً ، فكيف أعوز ذلك الواحد

الذي يصير به - وفي نسخة « به يصير » - شفعاً ؟

فيلزمكم القول - وفي نسخة « قيل بحكم العقل » - بأنه ليس يشفع ولا وتر .

وكذلك حركة زحل .
لم يكن بينهما نسبة أصلاً ، فيلزم من ذلك أن تكون
الجملةتان متناهيتين - وفي نسخة «متناهية» - كما لزم في
الجزئين من الجملة .
وهذا بين بنفسه^(١) .

فهذا - وفي نسخة «وهذا» - القول بوجه أنه إذا كانت
نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل ، فيلزم
- وفي نسخة «يلزم» وفي أخرى «أن يلزم» - في الجملةتين - وفي
نسخة «في الجنس» - أن تكون نسبة إحداها
- وفي نسخة «أحدهما» - إلى الأخرى، نسبة الأكثر إلى
الأقل. وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملةتان 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 محال آخر ،
وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له .
وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيان غير متناهيين بالفعل ؛
لأنه حينئذ توجد النسبة بينهما .

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

(١) هذا الذي يدعى بيتاً بنفسه ، لا تقين بيانه ؛ إذ هو أصل المسألة ، فالعزالي يدعى استمالة
تساوي دورات تلك يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، مع دورات تلك يدور في اليوم الواحد دورة .
وإن رطب يقول : لا ينبغي أن تعقد نسبة على هذا الوجه بين غير متناهيين فإن التساوي
وعسه يكون في المتناهي ، لا في غير المتناهي .

والأمر كما ترى ، أقل ما يقال فيه إنه مشكل ، لا أنه بين بنفسه .

وهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب ،
وأعسرها - وفي نسخة «وأعترها» - كلها هو - وفي نسخة «وهو» -
ما جرت - وفي نسخة «جرت» - به عادتهم أن يقولوا ، إنه إذا
- وفي نسخة «إن» - كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي ،
حركات لا نهاية لها ، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر
المشار إليه ، إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها .
وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ، إن وضعت الحركة

المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة .

وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها ، لزم أن توجد
قبلها أسباب لا نهاية لها .

وليس يجوز أحد من الحكماء ، وجود أسباب لا نهاية
لها ، كما تجوز الدهرية . لأنه يلزم عنه وجود مسببٍ من
من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك .

لكن القوم لما أدام الدهران .
إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس - وفي نسخة «وليس» -
لوجوده ابتداء ولا انتهاء .

وأن فعله يجب أن يكون غير مزاح عن وجوده .
لزم - وفي نسخة «لزم عندهم» - أن لا يكون لفعله مبدأ
كالحال في وجوده .

وإلا كان فعله ممكناً ، لا ضرورياً ، فلم يكن مبدأ أولاً
- وفي نسخة «أول» - .

فيلزم - وفي نسخة «فلزم» - أن تكون أفعال الفاعل الذي
لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، كالحال في وجوده .

وإذا كان ذلك كذلك. لزم ضرورة أن لا يكون واحداً من أفعاله

وهذا من كلام الفلاسفة بين ، فإنه قد صرح رئيسهم الأول ، وهو أرسطو أنه لو كانت - وفي نسخة - « كان » للحركة حركة ، لما وجدت الحركة .
 وأنه لو كان للأسطس ، أسطقس ، لما وجد الأسطقس .
 وهذا النحو مما 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 ابتداء .
 وما لم - وفي نسخة « وما لا » - يبتدى ، فلا ينقضى .
 وذلك أيضاً بين - من وفي نسخة « في » - 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 .

الأولى - وفي نسخة « الأولى » - شرطاً في وجود الثاني - وفي نسخة « في وجوده » -
 لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات .
 ويكون بعضها قبل بعض ، هو بالعرض .
 فجزوا 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 أزل .
 وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة ، بل وفي الأشياء التي يظن بها ، أن المتقدم سبب للمتأخر ، مثل الإنسان الذي يلد إنساناً - وفي نسخة « يولد إنسان » وفي أخرى « يولده إنسان » وفي رابعة « يولد إنساناً » - مثله .
 وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر ، يجب أن يترقى إلى فاعل أول - وفي نسخة « أول » وفي أخرى « أزل » - قديم لا أول لوجوده ، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان .
 فيكون كون إنسان عن إنسان آخر ، إلى ما لا نهاية له ، كوناً بالعرض .
 والقبلية والبعدية بالذات .
 وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده ، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آله ، كذلك لا أول للآلة - وفي نسخة « والآلة » - التي يفعل بها أفعاله التي لا أول - وفي نسخة « أول » - لها - وفي نسخة « لها من أفعاله » - التي من شأنها أن تكون بآلة .
 فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات ، دفعوا وجوده ، وعسر حل قويم ، وظنوا أن دليلهم ضروري .

وأفضل ما يجابوب به من سأل عما دخل من أفعاله في
الزمن الماضي ، أن يقال : دخل من أفعاله ، مثل ما دخل من
وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له .
وأما ما أجاب – وفي نسخة « جاوب » – به أبو حامد عن
الفلاسفة ، في كسر دليل الحركات الساوية بعضها أسرع
من بعض ، والرد عليهم ، فهذا نصه .

بقي أن نتساءل عن المعنى الذي أرادَه ابن رشد من قوله (ولا الأداة التي أدخلها وحكاها – النزال – من
الفلاسفة ، لاحقة بمراتب البرهان) .

فإن قوله (أدخلها وحكاها) يفهم منه أن هناك أداة أدخلها النزال من عند نفسه ، تماماً في البحث
بذكر كل ما يمكن أن يقال فيه .

وهناك أداة نقلها النزال عن الفلاسفة .

وقد حكم ابن رشد على كلا البيوتين بأنه غير واصل درجة اليقين .

أما بالنسبة للنوع الأول فإنا أوافق ابن رشد عليه ؛ غير أن لظن أن ابن رشد ليس يسوق حكمه هنا
على أنه قضية كلية ، فقد سبق لنا قوله أول الكتاب (فإن الفروض في هذا القول أن ندين مراتب الأفعال
التيية في كتاب التهافت في التصديق والإفناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

فوقف النزال في هذا الجانب قد ثبت لي ضعفه قبل أن اقرأ كتاب (تهافت التهافت) .

وسألته تعليق وقوع الطلاق على دخول الدار ، أو على مجيء الند ، قد أوردت عليها نفس هذا الذي
أوردته عليها ابن رشد ، قبل اطلاعي عليه .

بقي أن نستفسر عن معنى كون الأداة التي حكاها النزال عن الفلاسفة ليست لاحقة بمراتب البرهان .
هل يعني ذلك أن النزال شوهدا وحرفها وأنه لم يفهمها . وقد كنا ننظر من ابن رشد في هذا المقام
الآن يدخل على هذه الأداة التي حكاها النزال ، تديلاً من عنده ؛ فقد تكوينة التصديقات أفعالاً خاصة لابن رشد ،
والمفروض أنه متأخر عن النزال بل أن يشير إلى الأداة التي لابن سينا والغاربي في هذا الجبال ؛ لأنها اللتان
يتقدما النزال . فإذا أثبت ابن رشد أن الغاربي وابن سينا أداة أوثق من هذه التي حكاها عنها النزال ،
كان ذلك ؛ إما تديلاً من النزال عليهما ، أو على أقل تقدير ، عجزاً منه عن فهم هذه الأداة على وجهها
الصحيح .

أما أن يغفل ابن رشد بيان ذلك ، ويجادل هو أن يمرض أداة الفلاسفة في صورة أكثر قوة ، وأشد حمية ،
فليس يثبت بذلك إداعة النزال .

ولذا – وفي نسخة « ولذلك » وفي أخرى « فلذلك » – إذا
سأل المتكلمون الفلاسفة ، هل انقضت الحركات ، التي قبل
الحركة الحاضرة كان جوابهم ، أنها – وفي نسخة « هو أنها » –
لم تنقض – وفي نسخة « لم تنقضى » – لأن من وضعهم أنها
– وفي نسخة « أنه » – لا أول لها ، فلا انقضاء لها .
فإيهاهم المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس
بصحيح ، لأنه لا ينقضى عندهم إلا ما ابتداءً .

فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين
في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين ^(١) .

وأنها ليست – وفي نسخة « ليس » – تلحق بمراتب – وفي
نسخة « مجربة » – البرهان .

ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب
لاحقة بمراتب – وفي نسخة « مجربة » – البرهان .

وهو الذي قصدنا ^(٢) بيانه في هذا الكتاب .

(١) فيها فيما سبق هاشم ص ٥٥ وما بعدها إلى أن النزال ليس بصدده أن يثبت عقيدة في كتاب
« تهافت الفلاسفة » وإنما هدفه هو التشكيك في أداة الفلاسفة تلك الأدلة التي يزعم الفلاسفة أنها بلغت حد
اليقين الرياضي ، وقد عرضنا على القارى فيما سبق قول النزال (أين من يدعى أن براهين الإحيات – يعني
عند الفلاسفة – قاطبة كبراهين المحتسبات ؟) .

فليس إذن من حق ابن رشد أن ينتظر من النزال في كتابه « تهافت الفلاسفة » أن يكون شيئاً .
وليس من سفته كذلك أن يعصده من كلامه ما يسمى بأداة لم تبلغ مرتبة اليقين .

(٢) هذا تخصيص واضح من ابن رشد يحدد هدفه المقصود له من تأليف كتاب (تهافت التهافت)
وهو يفسر هنا هذا الهدف بأنه :

إثبات أن الأدلة التي حكاها النزال على لسان الفلاسفة ليست واصله درجة اليقين .

لا أنه شفع .
 ولا أنه وتر .
 ولا أنه ابتداء - 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 المعلوم ،
 وهذا هو - وفي نسخة « وهو » - الذي أراد الفلاسفة بيقوم :
 إن الدورات التي في الماضي والمستقبل - وفي نسخة « في المستقبل
 والماضي » - معدومة .

وتحصيل - وفي نسخة « ومحصل » - هذه المسألة أن كل ما
 يتصف بكونه جملة محدودة ، ذات مبدأ ونهاية .
 فإما أن يتصف بذلك من حيث له - وفي نسخة « من حيث
 إنه » وفي نسخة « من حيث إن له » - مبدأ ونهاية خارج النفس .
 وإما أن يتصف بذلك من حيث هو - وفي نسخة « من حيث
 هذا هو » وفي أخرى « من حيث هذا له » - في النفس ، لا
 خارج النفس .
 فأما ما كان منه كلا بالفعل ، ومحدوداً في الماضي ، في
 النفس وخارج النفس ، فهو ضرورة :

إما زوج .
 وإما فرد .
 وأما - وفي نسخة « وأياً » - ما كان منها جملة غير محدودة
 خارج النفس ، فإنها لا تكون محدودة إلا من حيث هي في
 النفس ، لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده .

[٩] - قال أبو حامد :
 فإن قيل : محل العلط في قولكم : إنها - وفي نسخة « إنه » - جملة مركبة
 من أحاد .
 فإن هذه الدورات معدومة .
 أما الماضي فقد انقرض .
 وأما المستقبل فلم يوجد بعد - وفي نسخة بدون كلمة « بعد » -
 والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ، ولا موجود ههنا .
 ثم قال (١) هو في مناقضة هذا :
 قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل - وفي نسخة « ويستحيل » -
 أن يخرج عنه ، سواء كان المعلوم - وفي نسخة « المعلوم » -
 موجوداً باقياً .
 أو فانياً .

فإذا فرضنا عدداً من الأفراس - وفي نسخة « الأعداد » - لزنا أن نعقد
 أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترأ .
 سواء - وفي نسخة بدون كلمة « سواء » - قدرناها موجودة ، أو معدومة ،
 فإنه إن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « فإذا » - انعدمت بعد الوجود ،
 لم تعدم هذه القضية ولا تغيرت - وفي نسخة « لم تتغير هذه القضية » -
 هذا منتهى 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 ، أي ليس له مبدأ ولا نهاية ،
 فليس يصدق عليه :

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

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

* * *

[١٠] - وأما قول أبي حامد بعد هذا :

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

وهي نفوس الآدميين المارقة للأبدان بالموث ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والنور - وفي نسخة « ولا بالنور » - فهم - وفي نسخة « فلم » وفي أخرى « وهم » - تتكرون على من يقول :

بطلان هذا يعر ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديعة بالإحداث ضرورة - وفي نسخة « بإحداث ضروري » -

وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ، ولعله مذهب أرسطو .
طالبس .

* * *

[١٠] - فإنه قول في غاية الزكافة .

وحاصله : أنه لا ينبغي أن تتكروا قولنا فما هو ضروري عندكم أنه غير ضروري ، إذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعى خصوصكم أن امتناعها معلوم بضرورة العقل .

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 ، كالحال 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 متناهيًا .

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

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

وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد ، واحدة بالصورة ،
بغير مادة فمحال - وفي نسخة بدون عبارة « بغير مادة فمحال »
وفي أخرى بدون عبارة « فمحال » -
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 مشاركا له
في ذلك الوصف غيره .

وإنما يفرق الشخص من الشخص من قبل المادة .
وأيضاً فامتناع ما لا نهاية 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
يلزم أصلاً من أصولهم . فهي خرافة ، لأن القوم يتكرومون وجود
ما لا نهاية له بالفعل ، سواء كان جسماً ، أو غير جسم ، لأنه
يلزم عنه أن يكون ما له نهاية - وفي نسخة « ما لا نهاية له » -
أكثر مما لا نهاية له .

(١) مله هذا يعتقد ابن سينا .

أى كما تضمنون أشياء ممكنة ، وخصوصكم يرون - وفي نسخة
« يقولون » - إنها ممنوعة .
كذلك تضمنون أنتم - وفي نسخة بدون كلمة « أنتم » - أشياء
ضرورية - وفي نسخة « ضرورة » - وخصوصكم تدعى أنها ليست
بضرورية ، وليس تقدرتون في هذا كله أن تأتوا بفصل بين
الدعويين .

وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه هي معاندة خطائية
ضعيفة ، أو سفسافية .

والجواب ، في هذا : أن الذى يدعى أنه معلوم
بالضرورة ، هو في نفسه كذلك .
والذى تدعون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة ، ليس
كما تدعونه .

وهذا لا سبيل إلى الفصل فيه بيينة - وفي نسخة بدون كلمة
« بيينة » - إلا بالدوق ، كما لو ادعى إنسان في قول ما : إنه
موزون ، وادعى آخر أنه غير موزون ، لكان البيان - وفي نسخة
« السابق » - في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفاتقة .

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

وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة .

(١) مله اتهام الغزالي بأنه صور مدعيهم بغير ما هو عليه .

فإن - وفي نسخة « وإن » - قلم : إنه عينه - وفي نسخة « عين » وفي أخرى « بعينه » وفي رابعة « غيره » - وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان .
قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عِظْم في الحجم وكمية - وفي نسخة « بكمية » - مقدارية ، بحال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً - وفي نسخة « آلافاً » - ثم يعود ويصير واحداً .
بل هذا يعقل فيما له عِظْم وكية ، كماء البحر ، ينقسم بالجدارول والأهوار - وفي نسخة « في الأهوار » - ثم يعود إلى البحر .

فأما - وفي نسخة « وأما » - ما لا كمية له ، فكيف ينقسم ؟
والقصد - وفي نسخة « والقصد » - من هذا كله أن نبين ، أنهم لم يعجزوا خصوصهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداثيات ، 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 « فهمي » - غير عمرو بالعدد - وفي نسخة « في العدد » - وهو وعمرو واحد بالصورة ، وهي النفس .
فلو كانت نفس زيد مثلاً - وفي نسخة « مثل » - غير نفس عمرو بالعدد ، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد ، لكانت نفس زيد ، ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً - وفي نسخة « واحدة » - بالصورة ، فكان يكون للنفس نفس .
فإذ إن اضطر أن تكون نفس زيد ، ونفس عمرو ، واحدة بالصورة .
والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية أغنى القسمة من قبل المواد .

ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس ، لكنه قول قليل الإقناع ، فإنه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل الكلي أعنى 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 منهما بالفعل .
وذلك مستحيل .

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

[١١] - قال أبو حامد :

فإن قيل : فالصحيح رأى أفلاطون ، وهو أن النفس - وفي نسخة « النفوس » - قديمة ، وهي واحدة ، وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : - وفي نسخة « قلت » - فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ، فإننا نقول :
نفس زيد عين - وفي نسخة « غير » - نفس عمرو ، أو غيره - وفي نسخة بخلاف 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 » - لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس ، داخلة مع النفوس في كل إضافة .

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

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

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

« 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 (الموهو) يقال على عدة ما يقال عليه الغير .

فنفس زيد وعمرو هي .

واحدة من جهة :

كثيرة من جهة .

كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة .

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

.....

(١) الظاهر أنه يعني أنه لا سبيل إلى إفسائه في هذا الكتاب . فإذ كتاب (تهافت التهاكت) ليس من الكتب التي تدخر الخاصة ، وإنما هو كتاب العامة من المسلمين .

ولا بد أن يكون كتاب (تهافت الفلاسفة) بهذه اللطافة .

وهذا ما قرره من كتاب (تهافت الفلاسفة) في كتابنا (الحقيقة في نظر النزاع) وفي مقدماتنا لكتاب (تهافت الفلاسفة) .

وأما قوله : إنه لا يتصور إنقسام إلا فيما - وفي نسخة « بما » - له كمية ، فقول كاذب بالجزء .

وذلك أن هذا :

صديق فيما ينقسم بالذات .

وليس صادقاً فيما ينقسم بالعرض ، أعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات .

فالنقسم بالذات هو الجسم مثلاً - وفي نسخة « مثل » -

والنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام ، بانقسام الأجسام .

وكذلك الصور - وفي نسخة « الصورة » - والنفس - وفي نسخة « النفوس » - هي منقسمة بالعرض ، أي بانقسام محلها - وفي نسخة « محالها » -

والنفس أشبه شيء بالضوء .

وكما أن الضوء^(١) ينقسم بانقسام الأجسام المضئية ، ثم يتحد عند انقضاء - وفي نسخة « اتحاد » - الأجسام .

كذلك الأمر في النفس - وفي نسخة « الأنفس » - مع الأبدان .

فإتيانه يمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح ، فإنه يظن به أنه ممن - وفي نسخة « بما » - لا يذهب عليه - وفي نسخة « على » - ذلك .

وإنما أراد بذلك مناهضة^(٢) أهل زمانه . وهو - وفي نسخة

(١) تشبيه للنفس بالضوء .

(٢) هذه تهمة خطيرة ، كنا نحب أن نعرف مبرراتها ولستنا نجدها أو نتزو غير المصوبين عن

أبطالها ، ولكنها كدسوى ، لا بد لها من دليل ، ولعل كل ما يبدي ابن رشد في هذا الصدد هو أن النزاع له في كتيبه التي سماها مفسدراً بها على غير أهلها ما يشبه الأفكار التي هاجمها في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

ولعله قد فات ابن رشد أن الأمر فيها يتصل بالنزاع - كما فهمناه من دراستنا الطويلة له - أمر مقامين :

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

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

لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية ، وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم ، بترك حل الشبهة - وفي نسخة بدون عبارة « بترك حل الشبهة » -

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

وأما من لم يعترف - وفي نسخة « يتعرف » - بالمعروف بنفسه ، لأنه ناقص القطرة ، فهذا لا سبيل إلى إفهامه شيئاً ، ولا معنى لتأديبه أيضاً ، فإنه مثل من كلف الأعمى أن يعترف بتصوير الألوان أو وجودها - وفي نسخة « ووجودها » -

[١٣] - قال أبو حامد - وفي نسخة « رضى الله عنه » - ،

محتجاً عن - وفي نسخة « على » - الفلاسفة :

فإن قيل : هذ ينقلب عليكم في أن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « وإن » - الله تعالى قبل خلق - وفي نسخة « خلقه » - العالم ، كان قادراً على الخلق ، بقدر ستة ، أو سبب - وفي نسخة « أو سبب » وفي أخرى « وسبب » - ولا نهاية لقدرة .

« وهى » - بعيد - وفي نسخة « بعد » - من خلق القاصدين لإظهار الحق .

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

ولكون هذه الأقاويل ليست بممثلة نوعاً من أنواع اليقين قال :

[١٧] - والقصود - وفي نسخة « المقصود » - من هذا كله أن يبين أنهم لم يعجزوا خصوصهم عن معتقدهم في تعلق - وفي نسخة « تعليق » - الإرادة القديمة بالإحداث إلا يدعى الضرورة .

فإنهم - وفي نسخة « وإنهم » - لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم . وهذا لا يخرج عنه .

أحدهما :

مقام العاقلين ، وهو مقام المشاهدة ، وطا المقام هو الذى يفرض الغزالي بما تبين له فيه لم يبدوا درجة هذا المقام ، ولقد تمثل لنفسه في هذا المقام بقول الشاعر :

كان ما كان ما كنت أدركه فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وفي هذا المقام - كما يقول الغزالي - يتكشف لكل عارف ما يتناسب مع درجته ومع استعداده « وهو صيد يتفق على قدر الرزق » .

وثانيهما :

مقام العالمين ، وهو مقام البحث والنظر . ولا كان العارفي ولين سببا الثانيان يناقشهما الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) قد سلكا في إثبات هذه المسائل التي هي موضع النزاع المتعار في كتاب (تهافت الفلاسفة) سلك البحث والنظر ، وكان من رأى الغزالي أن البحث والنظر ليسا وسيلة مأمونة يمكن التصويل عليها الوصول إلى يقين في هذه المسائل فقد انتدب نفسه لتزبيث هذه الوسيلة ، ولإظهار أنه إذا كان الأمر أمر بحث ونظر واستدلال ؛ فليس لدى الفلاسفة من ذلك ما يجزى لهم الوصول إلى ما تأدوا إليه في هذه المسائل، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ؛ فإدام مقام العاقلين هو مقام خاصة الخاصة ، وأما من عداهم فسيطلب في معتقداتهم ما تأيد بالعمل والنقل معاً ، وكان الخروج بهم عن ذلك خروجاً عن الحد اللائق بهم ، وخروجاً عن حد التكليف المنطوق بهم ؛ فقد انتدب الغزالي نفسه ؛ لحماية هذا الطريق من الناس من هذه الأفكار التي حين توضع في ميزان النقل والنقل توجد زائفة ؛ كما بين الغزالي ذلك في كتابه (تهافت الفلاسفة) . فليس الأمر إذن - فيما نفهم - أمر نفاق ومداينة ، ولكنه وضع للأمر في نصايه .

الطرف المخلوق ، قيل : وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرفاً - وفي نسخة « طرفه » - أبعد منه .

فإن قالوا : نعم ، ولا بد - وفي نسخة « فلا بد » وفي أخرى « لا بد » - لم من ذلك ، قيل فهنا إمكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون اقتضاؤها على قولكم ، في الدورات شرطاً - وفي نسخة « شروطاً » - في حدوث المقادير الزماني الموجود منها - وفي نسخة « فيها » - .
وإن قلتم : إن ما لا نهاية له لا ينقضي ، فما ألزم خصومكم في الدورات ، ألزمكم - وفي نسخة « ألزمكم » - في إمكان مقادير الأزمنة الحادثة .

فإن قيل : - وفي نسخة « وذلك » بدل « فإن قيل » - إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانيات الغير المنتهية - وفي نسخة « الغير منتهية » -^(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 اللازمة للأشياء ، سواء كانت متقدمة على الأشياء ، أو مع الأشياء ، على ما يرى ذلك قوم .
فهى ضرورة بعدد - وفي نسخة « تعدد » - الأشياء .
فإن كان يستحيل قبل - وفي نسخة « بعد » - وجود الدورة الحاضرة ، وجود دورات لانهاية لها يستحيل وجود إمكانات دورات لانهاية لها .

(١) والصلوب لغة « غير المنتهية » .

فكأنه - وفي نسخة « كأنه » - صبر ولم يخلق ، ثم خاق .
ومدة الترك هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - منتهية - وفي نسخة « منتهاه » - أو غير منتهية - وفي نسخة « منتهاه » - ؟
فإن قلتم منتهية - وفي نسخة « منتهاه » - صار وجود الباري منتهياً - وفي نسخة « منتهياً أوله » وفي أخرى « منتهى الأول » -
وإن قلتم : غير منتهية - وفي نسخة « منتهاه » - فقد انقضى مدة فيها إمكانات لانهاية لأعدادها .

قلنا : المدة والزمان مخلوقان - وفي نسخة « مخلوق » - عندنا .
وسبب حقيقة الجواب عن هذا ، في الاتصاف عن دليلهم الثاني .

* * *

[١٣] قلت : أكثر من يقول بحدوث العالم ، يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قوله : إن مدة الترك لا تخلو :
أن تكون منتهية .

أو غير منتهية .
قولاً - وفي نسخة « قول » - غير صحيح ؛ فإن ما لا ابتداء له ، لا ينقضي ولا ينهي أيضاً فإن الخصم لا يسلم أن للترك مدة .
وإنما الذي يلزمهم أن يقال لهم - وفي نسخة بدون عبارة « لهم » - : حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدؤه ، أبعد من الآن الذي 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 » -
وستحيل عندهم .

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

وما كان منها موجوداً في الكيفية المتضادة ، مثل البياض والسواد .

وكذلك العدم والوجود هما - وفي نسخة « هو » - عندهم منياً ثلاثاً بالإضافة إلى الإرادة الأزلية - وفي نسخة « الإرادة الأولى » -

فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم ، وإن كانوا لا يعرفون بها ، قالوا لهم :

إن من شأن الإرادة أن لا ترجح فعل - وفي نسخة بدون كلمة « فعل » - أحد المتلين على الثاني إلا مخصص وعلة توجد في أحد المتلين ، ولا توجد في الثاني ، وإلا وقع أحد المتلين عنها بالاتفاق .

فكان - وفي نسخة « وكان » - الفلاسفة سلموا - وفي نسخة « تسلموا » وفي أخرى « تسلموا » - لهم في هذا القول أنه لو وجد للأزلي إرادة ، لأمكن أن يصلر حادث عن قديم .

فلما عجز المتكلمون عن الجواب ، لحأوا إلى أن قالوا : إن الإرادة القدية صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المتلين 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 محال لا يتصور وقوعه ، لأن المتائلين عند المرید ، على السواء ، لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثاني ، إلا من جهة ما هما غير متائلين ، أعني

إلا أن لقاتل أن يقول : إن الزمان محدود المقدار ، 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 المقدار ، ولا يضع الإمكان متقدماً على الممكن ، وأن يضع العظم كذلك متنهاياً ، لكن العظم له كل ، والزمان ليس له كل .

[١٤] - قال أبو حامد رضى الله عنه - وفي نسخة بدون عبارة « رضى الله عنه » - حاكياً - وفي نسخة « حكاية » - عن الفلاسفة ، لا أنكروا على - وفي نسخة « أنكروا » وفي أخرى بدون كلمة « على » - خصومهم - وفي نسخة « خصومكم » - أن يكون من المعارف الأولى - وفي نسخة « الأول » - تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال لهم على هذه القضية .

فإن قيل : - وفي نسخة « قال » - فم تذكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليها - وفي نسخة « عليه » - من وجه آخر ، إلى قوله : وإلا فلا يتصور تمييز - وفي نسخة « تميز » - 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 أزلي :

أنه ليس يمكن أن يكون هنالك إرادة .

وهذا العناد إنما تأتى - وفي نسخة « يأتى » - لهم^(١) ، بأن قبلوا - وفي نسخة « تسلموا » - من خصومهم أن المتقابلات كلها متائلة بالإضافة إلى الإرادة القدية .

ما كان منها في الزمان ، مثل المتقدم والتأخر .

(١٥) قال أبو حامد مجيباً عن المتكلمين في إثبات الإرادة :

والاعتراض من وجهين :

أحدهما - وفي نسخة «الأول» - أن قولكم - وفي نسخة «أن قولكم»

وفي أخرى «قولكم» وفي رابعة «قولهم» - : إن - وفي نسخة بدون كلمة «إن» - هذا لا يتصور .

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

ولا يمكن دعوى واحد منهما .

وتمليككم - وفي نسخة «وتسلككم» وفي أخرى «ولا تمسلككم» - بإرادتنا .

مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم ، وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور قررها فلم تبعُدُ - وفي نسخة «تبعُدوا» - المفارقة في الإرادة ؟

بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا ، ولا منفصلا ، لا يعقل ؛ لأننا لا نقله في حقنا .

قيل : هذا عمل توهك - وفي نسخة «وهك» وفي أخرى «وهى» - وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك .

فم تتكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟ فإن لم يطابقها اسم [الإرادة] فليسَمَ باسم آخر ، فلا مشاحة في الأسماء وإنما أطلقنا نحن بإذن - وفي نسخة «باسم» - الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة (١) لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله تعالى . وإنما المقصود المعنى ، دون اللفظ .

على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور ؛ فإننا نفرض تخيرين - وفي نسخة «تخيرين» - متساويين بين بدئ المشوق - وفي نسخة «المشوق» - إليهما ، العاجز عن تناولهما جميعاً ؛ فإنه يأخذ إحداهما لا محالة بصفة شأنها - وفي نسخة «من شأنها» - تخصيص الشيء عن مثله .

(١) تحديد معنى الإرادة لغة .

من جهة ما في أحدهما (١١) صفة ليست في الثاني .

وأما إذا كانا متماثلين - وفي نسخة بدون عبارة «وأما إذا كانا متماثلين» - من جميع الوجوه ، ولم يكن هنالك مخصص أصلا ، كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء .

وإذا كان تعلقها بهما على السواء ، وهي سبب الفعل ، فليس تعلق الفعل بأحدهما بأولى - وفي نسخة «أولى» - من تعلقه بالثاني .

فأما - وفي نسخة «ولا» - أن يتعلق بالفعلين المتضادين معاً . وإما أن لا يتعلق بواحد - وفي نسخة «ولا بواحد» وفي أخرى «لا بواحد» - منهما .

وكلا الأمرين مستحيل .

ففي - وفي نسخة «فيقي» - القول الأول - وفي نسخة بدون كلمة «الأول» - كأنهم سلموا لهم أن الأشياء كلها متماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول ، والزمهم أن يكون هنالك مخصص أقدم منه - وفي نسخة بدون عبارة «أقدم منه» - وذلك محال . فلما جاوبوهم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز - وفي نسخة «تمييز» - المثل عن مثله ، عما 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 ليست في الأصول .

وعلى هذا فنكون الإرادة الموصوفُ بها الفاعل سبحانه ،
والإنسان - وفي نسخة « وإرادة الإنسان » - مقولة - وفي نسخة
« مقولا » وفي أخرى « مقول » - باشتراك الاسم - وفي نسخة
« باشتراك الحال » - كالحال في اسم العلم ، وغير ذلك من الصفات
التي وجودها في الأزل - وفي نسخة « الأزل » - غير وجودها في
الحادث - وفي نسخة ؛ « الحادث » - وإنما نسميها إرادة بالشرع .

* * *

وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جليل ؛ لأن البرهان
الذي أدى - وفي نسخة « أقم » - إلى إثبات صفة هذه الحال - وفي
نسخة « بهذا الحال » - أعنى أن تخصص - وفي نسخة « تخصص » -
المثل بالإيجاد ، عن مثله ، إنما هو وضع المراديات متماثلة .

وليست متماثلة ، بل هي متقابلة ؛ إذ جميع المتقابلات كلها
راجعة إلى الوجود والعدم ، وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض
التائل - وفي نسخة « المتماثل » -
فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة متماثلة ، وضع
كاذب ، وسيأتي - وفي نسخة « ويأتي » - القول فيه بعد .

فإن قالوا : إنما قلنا : إنها متماثلة بالإضافة إلى المرید الأول -
وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - إذ كان متقدماً - وفي نسخة
« متقدماً » - عن الأغراض .

والأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله .
قلنا : أما الأغراض التي حصوبها مما تكمل به ذات المرید ،
مثل أغراضنا نحن التي - وفي نسخة « التي نحن » - من قبيلها
تتعلق إرادتنا - وفي نسخة « إرادتنا » - بالأشياء ، فهي مستحيلة

وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن - وفي نسخة « في الجس » -
أو القرب ، أو تيسر الأخذ ؛ فإننا نقدر على فرض انفتاحه .

ويبقى إمكان الأخذ - وفي نسخة « الآخر » -
فأنتم بين أمرين - وفي نسخة « الأمرين » - :
إما أن تقولوا - وفي نسخة « قلتم » - : إنه لا يتصور التساوى بالإضافة إلى
أغراضه فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » - وهو - وفي نسخة « فهو » -
حماقة ، وفرضه ممكن .

وإما أن تقولوا : - وفي نسخة « قلتم » - التساوى - وفي نسخة « إن التساوى » -
إذا فرض ، بقى الرجل المشوف - وفي نسخة « المشوق » - أبداً متجيراً ينظر إليهما ،
فلا يأخذ إحماهما 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 ، بما هو مثل .
وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل
الأول .

وما يظن من أنه ليس ممكناً - 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 .

نسخة « مرجحاً » - فإنه ولا بد - وفي نسخة « ولا بد أن » وفي أخرى « لا بد وأن » - سيميز - وفي نسخة « يميز » - إحداهما بالأخذ من الآخر - وفي نسخة بدون عبارة « من الآخر » -

وهذا تغليب - فإنه إذا فرض شيء بهذه - وفي نسخة « هنا » - الصفة، ووضع مرید - وفي نسخة « ووضع من » - دعته - وفي نسخة « عنه » - الحاجة إلى أكل التمر ، أو أخذه ؛ فإن أخذه - وفي نسخة « فإن أخذ » - إحدى التمرتين في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله ؛ وإنما هو إقامة المثل بدل مثله - وفي نسخة « بدل المثل » - فأى - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « فإنه » - مهما - وفي نسخة « مهما » - أخذ - وفي نسخة « أخذه » - بلغ مراده وتم له غرضه ؛ فأرادته - وفي نسخة « بإرادته » - وإنما تعلقت بتمييز - وفي نسخة « بتمييز » ؛ أخذ إحداهما عن - وفي نسخة « عند » - الترك المطلق - لا بأخذ إحداهما - وفي نسخة « إحداهما » وتميزه - وفي نسخة « وتميزه » - عن ترك الأخرى .

أعني إذا فرضت الأغراض فيهما - وفي نسخة « فيها » - متساوية ؛ فإنه لا يؤثر أخذ إحداهما على الثانية .
وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيتهما - وفي نسخة « أيهما » - اتفق . ويرجح على ترك الأخذ - وفي نسخة « ترك الأخرى » -

وهذا بين بنفسه - فإن تمييز - وفي نسخة « تميز » - إحداهما - وفي نسخة « أحدهما » - عن الثانية - وفي نسخة « الثاني » - هو ترجيح - وفي نسخة « ترجيح » - إحداهما - وفي نسخة « إحداهما » - على الثانية - وفي نسخة « الثاني » -

- وفي نسخة « فهي مستحيل » وفي أخرى « فهو مستحيل » - على الله سبحانه ؛ لأن الإرادة التي هذا شأنها هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات المرید .

وأما الأغراض التي هي ليدّات المراد - وفي نسخة « المرید » - لا لأن المراد يحصل منه المرید . شيء لم يكن له ؛ بل إنما يحصل ذلك للمراد - وفي نسخة « المراد » - فقط ؛ كأخراج الشيء من العدم إلى الوجود ؛ فإنه - وفي نسخة « فإنه » - لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم ، أعني للشيء الخرج .

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

فهذا هو أحد صنفى المعاندة التي تضمنها هذا القول .
وأما - وفي نسخة « أما » وفي أخرى « فأما » - المعاندة الثانية فإنه لم يُسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد ، ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الأشياء المتماثلة إرادة تميز الشيء عن مثله .

وضرب لذلك مثالا - وفي نسخة « مثالا » - مثل أن نفرض بين - وفي نسخة « من » - يدى رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه ، ونقدّر أن لا يمكن أن يأخذهما معاً ، ونقدّر أنه ليس بتصور له - وفي نسخة « متصور له » وفي أخرى « متصوراً » - في واحد - وفي نسخة « واحدة واحدة » - منها مرجح - وفي

به أولى - وفي نسخة «أولى به» - من تبدل - وفي نسخة «قبول» - الرفع .

متساوية - وفي نسخة بدون كلمة «متساوية» -

وهذا ما - وفي نسخة «مما» - لا يخرج - وفي نسخة «يخرج» - منه - وفي

نسخة «عنه» -

* * *

[١٦] قلت : محصل - وفي نسخة «متحصل» - هذا القول ؛

أن الفلاسفة 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 ممكن أن يكون أكبر مما هو عليه ، أو أصغر .

وإذا كان ذلك كذلك ، فهي متاثلة في اقتضاء وجوده .

فإن - وفي نسخة بدون عبارة «فإن» - قالت - وفي نسخة

«قال» - الفلاسفة إن العالم إنما يمكن أن يكون بشكله الخصوصي وكمية أجسامه الخصوصية ، وعدده الخصوصي .

وإن - وفي نسخة «وإنما» - وفي أخرى «إنما» - هذا التماثل إنما يتصور في أوقات الحدوث ؛ فإنه - وفي نسخة «وإنه» وفي أخرى «و» - ليس هنالك وقت ، كان حدوث العالم فيه أولى من غيره .

قيل : لم قد كان يمكنكم - وفي نسخة «يمكنهم» - أن تجيبوا - وفي نسخة «تجاوبوا» ، وفي أخرى «يجابوا» - عن هذا بأن خلق العالم وقع في الوقت الأصح .

ولا يمكن أن يرجح أحد المثليين على صاحبه بما هو مثل ، وإن كانا - وفي نسخة «كان» - في وجودهما - من حيث هما شخصان ، ليسا متماثلين - وفي نسخة «متماثلين» - لأن كل شخصيين يغيّر أحدهما الثاني ، بصفة خاصة به .

فإن - وفي نسخة «فاذا» - فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما ؛ تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني ؛ لأن - وفي نسخة «مكان» - الغيرية موجودة فيهما .

فاذن لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ماها متماثلان .

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 استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ؛ فإن العالم يوجد عن - وفي نسخة «من» - سببه - وفي نسخة «سبب» وفي أخرى «سبب» وفي رابعة «لسبب» - الموجب له على هيئة - وفي نسخة «هيات» - مخصوصة ، تماثل تفاصيلها - وفي نسخة «تفاضها» - فلم أخص بعض الوجود ، واستحالة تميز - وفي نسخة «تيميز» - الشيء عن مثله - وفي نسخة «فعله» - في العقل - وفي نسخة «في الفعل» - أو في الزوم - وفي نسخة «وفي الزوم» - بالطبع ، أو بالضرورة لا تختلف - وفي نسخة «لا تختلق» - إلى قوله : صار ثبوت الوضع

ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين .
قال - وفي نسخة بدون كلمة « قال » - وإذا كان هذا هكذا ،
فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأوقات في حدوث العالم متألثة ، كذلك
يستقيم لخصومهم أن جميع أجزاء الفلك في كونها أقطاباً متساوية
لا يظهر أن ذلك ، يختص - وفي نسخة « مختص » - منها بوضع
دون وضع ، ولا بموضع ثبوت دون موضع .
فهذا هو تلخيص هذا العناد ، وهو خطي ؛ وذلك أن كثيراً
من الأمور التي ترى بالبرهان أنها ضرورية ، هي في بادئ الرأي
ممكنة .

والجواب : - 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 الكروي
المتحرك دوراً .

وأربعة أجسام :

اثنان منها - وفي نسخة « منهما » -

أحدهما : ثقيل بإطلاق - وفي نسخة « بالإطلاق » - وهي
الأرض التي هي مركز كرة الجسم المستدير .

والآخر : خفيف - وفي نسخة « وخفيف » - بإطلاق - وفي

نسخة « بالإطلاق » - وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير .

وأن الذي يلي الأرض هو - وفي نسخة « وهو » - الماء ، وهو
- وفي نسخة « وهي » وفي أخرى « هو » - ثقيل بالإضافة إلى الهواء

خفيف بالإضافة إلى الأرض .

ولكن نزيهم - وفي نسخة « نلزمهم » وفي أخرى « قريبهم » -
شيثين متآثلين ، ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما خلافاً :

أحدهما : تخصيص جهة الحركة التي - وفي نسخة بدون
كلمة « التي » - للأفلاك .

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

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

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

قلنا : - وفي نسخة « قبل » - لهم : يلزمكم على هذا الأصل أن
لا تكون متشابهة - وفي نسخة « متشابه » - الأجزاء . وقد قلتم في
غير ما موضع - وفي نسخة « غير موضع » - : إنه بسيط ، وإنه
لموضع - وفي نسخة « لموضع » - هذا كان له شكل بسيط ، وهو
الكروي .

وأيضاً فإن ادعوا أن فيه مواضع غير متشابهة .

فقد يقال لهم : من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع ؟

هل من جهة أنها جسم ؟

أو من جهة أنها جسم سماوي ؟

وكذلك ما بينهما من الأجسام .

وأن - وفي نسخة « فإن » - العالم إنما يتناهى من جهة الجسم

الكبرى .

وذلك أن - وفي نسخة « أما أن » وفي أخرى « لأن » - الجسم

الكبرى متناه بذاته وطبعه ؛ إذ يحيط به سطح واحد مستدير .

وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها ؛ إذ كان

يمكن فيها الزيادة والنقصان .

وإنما هي متناهية لأنها في وسط الجسم الذى - وفي نسخة

بدون عبارة « يمكن فيها . . . الجسم الذى » - 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 » -

متناهيًا .

- وفي نسخة « غير متناهية » - بذاته - وفي نسخة « بذاتها » -

وأنه لكان - وفي نسخة « لما كان » - هذا لم يصح أن يكون

الجرم المحيط بالعالم - وفي نسخة بدون عبارة « بالعالم » - إلا كريبًا .

وإلا فكانت - وفي نسخة « لكانت » - الأجسام يجب أن

تتناهى :

إما إلى أجسام آخر - ويمر - وفي نسخة « وهو » وفي أخرى

« وغير » وفي رابعة « أو غير » - ذلك إلى غير نهاية .

وإنما أن تنتهى إلى الخلاء .

وقد تبين امتناع الأمرين .

فإن تصور - وفي نسخة « قمين تصور » - هذا علم أن كل

عالم يفرض ، لا يمكن أن يكون إلا من هذه الأجسام .

ثم إلى الماء الهواء ، وهو خفيف بالإضافة إلى الماء ، وتقبل
بالإضافة إلى النار .

وأن سبب استيجاب الأرض للثقل المطلق هو كونها في غاية
البعد من الحركة الدائرية .

ولذلك كانت هي المركز الثابت .

وأن السبب في الخفة للنار - وفي نسخة « للخفة للنار » -

بإطلاق ، هو أنها - وفي نسخة « أنه » - في غاية القرب من الحركة

المستديرة :

وأن الذى بينهما من الأجسام ، إنما يوجد فيه الأمران جميعاً :

أعنى الثقل ، والخفة .

لكونهما في الوسط بين الطرفين .

أعنى الموضع الأبعد ، والأقرب .

وأنه لولا الجسم المستدير ، لم يكن هنالك

لا ثقل 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 بإضافة .

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 .

وإن عدد هذه الحركات

إما على طريق الضرورة في وجود ما هنا - وفي نسخة « ما ههنا » -

وإما على طريق الأفضل .

وهذا كله ، فلا تطمع ههنا^(١) - وفي نسخة هنا - في

تنبيه - وفي نسخة « في تنبيهه » - برهان .

فإن - وفي نسخة « وإن » - كنت من أهل البرهان فانظره في موضعه .

واسمع ههنا - وفي نسخة « هنا » - أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء - فإنها وإن لم تفدك - وفي نسخة « تفيدك » - اليقين فإنها تفيدك غلبة ظن ؛ تحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم . وذلك - وفي نسخة « وعليك » - أن تنوهم أن كل كرة من الأكر السهاوية ، فهي حية ، من قبيل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل ، وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة ، لا من أى جهة اتفتت .

وكل ما هذا صفته فهو حى ضرورية .

أعنى أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته ، من جهة محدودة منه ، لا من قبل شيء خارج عنه ، ولا من أى جهة اتفتت من جهاته .

وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين - وفي نسخة « وجهين » - متقابلتين

(١) هذه هي المرة الثانية التي يصرح فيها ابن رشد بأنه لا ينبغي أن يخوض ههنا في ذكر براهين .

وأن الأجسام لا تغلو أن تكون :

إما مستديرة ، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة .

وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة ، وإما خفيفة ، أعنى :

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 متحركاً من الوسط .

أو إلى الوسط .

وإما حول - وفي نسخة « حوالى » - الوسط .

وأن من تحركات - وفي نسخة « تحركات » وفي أخرى « بحركات » - الأجرام - وفي نسخة « الأجسام » - السهاوية ، ميمناً وشمالاً ، امتزجت الأجسام ، وكان - وفي نسخة « وكانت » - منها جميع الكائنات المتضادة .

وأن هذه الأجسام الأربعة المتضادة - وفي نسخة بدون كلمة « المتضادة » - لا تزال من أجل هذه الحركات ، في كون دائم وفساد دائم ، أعنى في أجزائها .

وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - النظام والترتيب .

إذا 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 .

فكما - وفي نسخة « وذلك » - أنه لو قال قائل : إن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان ، أعني الذي ههنا ، 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 لطباع ذلك الحيوان ، أو في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان

كألك 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 » - كثيرة بالعدد بل هي كثيرة 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 الجواب بعينه 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 اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف ، التي هي جهات محدودة - وفي نسخة بدون كلمة « محدودة » - بالحرركات - وفي نسخة « بحركة » - للحيوان - وفي نسخة « للحيوانات » - إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة ، وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة .

ولهذا - وفي نسخة « وإما » وفي أخرى « أما » - ما يرى أرسطو

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

وإنما 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 .

وإذا - وفي نسخة « فإذا » - صح هذا ، فالأجسام السماوية فيها مواضع ؛ هي أقطاب بالطبع ، لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع .

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

والأقطاب هي من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعني أنها أعضاء الحركات .

ولا - وفي نسخة « لا » - فرق بين الحيوان الكرى الشكل - وفي نسخة « الكرى الجسم » - في ذلك ، والغبر كرى - وفي نسخة « الكرى » -

إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغبر كرى - وفي نسخة « الكرى » - بالشكل والقوة .

وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ؛ ولذلك ظن بها في بادئ الرأي 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 .

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

وأنت لا يعسر عليك إذا فهمت هذا، فهم خلل الحجج^(٢)؛
- وفي نسخة « خلل »، وأما الحجج - التي احتج بها أبو حامد ههنا في تماثل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم جرم من - وفي نسخة « جرم من » وفي أخرى « جرم جرم » - الأجرام السماوية.
وبالإضافة إلى ما ههنا ؛ فإنه يخيل في بادئ الرأي أن
« الحركة الشرقية - وفي نسخة « الشرقية » - يمكن أن تكون لغير
الفلك الأول .

وأنه يمكن أن يكون له الحركة المغربية .

وهذا كما قلنا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - مثل من يخيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في الإنسان .

وإنما لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يعرض هذا الظن في الإنسان والسرطان ، لموضع اختلاف الشكل فيهما . وعرض هذا في الأكر السماوية لموضع اتفاق الشكل .

ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تبيين - وفي نسخة « تبين » - له حكمته، إذا لم تبيين - وفي نسخة « تبين » ؛ له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع ، والغاية المقصودة منه .

(١) هذه هي المرة الثالثة التي يدل فيها ابن رشد تماثيه عن أن يعرض في هذا الكتاب نحو

الموهبين ، انظر ما سبق من ١١٣ .

(٢) يتهم ابن رشد الفيزيائي بالضعف في الأداة التي استعملها .

أن للسماء ميماً وشيلاً، وأماماً وخلفاً، وفوقاً - وفي نسخة « وفوق » - وأسفل .

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

فتوهم - 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 .

وسائر 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 التحركات، واجب أن يكون له الجهة الأفضل .

وهذا - وفي نسخة « هذا » - كله بين ههنا بهذا النحو من الإقناع ، وهو بين في موضعه - وفي نسخة « في موضعه » - برهان .

وهو ظاهر قوله تعالى :

(لا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ .)

(و لا تَبْدِيلَ لِمَخْلُوقِ اللَّهِ .)

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ] .
ولننقل ههنا - وفي نسخة ولننقل ههنا إلى - قول أبي
حامد في الحركات ، وهو هذا .

* * *

[١٧] - قال أبو حامد رحمه الله :
والإلزام - وفي نسخة « الإلزام » - الثاني - وفي نسخة بدون كلمة « الثاني » -
تعين جهة - وفي نسخة « تعين » بدون كلمة « جهة » وفي أخرى « في تعين
جهة » - حركة - وفي نسخة - حركات - « الأفلاك » ، بعضها من المشرق إلى
المغرب ، وبعضها بالمعكس إلى قوله : كان لخصوصهم - دعوى الاختلاف في
الأحوال والهيئات .

* * *

[١٧] ؛ قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - وأنت
فلن يخفى عليك الإقناع في هذا القول مما تقدم - وفي نسخة
« بما تقدم » وفي أخرى بدون هذه العبارة - والجواب - وفي
نسخة « في الجواب » ؛ عنه .
وأن هذا - وفي نسخة « وهذا » - كله من فعل من لم يفهم
تلك الطبايع الشريفة ، والأفعال الحكيمة التي كونت - وفي نسخة
« كانت » - من أجلها ، وشبه علم الله تعالى بعلم الإنسان
الجاهل .

* * *

[١٨] - وقوله :

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان ، فكيف يتساويان ؟

وإذا لم يقف أصلاً 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 « اتفق » - وبأى وضع اتفق لأجزائه ، وبأى
تركيب اتفق .

وهذا - وفي نسخة « هذا » - بعينه هو الذي 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 المخلوقات .

* * *

فتبين هذا الأصل ، ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى
سبحانه بيادى الرأى ، فتكون من الذين قال فيهم سبحانه :
[قُلْ هَلْ أَنْتُمْ مُنْكَرُونَ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ، الَّذِينَ
ضَلُّوا سَبِيلَهُمْ - فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسَبُونَ أَنَّهم
يُحْسِنُونَ صُنْعًا] .

جعلنا الله تعالى من أهل البصائر ، وكشف عنا حجب
الجهالة إنه منعم كريم .

* * *

والاطلاع - وفي نسخة « وأما » - على الأفعال الخاصة
بالأجرام السماوية ، هو - وفي نسخة « فهو » - الاطلاع على
ملكوتها الذي اطلع عليه إبراهيم عليه السلام ، حيث يقول سبحانه :

أن القابل - وفي نسخة « الفاعل » - لهما متماثل ، وأنه يلزم عنهما أفعال متماثلة .

وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا - وفي نسخة « من حيث إن هذا » - متقدم ، وهذا متأخر . وإنما - وفي نسخة « وأقول » - يمكن أن يدعى أيهما متماثلان في قبول الوجود .

وهذا - وفي نسخة « ولهذا » - كله ليس بصحيح ؛ 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 - وفي نسخة « وإنهم » - لا يرون إمكان وجود الشيء وعدمه 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 .

ولكان 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 الجهة إثبات الفاعل . فهو قول مقنع جدلي ، لا برهاني ، وإن كان يظن ؛ (أبي نصر) و (ابن سينا) أيهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل ، هذا المسلك^(١) ، وهو

(١) ابن رشد يعتقد القارائي وابن سينا في سلكهما الذي سلكا في إثبات وجود الله .

قلنا : - وفي نسخة « وإن 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 « الآات » - المختلفة - وفي نسخة بدون كلمة « المختلفة » - بالنسبة إلى إمكان الوجود .

والى - وفي نسخة « والى أن » وفي أخرى « وأن » - كل مصلحة يتصور فرضها - وفي نسخة « فرضه » - في الوجود .

فكذلك يعلم تساوى الأجزاء - وفي نسخة « يتساوى الأجزاء » وفي أخرى « تساوى الأجزاء » - والأوضاع والأمكن والجهاات ، بالنسبة إلى تلك المصلحة - وفي نسخة « بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها » -

[١٨] هو قول ظاهر البطالان^(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 مرجح فاعل للوجود ، دون العدم ، فليس يمكن أن يتوهم 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 يتوهم » - أن الجهات المتقابلة متماثلة ، ولكن له أن يدعى

(١) هذا ليرى من المناظرة ذات الخلف الواضح التي بينهم أحد الطرفين الطرف الآخر بأنه يقول على نحو فاسد ، يظن صحيحاً .

[١٩] - وقوله :

وإن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى بدونها - ساخ لم دعوى الإختلاف مع هذا التشابه - وفي نسخة « مع التشابه » وفي أخرى « مع المشابهة » - كان لمخصوهم دعوى الاختلاف في الأحوال والميقات أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » -

(١٩) ؛ يريد أنه إن صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات ، صح لمخصوهم 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 التناسب بين الجهات المتقابلة - وفي نسخة بدون كلمة « المتقابلة » - والأزمنة المتخالفة - وفي نسخة بدون كلمة « المتخالفة » -

وقد يعاند هذا لعدم - وفي نسخة « بعدم » - التناسب في هذا الغمر - وفي نسخة « التغير » وفي أخرى « التغيير » - من - وفي نسخة « بين » - الأزمنة والجهات .

وللخصم أن يلزم - وفي نسخة « يلزم » - التساوى بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل - وفي نسخة « المماثلة » - فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جديدة (١) .

(١) حكم ابن رشد على الفلاس في هذا المقام بأنه يدل إلى مستوى الجدل .

مسلك لم - وفي نسخة « لا » - يسلكه المتقدمون .

ولإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا .

وأما بالإضافة - وفي نسخة « وإنما بالإضافة » - إلى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر ؛ لأن المتقدم والمتأخر في الآفات ، 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 يتعين وقت لحدوث العالم لأن قبله :

إما - وفي نسخة « وإما » - أن لا يكون زمان .

وإما ان يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - زمان لا نهاية له .

وعلى كلا الوجهين لا يتعين له - وفي نسخة « لا يتعلق به » - وقت مخصوص 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 ، لانهافت الفلاسفة ؛ لأن الذي يفيد الناظر هو أن تهافت (١) وفي نسخة « أنه تهافت » -

(١) حب أن النزاع قد تهافت حقاً في هذه المسألة، نهل يسوع ذلك أن يحكم ابن رشد على الكتاب كله بما حكم به عليه ؟ وكيف وقد سبق لابن رشد أن قال في بداية كتابه (فإن الغرض في هذا القول أن يبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والإقناع) ؟

ومعنى ذلك أن في كتاب تهافت الفلاسفة ما يبلغ رتبة اليقين والبرهان . فكيف جاز لابن رشد أن يدخل ما يبلغ رتبة اليقين والبرهان ضمن ما حكم عليه بأنه تهافت بإطلاق ؟ إن الأولى بتكبار المتكبرين أن لا يرسوا أحكامهم بإطلاق ، وإنما يقيدونها بما يلزمها من قيود ؛ ليطل لأقوالهم اعتباراً وقدروا بما هي أقوال قادة الرأي والفكر .

مثال ذلك : - وفي نسخة « أقول » بديل « 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 منهما الثاني ، من مادة إنسان فاسد - وفي نسخة « ثان » -

فلما صار الثاني - وفي نسخة بدون كلمة « الثاني » - إنساناً بداته ، 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 يتوهم فيهما - وفي نسخة « فيها » - في الماضي .

أعني أنه متى كان إنسان - وفي نسخة « إنساناً » وفي أخرى « الإنسان » - فقد كان قبله إنسان فعمله وإنسان فسد .

[٢٠] - قال أبو حامد :

الاعتراض الثاني : على أصل دليلهم أن يقال إنكم - وفي نسخة « إنه » وفي أخرى بدونها - استعتمدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ؛ فإن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث - وفي نسخة « فإن تسلسلت الحوادث » - إلى غير نهاية ، فهو محال ؛ وليس - وفي نسخة « فليس » - ذلك مما يعتقدُه عاقل - وفي نسخة « معتقد » - ولو كان ذلك ممكناً ، لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود - وفي نسخة « الوجود » وفي نسخة بدونها - هو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لما طرف ينتهي تسلسلها إليه - وفي نسخة « تسلسلها 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 الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الحادث على هذا النحو من الاستللال .

أى لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم ، لما كان لهم محييص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسألة .

لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة 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 » - منهما شرطاً في وجود الثاني فقط .

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 ضرب التغيير - وفي نسخة « التغيير » - فجهتان .

إحداهما : أنهم ألفوا هذا الوجود الدوري قديماً .

وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساداً لما قبله - وفي نسخة بزيادة « وكون هذا الفاسد فساداً لما قبله » -

وكذلك فساد الفاسد منهما الفوه كوناً لما بعده .

فوجب - وفي نسخة « فأوجبوا » - أن يكون هذا التغيير القديم عن محرك قديم .

ومحرك قديم غير متغير في جوهره .

وإنما هو متغير في المكان بأجزائه . أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد - وفي نسخة « ويبعد » - فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما ، وكون الكائن .

وهذا الجرم السماوي هو - وفي نسخة « وهذا هو الجرم السماوي وهذا الجرم هو » - الموجود الغير متغير - وفي نسخة « المتغير » - إلا في الأبن لا في غير ذلك ، من ضرب التغيير - وفي نسخة « التغاير » -

فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة .

وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له ، أغنى أنه لا أول لها ولا آخر ، عن سبب لا أول له ولا آخر .

وقبل ذلك الإنسان إنسان - وفي نسخة بدون كلمة « إنسان » - فعله ، وإنسان فسد .

وذلك 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) .

وأما لو كان إنسان عن إنسان ، من مواد لا نهاية لها ، أو يمكن - وفي نسخة « أو أمكن » وفي أخرى « و امكن » - أن يتزايد - وفي نسخة « يزيد » - تزايداً لا نهاية له ، لكان مستحيلاً ؛ لأنه كان يمكن أن توجد مادة لا نهاية لها .

فكان يمكن أن يوجد كل غير متناه ، لأنه إن وجد كل متناه - وفي نسخة « متناهياً » - يتزايد تزايداً لا نهاية له من غير أن يفسد شيئاً منه ، أمكن 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 بينه الحكيم - وفي نسخة « الحكماء » - في السماع .

فاذن الجهة التي منها أدخل القدماء - وفي نسخة « أدخل القدماء منها » ، موجوداً قديماً ليس بمنتهى أصلاً ، ليست - وفي نسخة « ليس » - هي من جهة وجود الحادثات عنه ، بما هي حادثة . بل بما هي قديمة بالجنس .

والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن

(١) يعنى عدداً محدوداً .

والوجه الثاني : الذى من قبله أدخلوا موجوداً قديماً ، ليس بجسم أصلاً ، ولا ذى هيولى ، هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقى إلى الحركة فى المكان .

ووجدوا - وفى نسخة « وجود » - الحركة - وفى نسخة بدون كلمة « الحركة » - فى المكان ترتقى - وفى نسخة « ولا ترتقى » - ؛ إلى متحرك من ذاته ، عن محرك أول ، غير متحرك أصلاً ، لا بالذات ولا بالعرض .

وإلا - وفى نسخة « وإلا لما » - وجدت محركات متحركات - وفى نسخة « ومتحركات » - معا غير متناهية . وذلك مستحيل .

فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزلياً ، وإلا لم يكن أولاً . وإذا كان ذلك كذلك ، فكل حركة فى الوجود ، فهى ترتقى إلى هذا محرك بالذات ، لا بالعرض .

وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين - وفى نسخة « حد » - ما يتحرك .

وأما كون محرك - وفى نسخة « متحرك » وفى أخرى « محرك متحرك » - قبل محرك - وفى نسخة « قبل محرك متحرك » - مثل إنسان - وفى نسخة « الإنسان » - يولد إنساناً - فذلك بالعرض لا بالذات .

وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود - وفى نسخة بدون كلمة « وجود » - الإنسان من أول تكوينه إلى آخره ، بل من أول وجوده إلى انقضاء وجوده ، فهو هذا المحرك .

وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات ، وشرط فى حفظ السموات والأرض وما بينهما .

وهذا كله ليس يتبين - وفى نسخة « يبين » - فى هذا الموضع برهان^(١) ، ولكن - وفى نسخة « لكن » - بأقوال هى من جنس هذا القول . وهى أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف .

وإن تبين لك هذا - وفى نسخة « ذلك » - فقله استغنيت عن الانفصال الذى يفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة فى توجه - وفى نسخة « وجه » - الاعتراض عليهم فى هذه المسألة - فإنها انفصالات ناقصة ؛ لأنه إذا لم تبين - وفى نسخة « تبين » - الجهة التى من قبلها أدخلوا موجوداً أزلياً فى الوجود ، لم يتبين - وفى نسخة « لم يتبين له » - وجه انفصلهم عن وجود الحادث عن الأزلى .

وذلك هو كما قلنا .

بتوسط ما هو أزلى فى جوهره - وفى نسخة « فى جوهر » - كائن فاسد فى حركاته الجزئية ، لا فى الحركة - وفى نسخة « حركته » - الكلية الدورية .

أو بتوسط ما هو من الأفعال - وفى نسخة « فى الأفعال » - أزلى - وفى نسخة « أولى » - بالجنس ، أى - وفى نسخة بدون كلمة « أى » - ليس له أول ، ولا آخر .

•••••

[٢١] - قال أبو حامد - وفى نسخة « فقول أبى حامد » - مجيباً عن الفلاسفة : فإن قيل - وفى نسخة « قلت » وفى أخرى « فإن قلنا » - : نحن لا نبعد صدور حادث من قديم - وفى نسخة « القديم » - ، أى حادث كان ، بل نبعد صدور حادث من قديم - وفى نسخة بدون عبارة « من قديم » - هو أول الحوادث

(١) وأيضاً يكرر ابن رشد أنه لا يرى أن يخوض فى كتابه هذا ، فى برهان . انظر ما سبق ص ١١٧

أعاد عليهم السؤال مرة ثانية .
والجواب : عن هذا السؤال ، هو ما تقدم ، من وجه صدور الحادث عن القدم الأول ، لا بما هو حادث ، بل بما هو أزلي ، من جهة أنه أزلي — وفي نسخة بدون عبارة « من جهة أنه أزلي » — بالجنس حادث بالأجزاء .

وذلك أن كل فاعل قدم عندهم ، إن صدر عنه حادث بالذات ، فليس هو القديم الأول عندهم . ففعله عندهم مستند — وفي نسخة « مسند » وفي نسخة بدونها — إلى — وفي نسخة بدون كلمة « 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 « يسند » — المحدث — وفي نسخة « إلى المحدث » — إلى القدم — 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 « بوساطة » — حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها — وفي نسخة « أنه » — لا أول لها ولا آخر .

وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم ، فهو كائن فاسد

(١) هذه التهمة إن صحت ، تكون مأخذاً قوياً ضد الغزالي .

— وفي نسخة « الحادث من القديم » — إذ لا تفارق حالة — وفي نسخة « حال » — الحادث ما قبله في ترجيح — وفي نسخة « ترجيح » — جهة الوجود ، لا من حيث حضور — وفي نسخة « تصور » — وقت ، ولا آلة ، ولا شرط ، ولا طبيعة ، ولا غرض ، ولا سبب من الأسباب ، يحدد حاله — وفي نسخة « يحدد له حاله » — وفي أخرى « يحدد حاله » وفي رابعة « يحدد الحالة » وفي خامسة يبدون هذه العبارة — وأما — وفي نسخة « فأما » — إذ لم يكن هو الحادث الأول ، جاز أن يصدر منه ، عند حدوث شيء آخر ، من استناد المحل القابل ، وحضور — وفي نسخة « أو حضور » وفي أخرى « أو حصول » — الوقت الموافق ، أو ما — وفي نسخة « وما » — جرى — وفي نسخة « يجرى » — هذا الجرى .

ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيباً لهم :
أما السؤال — وفي نسخة « فالسؤال » — في حصول الاستعداد ، وحضور — وفي نسخة « وحصول » — الوقت ، وكل ما يتجدد فيه ، فقام — وفي نسخة « قام » وفي أخرى بحدفها —

فإنما 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 سألم أولاً عنه — وفي نسخة بدون عبارة « عنه » —

وهذا النوع من الإلزام ، هو الذي ألزمهم منه — وفي نسخة « من » — أن يصدر حادث من قديم .

ولما — وفي نسخة « فلما » — أجاب — وفي نسخة « جاب » — عنهم بجواب لا يطابق السؤال ، وهو تجويز حادث عن قديم ، لأحداث أول .

فقول : 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 » - أنها متجددة - وفي نسخة « أنه متجدد » - ؟
 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 متجدد - وفي نسخة « مجدد » - فهو يحتاج - وفي نسخة « يحتاج » - إلى ما يوجب التجدد : وتسلل ذلك .
 هذا معنى قوله .

* * *

[٢٢] - وهو قول سفياني ، فإنه لم - وفي نسخة « لن » - يصدر عنها الحادث ، من جهة ما هي ثابتة ، وإنما صدر عنها من حيث هي متجددة .
 إلا أنها لم تحتج - وفي نسخة « تحتاج » - إلى سبب مجدد محدث ، من جهة أن تجددها - وفي نسخة « تجدده » - ليس هو محدثاً ، وإنما هو فعل قديم ، أي لأول له ولا آخر .
 فوجب أن يكون فاعل هذا ، هو فاعل قديم ؛ لأن الفعل القديم لفاعل قديم .
 والمحدث لفاعل محدث .
 والحركة إنما يفهم من معنى القدم - وفي نسخة « القديم » وفي أخرى « التقدم » - فيها أنها لأول لها ولا آخر .
 وهو - وفي نسخة « وهذا » - الذي يفهم من ثبوتها ؛ فإن الحركة ليست ثابتة ، وإنما هي متغيرة .

* * *

- وفي نسخته « وقاسد » - فتكون - وفي نسخة « وتكون » - هذه الحركة بحدوث أجزاءها مبدأ للحوادث - وفي نسخة « مبدأ الحوادث » - وتكون - وفي نسخة « فتكون » - بأزلية - وفي نسخة « بأزليته » وفي أخرى « أزلية » - كليتها فعلاً للأزلي .

* * *

[٢٢] - ثم قال في الاعتراض على هذا النحو من قبيله - وفي نسخة « قبل » - صدور - وفي نسخة « صدر » - الحادث عن القديم الأول ، على مذهب الفلاسفة ، فقال - وفي نسخة « يقال » - لم :

الحركة اللورية - وفي نسخة بزيادة « التي هي المستند » - أحادته هي - وفي نسخة « أحادته » وفي أخرى « حادته » وفي رابعة « حادث » - ؟ أم قديمة ؟ - وفي نسخة « قديم » -

فإن كانت قديمة - وفي نسخة « كان قديماً » - 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 « افتقرت » - إلى حادث - وفي نسخة « حادث آخر » وفي أخرى « محدث » - وتسلل الأمر - وفي نسخة بدون كلمة « الأمر » -

وقولهم - وفي نسخة « وقولكم » :

إنها - وفي نسخة « إنه » - من وجه تشبه القديم .

ومن وجه تشبه الحادث .

فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة .

وتشبه الحادث من جهة أنها متجددة

فإنه ثابت متجدد ، هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت .

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 معدومًا .
إذ كان العلم سابقًا على الوجود .

وكان الله تعالى سابقًا — وفي نسخة « سابق » — بجملة مبدية ، 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 الذى يدمو الزمان يدمو حركته — وفي نسخة بدون عبارة « الذى يدمو الزمان يدمو حركته » —

* * *

[٢٣] ؛ قلت : أما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس برهان^(١) ، وذلك أن حاصله هو : أن البارى سبحانه إن — وفي نسخة « وإن » — كان متقدمًا على العالم :

فأما أن يكون متقدمًا بالسببية ، لا بالزمان ، مثل تقدم — وفي نسخة مثل « ما تقدم » — الشخص ظله .

(١) لست أدرى على وجه التحديد ماذا يريد ابن رشد بهذا القول . هل يريد أن لم فى هذا المقام برهانًا ، فتدبره النزاع ، وعرضه بما أن أصابع من خصائص البرهان ؟

أم يريد أن النزاع حكى على لسان الفلاسفة شيئًا من عنده ، ولكن هذا الذى قدمه من عنده لا يبلغ حد البرهان ، وعرضه من ذلك أن يدمو القارىء أن هذا الدفاع هو غاية ما يمكن أن يقال لتأييد وجهة نظر الفلاسفة ، حتى إذا ما كثر عليه وأفسده ، أدم أن مذهب الفلاسفة ضاع وقصد وتلاشى ؟

إن ابن رشد غير واضح فيما يريد ، ولعله يفتضح فيما بعد . انظر ص ١٤٦

[٢٣] — فلما شعر أبو حامد بهذا — وفي نسخة « هذا » — قال : — وفي نسخة « القول » — : ولم فى الخروج عن هذا الإلزام نوع احتمال ستورده فى بعض المسائل

قال أبو حامد : — وفي نسخة « رضى الله عنه » — :

الدليل الثانى *

لم فى المسألة

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر — وفي نسخة « متغير » — عن الله تعالى ، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو :

إما أن يريد به أنه متقدم بالذات ، لا بالزمان .

كتقدم الواحد على الاثنين ؛ فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه فى الوجود الزمانى .

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 فى الماء ، مع حركة الماء .

فإنها متساوية فى الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ؛ إذ يقال : تحرك الظل بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الشخص ، وتحرك الماء بحركة — وفي نسخة « لحركة » — اليد فى الماء .

ولا يقال : تحرك الشخص بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الظل ، وتحرك اليد بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم البارى سبحانه على العالم ، هذا ، لزم :
أن يكونا حادثين .
أو قديمين .

واستحال أن يكون أحدهما حادثًا والآخر قديمًا .

* وفى نسخة « دليل ثان » .

إما أن يكونا - وفي نسخة « يكون » - معاً .
 وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية - وفي نسخة
 « والسببية » - لأن القدم ليس مما شأنه أن يكون في زمان .
 والعالم شأنه أن يكون في زمان .

[٢٤] - قال أبو حامد رحمه الله - وفي نسخة « رضى الله عنه » وفي ثالثة

بثلاثهما - :

والاعتراض - وفي نسخة « الاعتراض » - هو أن يقال :
 الزمان - وفي نسخة بدونها ، وفي أخرى « إن الزمان » - حادث مخلوق
 - وفي نسخة « ومخلوق » - وليس قبله زمان أصلاً .

ومعنى قولنا : - وفي نسخة « ونعني بقولنا » - إن الله تعالى متقدم على العالم
 والزمان .

أنه كان ولا عالم ولا زمان - وفي نسخة بدون عبارة « ولا زمان » -

ثم كان معه - 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 البارئ سبحانه
 وعلم ذات العالم فقط - وفي نسخة بدون عبارة « فقط » -

ومعنى - وفي نسخة « ومفهوم » - قولنا : كان معه عالم ، وجود الذاتين -
 وفي نسخة « ذاتين » - فقط .

ومعنى التقدم - وفي نسخة « فنعني بالتقدم » - انفراد الوجود فقط .
 والعالم كشخص واحد .

ولو قلنا : كان الله سبحانه وتعالى ولا عيسى - وفي نسخة « ولا غيره » -
 مثلاً ،

وإما أن يكون متقدماً بالزمان ، مثل تقدم البناء على
 الحائط .

فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله .
 والبارئ - وفي نسخة « فالبارئ » - قديم .
 فالعالم - وفي نسخة « والعالم » - قديم .

وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم
 بزمان لا أول له .

فيكون الزمان قديماً .
 لأنه إذا - وفي نسخة بدون كلمة « إذا » - كان قبل الزمان
 زمان ، فلا يتصور حدوثه .

وإذا كان الزمان قديماً ، فالحركة قديمة : لأن الزمان لا يفهم
 إلا مع الحركة .

وإذا كانت الحركة قديمة ، فالتحرك بها قديم .
 ولتحرك لها ضرورة قديم .

وإنما كان هذا البرهان غير صحيح ؛ لأن البارئ سبحانه
 ليس شأنه مما - 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 » - مقايضة القديم إلى العالم أنه :

نسخة «وقد» - قام البرهان على وجوده عند كل من يعرف بأن -
وفي نسخة «يعرف أن» - .

كل متحرك له محرك .

وكل مفعول له فاعل - وفي نسخة «فاعل له مفعول» - .

وأن الأسباب الحركة بعضها بعضاً ، لا تمر إلى غير نهاية - وفي
نسخة «النهاية» - بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلاً .

وقد قام البرهان أيضاً على أن الذى ليس فى طبيعته - وفي

نسخة «طبيعة» - الحركة ، هو العلة - وفي نسخة بدون كلمة
«العلة» - فى الموجود - وفي نسخة «الموجود الموجود» - الذى فى
طبيعته - وفي نسخة «طبيعة» - الحركة .

وقام أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة «أيضاً» - البرهان على أن
الموجود الذى فى طبيعته - وفي نسخة «طبيعة» - الحركة ليس
ينفك عن الزمان .

وأن الموجود الذى ليس فى طبيعته - وفي نسخة «طبيعة» -
الحركة - ليس يلحقه الزمان أصلاً - وفي نسخة بدون كلمة
«أصلاً» - .

وإذا كان ذلك - وفي نسخة بدون كلمة «ذلك» - كذلك ،
فتقدم أحد الموجودين على الآخر - أعنى الذى ليس - وفي نسخة
بدون كلمة «ليس» - يلحقه الزمان .

ليس تقدماً زمانياً .

ولا تقوم العلة على المعلول اللذين - وفي نسخة «الذى» وفي
نسخة «الذين» - هما من طبيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم
الشخص على ظله .

ثم كان - وفي نسخة «الله» - وعيسى - وفي نسخة «وعيسى معه» وفي
أخرى «وغيره» -

لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين - وفي نسخة «وجود اثنين» وفي أخرى «وجود الذاتين» -

وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ - ثالث - وفي نسخة «تقدير ثالث» -

- وهو الزمان - وفي نسخة بدون عبارة «وهو الزمان» - وإن كان الهم لا يسكن

- وفي نسخة «يسكن» - عن تقدير شئ - وفي نسخة بدون كلمة «شئ» -

ثالث ، وهو الزمان - وفي نسخة بدون عبارة «وهو الزمان» -

فلا التفات إلى أغاليط - وفي نسخة «أخاليط» - الأوهام - وفي نسخة

«الهم» -

* * *

[٢٤] - قلت : هذا قول مغالطى - وفي نسخة «مغالطى»

- خبيث - وفي نسخة بدون كلمة «خبيث» - .

فإنه قد قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود - وفي نسخة

«الموجود» - .

أحدهما : فى طبيعته - وفي نسخة «طبيعة» - الحركة ؛ وهذا

لا ينفك عن الزمان .

والآخر : ليس فى طبيعته - وفي نسخة «طبيعة» - الحركة ،

وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان .

أما الذى فى طبيعته - وفي نسخة «طبيعة» - الحركة ، فوجود

معلوم بالحس والعقل .

وأما الذى ليس فى طبيعته الحركة - وفي نسخة «العقل» بدل

«الحركة» - ولا التغير - وفي نسخة «فلا يتغير» - فقد - وفي

فقول أئى 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 .

والتقابلان هما فى - وفي نسخة « من » - جنس واحد ؛ ضرورة
على ما سبق فى العلوم .

فإذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً .

ويلحق ذلك - وفي نسخة « ويرد على ذلك » - الشك المتقدم

وهو :

كيف يتأخر المعلوم عن العلة التى - وفي نسخة « الذى » -

استوتفت شروط - وفي نسخة « شرط » وفى أخرى « بشرط » -

- الفعل - وفي نسخة « العال » -

وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ، ليس لكليته مبدأ ،

لم - وفي نسخة « ليس » - يلزمهم هذا الشك .

وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة ، عن

موجود قديم .

ومن حججهم أن - وفي نسخة « حججهم » - وفي نسخة بدون

كلمة « فى » - .

أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ ، ولا حادث لكليته .

إنه متى وضع حادثاً وضع موجوداً قبل أن يوجد ؛ فإن الحدوث

حركة ، والحركة ضرورة فى متحرك ، سواء - وفي نسخة « سواء

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - كل من شبه تقدم الموجود
الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين - وفي نسخة « الموجود »
وفى أخرى « الموجود » وفى رابعة « الموجودين » وفى خامسة « الموجود من »
- المتحركين أحدهما على الثانى ، فقد أخطأ .

وذلك أن كل موجودين من هذا الجنس ، هو الذى إذا
اعتبر - وفي نسخة « اعتمره » - أحدهما بالثانى ، صدق عليه أنه
- وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - .

إما أن يكون معاً - وفي نسخة « يكون معه » وفى أخرى
« يكوننا معاً » - .

وإما متقدماً عليه بالزمان .

أو متأخراً عنه .

والذى - وفي نسخة « قلت : من » بدل « والذى » - سلك
هذا المسلك من الفلاسفة ، هم المتأخرون - وفي نسخة « المتأخرة » -
من أهل الإسلام ؛ لقلة تحصيلهم - وفي نسخة « تحصيله » -
لذهب القدماء .

فإذن تقدم أحد الموجودين - وفي نسخة « الموجودين » - على
الأخر هو تقدم الوجود الذى هو - وفي نسخة بدون كلمة
« هو » - ليس بمنفتر ، ولا فى زمان ، على الوجود المنفتر الذى فى الزمان .

وهو نوع آخر من التقدم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يصدق على الوجودين .

لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - أنهما معاً .

ولا أن أحدهما متقدم - وفي نسخة « يتقدم » - على الآخر .

المتأخر ، فتقدمه - وفي نسخة « قد تقدمه » - الزمان .

أعني من ضرورة وجوده - وفي نسخة « وجود » - تقدم الزمان ،
وكونه محادثاً .

والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة ، إلا إن كان جزءاً
من متحرك يفضل - وفي نسخة « يعضل » - الزمان عليه من طرفيه ،
كما عرض لموسى - وفي نسخة « لعيسى » وفي أخرى « لموسى
وعيسى » - وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة .

وهذا كله ليس يبين ههنا برهان ، وإنما الذي يتبين - وفي
نسخة « تبين » - ههنا ، أن المعاندة غير صحيحة .

وما حكاها بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح^(١) .

* * *

[٢٦] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل - وفي نسخة « قلنا » - لقلونا - وفي نسخة « قلونا » -
كان الله تعالى ولا عالم .

مفهوم ثالث - وفي نسخة « مفهوماً ثالثاً » - سوى - وفي نسخة « وهو » -

وجود الذات .

وعدم العالم .

بدليل أننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، كان :

وجود ذات .

وعدم ذات .

(١) موضع آخر من المراجع التي يهتم فيها ابن رشد العزلة .

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 ينازعون 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 جدلي في هذا الموضع ، ولكنه أفتق من
كلام القوم .

* * *

[٢٥] - فقول أبي حامد :

ولو كان - وفي نسخة « ولو قلنا : كان » - الله تعالى ولا عيسى - وفي نسخة
« ولا غيره » - 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 اثنتين » -

وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان - وفي نسخة بدون

عبارة « وهو الزمان » -

* * *

[٣٥] - صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ، ليس

تأخراً زمنياً بالذات ، بل إن كان فبالعرض - وفي نسخة « بالعرض » -

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » -

(٢٦) - قلت حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن في قول القائل :

كان كذا ، ولا كذا .

ثم كان - وفي نسخة « يكون » - كذا وكذا - وفي نسخة -
« ولا كذا » - .

مفهوماً ثالثاً ، وهو الزمان ، وهو الذي يدل عليه لفظ
(كان) بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى :

في الماضي .

والمستقبل .

وذلك أنه إذا قلنا :

وجود شيء ما ، مع عدم آخر .

قلنا : كان كذا ولا كذا .

وإذا قلنا 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 « ولا » - كان قولنا :

كان كذا ، ولا كذا .

لا - وفي نسخة « إلا » ؛ يدل لفظ - كان - على معنى ،
لكان - وفي نسخة « لكن » -

لا يفرق وفي - نسخة « لا يفرق » - قولنا : (كان) و (يكون)

وهذا الذي قاله - وفي نسخة « قلناه » - كله - وفي نسخة

« ليس كله » - بين بنفسه .

حاصلاً . ولم يصح أن يقال : - وفي نسخة « نقول » - :
كان الله ولا علم .

بل الصحيح أن يقال « - وفي نسخة « نقول » -

يكون الله ، ولا علم - وفي نسخة « العالم » -

ويقال - وفي نسخة « ونقول » - : للماضي :

كان الله ولا علم .

فبين قولنا [كان] و [يكون] فرق : إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر .
فليبحث عما يرجع - وفي نسخة « يرجع » - إليه الفرق .

ولا شك في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - أنهما لا يفترقان

في وجود الذات .

ولا في عدم العالم .

بل في معنى ثالث .

فإننا إذا قلنا ؛ لعدم - وفي نسخة « بعدم » وفي أخرى « في عدم » - العالم
في المستقبل :

كان الله تعالى ، ولا علم .

قبل لنا : هذا خطأ ؛ فإن [كان] إنما نقول على [ماض] .

فدل على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - أن تحت لفظ [كان] مفهوماً
ثالثاً وهو الماضي .

وللماضي بذاته هو الزمان .

وللماضي بغيره هو الحركة ؛ فإنها تفضي بمعنى الزمان .

فباضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى ، حتى انتهى إلى وجود
العالم .

والعدم يتقدم عليه .
والعالم متأخر عنه .
لأن المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان .

والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو إن أخذت - وفي نسخة «أخذ» - المقايضة - وفي نسخة «أن المقايضة إن أخذت المقايضة» - بين : الله تعالى ، والعالم .
فن هذه الجهة فقط يبطل^(١) - وفي نسخة «يبطل فقط» - هذا القول ، ولا يكون برهاناً ، أغنى الذي حكاها عن الفلاسفة .

[٢٧٧] - قال - وفي نسخة «ثم قال» - أبو حامد مجيباً للفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول :
قلنا - وفي نسخة بدون عبارة «قلنا» - : الفهوم الأصلي من اللفظين :

وجود ذات ، وعدم ذات .

والأمر الثالث الذي فيه افتراق - وفي نسخة «اقران» - اللفظين ، نسبة لازمة بالإضافة إلينا ؛ بدليل أننا لو قدرنا .

عدم العالم في المستقبل .

ثم قدرنا لنا - وفي نسخة «له» - بعد ذلك وجوداً ثانياً - وفي نسخة بدون كلمة «ثانياً» - لكننا عند ذلك نقول :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود .

(١) جهة نقد ابن رشد للقران .

لكن هذا لا شك - وفي نسخة «هذا الشك» - فيه ، عند مقايضة 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» - الجهر بالخبر ؛ مثل قولنا :

(وكان الله غفوراً رحيماً) .

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 المقايضة التي تمثل^(١) - وفي نسخة «مثل» - بها .

ولئنا تصح المقايضة صحة لا شك 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 التصيد في النقد الذي نبهنا إليه في هاشم من ١٢٥ ، وفيه تصریح بسبب المؤاخذه ، وهو أن القران يورد من عنده أداة على لسان الفلاسفة ، ولكن الأداة لا تكون في نظر ابن رشد كإثبات لإثبات ما أوردت من أجله .

وإن كان الوهم لا يدعى لقبوله .
 فكذلك يقال : كما - وفي نسخة بدون عبارة « كما » - أن البعد المكاني تابع للجسم ، فكذلك البعد الزماني - وفي نسخة « فذلك الزمان » وفي أخرى « فالبعد الزماني » - تابع للحركة ؛ فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم .
 وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكاني - وفي نسخة « مكان » - وراه ، فقيام - وفي نسخة « فكذلك قيام » وفي أخرى « فقام » - الدليل على تناهي الحركة من طرفيه ، يمنع من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - تقدير بُعد زماني وراه .
 وإن كان الوهم مشبهاً - وفي نسخة « مشبهاً » - بخياله وتقديره ، ولا يرعوى - وفي نسخة « يدعى » - عنه .

ولا فرق .

بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى [قبل] و [بعد] .
 وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه - وفي نسخة بدون عبارة « عنه » - عند الإضافة - وفي نسخة بدون عبارة « إلى قبل وبعده . . . عند الإضافة » - إلى فوق وتحت .
 فإن جاز إثبات فوق لا - وفي نسخة « ولا » - فوق فوقه ، جاز إثبات قبل ، ليس قبله قبل محقق ، إلا خيال وهمي ، كما في الفرق .
 وهذا لازم ، فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أن - وفي نسخة « أنه » - ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

* * *

[٢٧] ؛ قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - : حاصل هذا القول معاندتان :
 إحداهما : أن توهم الماضي والمستقبل اللذين - وفي نسخة « اللذين » - هما القبل والبعد ، هما شيئان موجودان بالقياس إلى وهما ؛ إذ قد يمكننا أن نتخيل .

وآية - وفي نسخة « وآية ذلك » - أن هذه نسبة - وفي نسخة « نسبه » - أن - وفي نسخة « إلى » - المستقبل بعينه - وفي نسخة بدون عبارة « بعينه » - يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي .
 وهذا كله لعجز الوهم عن توهم - وفي نسخة « عن فهم » - موجود - وفي نسخة « وجود » - مبتدأ ، إلا مع تقدير قبل له .
 وذلك - وفي نسخة « قلت » بدل « وذلك » - القبل الذي لا ينفك الوهم عنه .
 يظن أنه شيء محقق موجود ، هو الزمان .

وهو كعجز - وفي نسخة « لعجز » - الوهم عن أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا ، إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً .
 إما ملاء .

وإما - 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 » - الإدعان لقبوله .

كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم ، قبل هو - وفي نسخة « وهو » - وجود محقق ، نفر عن قبله .

وكما جاز أن يكذب - وفي نسخة « يكون » - الوهم في تقديره فوق العالم خلاء ، هو بُعد لانهائية له - وفي نسخة بزيادة « خطأ ، وبين خطوه » - بأن يقال له : - وفي نسخة بدون عبارة « له » - :

الخلاء ليس مفهومًا في نفسه .

وأما البعد ، فهو - وفي نسخة بزيادة « ليس » - تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره .
 فإذا كان الجسم متناهيًا - وفي نسخة « متباعدًا » - كان البعد الذي هو تابع له متناهيًا . وانقطع - وفي نسخة « فانقطع » وفي أخرى « وانقطاع » - الخلاء والملاء ، غير مفهوم .

فثبت أن - وفي نسخة « أنه » - ليس وراء العالم ، لا خلاء ولا ملاء .

فلو - وفي نسخة « فلا » - كانت الحركة غير ممكنة، ثم وجدت - وفي نسخة « وجد » - لوجب أن تنقلب طبيعة - وفي نسخة « الطبيعة » - الموجودات التي لا تقبل 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 ممكنة، قبل وجود العالم، فالأشياء - وفي نسخة « بالأشياء » - القابلة - وفي نسخة « القابلة » وفي أخرى « القابلة لها » - هي في زمان ضرورة - وفي نسخة « الضرورة » - لأن الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون، لافي العدم؛ لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً .

ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم .
ولا بد أن - وفي نسخة « من أن » - يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل - وفي نسخة « من موضوع قبل » - وجود الحادث، ويرتفع عند - وفي نسخة « عنه » - العدم، كالحال في سائر الأضداد .

وذلك أن الحار إذا صار بارداً، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها، من الحرارة إلى البرودة .

وأما العناد الثاني: وهو أقوى هذه العنادات، فإنه مسطاني خبيث . وحاصله: أن توهم القبلية، قبل ابتداء الحركة الأولى، التي لم يكن قبلها شيء متحرك، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم، وهو الفوق مثلاً، ينهي ضرورة:

مستقبلاً - وفي نسخة « متقدماً » - صار ماضياً .
وماضياً كان قبل - وفي نسخة « قبل كان » وفي أخرى بدون كلمة « قبل » - مستقبلاً .

وإذا كان ذلك كذلك، فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها، ولا لها خارج النفس وجود . وإنما هي شيء تفعله النفس .

فإذا بطل - وفي نسخة « أبطل » - وجود الحركة، بطل - وفي نسخة « يبطل » وفي أخرى « فباطل » - مفهوم هذه النسبة والمقايسة .

والجواب: أن تلازم الحركة والزمان صحيح .
وأن الزمان هو - وفي نسخة بدون عبارة « صحيح وأن الزمان هو » - شيء يفعله الذهن في الحركة .

لكن الحركة ليست تبطل، ولا الزمان .
لأنه ليس يمتنع وجود الزمان، إلا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة .

وأما وجود الموجودات المتحركة، أو تقدير وجودها، فليحتملها الزمان ضرورة؛ فإنه ليس ههنا 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،

وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي - وفي نسخة : « وفي -
الوضع ، دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له .

وجعل - وفي نسخة « أو جعل » - فعل النفس في توهم الزيادة
على ما كان يفرض - وفي نسخة « يعرض » - بالفعل منهما ، من
باب واحد .

وذلك غلط بين ؛ فإن - وفي نسخة « بأن » - توهم الزيادة - وفي
نسخة بدون عبارة « على ما كان . . . توهم الزيادة » - على العظم
الموجود بالفعل .

وإنه - وفي نسخة - « أو إنه » - يجب أن ينهى إلى عظم
آخر ليس هو شيئاً - وفي نسخة « شيء » - موجوداً ، في جوهر
العظم ولا في حده .

وأما توهم 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 ، أعنى 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
« حدلاً لا » - أنه :

الشيء - وفي نسخة « للشيء » - الذي هو - وفي نسخة بدون
كلمة « هو » - نهاية للماضي ، ومبدأ للمستقبل .

لأن الآن هو الحاضر .

والحاضر هو وسط .

- وفي نسخة « الوسط » - ضرورة ، بين الماضي والمستقبل .

إما إلى جسم آخر .
وإما إلى خلاء .

وذلك أن البعد - وفي نسخة « العبد هو » - شيء يتبع الجسم ،
كما أن الزمان هو شيء يتبع الحركة .

فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه ،
وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه امتنع أن ينهى كل جسم إلى
جسم آخر .

أو - وفي نسخة « و » - إلى شيء يقدر فيه بعد . وهو الخلاء
مثلاً ، وعمر 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 .

وكانت ههنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء .
امتنع أن يوجد لها قبل ؛ إذ لو وجد لها قبل - وفي نسخة بدون
عبارة « وجد لها قبل » - لوجدت قبل الحركة الأولى حركة
أخرى .

وهذه المغاندة هي ، كما قلنا ، خبيثة ، وهي من مواضع
الإبدال المغلطة ، إن كنت قرأت كتاب السفسطة ، وذلك هو
- وفي نسخة « وذلك بنقل » - الحكم للحكم الذي لا وضع له ،
ولا يوجد فيه كل ، وهو الزمان والحركة ، كحكم الكم

- وفي نسخة « وحكم الكل » - الذي له وضع - وفي نسخة بدون
عبارة « ولا يوجد . . . له وضع - وكل ، وهو الجسم .

فبقي أن يصدق عليه أنه معدوم في آن آخر غير الآن الذي
 - وفي نسخة «الأول الذي» وفي أخرى «الآن» - يصدق عليه فيه
 أنه - وجد وبين - وفي نسخة «وفي» - كل آئين زمان - لأنه
 لا يلي آن آنآ ، كما لا تلي نقطة نقطة .

وقد - وفي نسخة «قد» - تبين ذلك في العلوم .

فإذن قبل الآن الذي حدثت - وفي نسخة «حدث» - فيه
 الحركة ، زمان ضرورية .

لأنه متى تصورنا آئين في الوجود - وفي نسخة «الموجود» -
 حدث بينهما زمان ولا بد .

ف [الفوق] 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 آنآ بهذه الصفة .

ثم يضع زمانا - وفي نسخة «الزمان» - ليس له مبدأ .

فهذا الوضع يطل نفسه ؛ ولذلك - وفي نسخة «فذلك» -
 ليس يصح أن ينسب وجود القبلية ، في كل حادث إلى الوهم ؛ لأن
 الذي يرفع القبلية يرفع الحادث .

والذي يرفع أن يكون للفوق - وفي نسخة «الفوق» - فوق
 - وفي نسخة «فوقا» - بعكس - وفي نسخة «بعكس» - هذا
 لأنه يرفع الفوق المطلق .

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 «لخط» - وتوجد
 معه ؛ لأن الخط ساكن ، فيمكن - وفي نسخة «لا يمكن» بدل
 «ساكن فيمكن» - أن تتوهم نقطة هي مبدأ لخط - وفي نسخة
 «الخط» - وليست نهاية لآخر .

و [الآن] ليس يمكن أن يوجد لا - وفي نسخة «إلا» - مع
 الزمان الماضي ، ولا مع المستقبل .

فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل .

وما - وفي نسخة «و» - لا - وفي نسخة بحذف كلمة «لا» -
 يمكن فيه أن يكون قائماً 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» - .

قبل أنها موجودة فيه ، كما - وفي نسخة « ثم » وفي أخرى « فإنه كما » - يوجد العرض في موضوعه - وفي نسخة « موضعه » - المشخص - 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 بلزوم العدد - وفي نسخة « العدة » - عن المعداد .

أعني أنه كما لا يتعين - وفي نسخة « يتغير » - العدد ، بتعيين المعداد ، ولا يتكرر بتكرره ، كذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الأمر في الزمان مع الحركات .

ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك - وفي نسخة « ومتحركاً » - وموجوداً في كل مكان .

حتى لو توهمنا - وفي نسخة « تفهمنا » - قوماً حبسوا 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 المعدادات في العدد .

وذلك أن - وفي نسخة « لأن » - العدد لا يتكرر بتكرر المعدادات ، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدادات .

ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات ، وتقدير

وإذا ارتفع الفوق المطلق - وفي نسخة بدون عبارة « وإذا ارتفع الفوق المطلق » - ارتفع الأسفل المطلق .

وإذا ارتفع هذان - وفي نسخة « هذا » - ارتفع التقليل والحفيف .

وليس فعل الوهم ، في الجسم المستقيم الأبعاد ، أنه يجب أن ينتهي إلى جسم غيره ، باطلاً ؛ 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 وجب أن تنتهي الأجسام المستقيمة إلى جسم كروي محيط - وفي نسخة « محيط جسم كروي » - إذ كان هو التام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان .

ولذلك - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك » - متى طلب الذهن - وفي نسخة « الوهم » - أن يتوهم في الجسم الكروي ، أنه يجب أن ينتهي إلى شيء غيره - وفي نسخة « غير » - فقد توهم باطلاً .

وهذه - وفي نسخة « وهذا » - كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ، ولا عند من لم يشع 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

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 ، واقفاً يجاذى أخصص قدمه ، أخصص قدمك .

بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهائياً هي بعينها - وفي نسخة « هو بعينه » - تحت الأرض ليلاً .

وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور - وفي نسخة « بالدورة » وفي أخرى « في الدور » -

وأما الأول لوجود العالم لا - وفي نسخة « فلا » - يتصور أن - وفي نسخة بدون عبارة « يتصور أن » - يتقلب آخرأ .

وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ ، والآخر رقيق - وفي نسخة « دقيق » - واصطلحنا على أن نسمي الجهة التي تلى الرقيق - وفي نسخة « الدقيق » - فوقاً إلى حيث ينتهي ، والجانب الآخر تحتاً . لم يظهر بهذا - وفي نسخة « لهذا » - اختلاف - وفي نسخة « الاختلاف » - ذاتي في أجزاء - وفي نسخة بدون كلمة « أجزاء » - العالم ؛ بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها ، لانعكس - وفي نسخة « لا انعكس » وفي نسخة « انعكس » - الاسم . والعالم لم - وفي نسخة « لا » - يتبدل . فالفروق - وفي نسخة « بالنون » - والتحت - وفي نسخة بزيادة « به » - نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه .

* * *

وأما العلم المتقدم على العالم ، والنهائية الأولى لوجوده - وفي نسخة بدون عبارة « الاسم والعالم يتبدل . . . والنهائية الأولى لوجوده » - فموجود - وفي نسخة « هو موجود » وفي أخرى بخذفها - ذاتي - وفي نسخة « ذاته » وفي أخرى « ذاتي له » وفي رابعة « فذاتي له » - لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرأ ، ولا - وفي نسخة « لا » - العلم المقدر عند - وفي نسخة « عنه » - فناء - وفي نسخة « إفناء » - العالم الذي هو عدم لاحق ، يتصور أن يصير سابقاً .

وجود الموجودات المتحركة - وفي نسخة المتحركات « - من جهة ما هي متحركة ، كما يقدر العدد أعيانها ،

ولذلك يقول - وفي نسخة « قال » - : أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - في حد الزمان أنه :

عدد الحركة بالمتقدم والتأخر الذي فيها .

وإذا كان هذا هكذا ، فكما أنه إن فرضنا معدوداً ما حادثاً ، ليس يلزم أن يكون العدد حادثاً ، بل - وفي نسخة « قبل » - واجب إن كان معدوداً ، أن يكون قبله عدد - وفي نسخة بدون كلمة « عدد » - كذلك واجب ، إن كان ههنا - 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 معوجة ؛ لأن العالم ليس له فوق ولا تحت ؛ لأن - وفي نسخة « بل هو » - كرى ، وليس للكرة فوق ولا تحت - وفي نسخة « وتحت » -

بل إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - سميت جهة فوقاً - وفي نسخة « فوق » - من حيث إنها - وفي نسخة « إنه » - تلى رأسك .

والأخرى - وفي نسخة « والآخر » - تحتاً ، من حيث إنها تلى - وفي نسخة بدون عبارة « تحتاً من حيث إنها تلى » - رحلك - وفي نسخة « رحليك » - فهو اسم تجدد له - وفي نسخة « تحدهه » - بالإضافة إليك .

وليس العدم الذى قبل الحادث ، وهو - وفي نسخة « هو » -
المسمى قبلا ، يمكن أن يتوهم - وفي نسخة بدون عبارة « سفلا
لذلك قبلا يمكن أن يتوهم » - العدم الذى - وفي نسخة
« إنه العدم الذى » وفي أخرى بدون كلمة « الذى » - بعد الحادث
المسمى بعداً .

فإن الشك بعد هذا باق عليهم ؛ لأن الفلاسفة يرون
أن ههنا .

فوقاً بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الخفيف .

وأسفله بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الثقيل .

وإلا كان الثقل والخفيف بالإضافة والوضع .

وترى أن نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع ، يعرض له فى

التخيل انتهاء :

إما إلى خلاء .

أو ملاء .

فهذا الدليل إنما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين :

أحدهما : أنهم يضعون .

فوقاً بإطلاق .

وأسفله - وفي نسخة « وأسفلا » - بإطلاق .

ولا يضعون :

أولاً : بإطلاق .

ولا آخراً بإطلاق - وفي نسخة « وآخر بإطلاق » - .

فطرفاً نهاية وجود العالم الذى - وفي نسخة « الذين » - أحدهما أول ، والثانى .
آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما - وفي نسخة « فيه » - بتبدل
الإضافة - وفي نسخة « بالإضافة » وفي أخرى « المضاف » - إليهما - وفي
نسخة « إليه » وفي أخرى « البتة » - بخلاف - وفي نسخة بزيادة « الحال فى »
- الفرق والتحت .

فإذا - وفي نسخة « فإذن » - أمكننا أن نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ،
ولا - وفي نسخة « فلا » - يمكنكم - وفي نسخة « يمكننا » - أن تقولوا - وفي
نسخة « تقول » - ليس لوجود العالم قبل ولا بعد .

وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد .

[٢٨] - قلت : هذا الكلام الذى - وفي نسخة بدون كلمة
« الذى » وفي أخرى « من » بدل « الذى » - هو جواب عن الفلاسفة
فى نهاية السقوط ^(١) .

وذلك أن حاصله أن الفرق والأسفل هما أمران مضافان ؛
فلذلك - وفي نسخة « لذلك » - عرض - وفي نسخة « حصل » -
لهما التسلسل - وفي نسخة « التباس » - الوهمى - وفي نسخة
« وهمى » - .

وأما - وفي نسخة « أما » - التسلسل الذى فى القبل والبعد ،
فليس وهمياً ؛ إذ لا إضافة هنالك ، وإنما هو عقلى .

ومعنى هذا أن الفرق المتهم للشيء ، يمكن أن يتوهم - وفي
نسخة « يكون يتوهم » - سفلاً لذلك الشيء - وفي نسخة بدون
عبارة « لذلك الشيء » - والسفل يمكن أن يتوهم فوقاً .

(١) بيان لموضع من مواضع الأضافة على الفرق .

[٣٠] - قال أبو حامد :

صيغة * ثانية

لم

في إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك عندكم في أن الله تعالى كان قادراً على أن - وفي نسخة « أن لا » -
يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة - وفي نسخة « أو مائة » وفي أخرى
« أما 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 بمقدار - وفي نسخة « ممدد مقدراً » -
بعضه أمد أطول 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 قيل 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 حركة وجدنا معها امتداداً - وفي نسخة
« امتداد » - مقدراً - وفي نسخة « مقدوراً » - لها - وفي نسخة بدون
عبارة « لها » - كأنه مكيال لها ، والحركة مكيلة له .

* في نسخة « صفة » .

والثاني : أن لخصوص مهم أن يقولوا :

إنه ليس العلة في تخيل أن للفوق فوقاً ، ومرور ذلك إلى غير
نهاية ، كونه مضافاً ، بل إنما عرض ذلك للتخيل - وفي نسخة
« التخيل » - من قبل أنه لم يشاهد عظماً إلا متصلاً بعظم كما لم
يشاهد شيئاً محدثاً ، إلا له - وفي نسخة « وإلا وله » - قبل .

[٢٩] - ولذلك انقل أبو حامد من لفظ (الفوق) و (الأسفل) إلى
الوراء ، والخارج ، فقال - وفي نسخة « قال » - مجيباً للفلاسفة :

قلنا : لا فرق ، فإنه - وفي نسخة « بأنه » - لا غرض ، في تعيين - وفي
نسخة « تعيين » - لفظ الفرق والتحت - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا : لا فوق ...
والتحت » - بل تعال إلى لفظ [الخرج] و [الورا] و تقول :

للعالم داخل وخارج إلى قوله - وفي نسخة بدون عبارة « إلى قوله » - فهذا هو
سبب الغلط - وفي نسخة بزيادة « والقابضة » ، وفي نسخة « والمعاندة » ، حاصلة
بهذه المعارضة -

[٢٩] - فانكسر هذه التقلد ما عانده الفلاسفة من - وفي
نسخة « عن » - تشبيه النهاية في الزمان ، بالنهاية في العظم .

ونحن - وفي نسخة « وأما نحن » - فقد - وفي نسخة « قد » -
بيننا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مفتح .

وبينا - وفي نسخة « وبين » - أنها معاندة سفسطائية ، فلا
معنى لإعادة القول في ذلك .

فهنا امتداد مقدم على جميع هذه - وفي نسخة بدون كلمة « هذه » - العوالم .

وهذا - وفي نسخة « فهذا » - الامتداد - وفي نسخة بدون عبارة « مقدم على جميع هذه العوالم ، وهذا الامتداد » - المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون عدما - وفي نسخة « قدما » وفي أخرى « قدرا » - فإن العدم ليس بمقدر ولا يكون إلا كما ضرورة ؛ فإن مقدر - وفي نسخة « مقدار » - الكم ؛ وفي نسخة « هو الكم » - ضرورة ، كم .

فهذا الكم المقتر هو الذي نسميه الزمان . وهو يظهر - وفي نسخة « ويظهر » - أنه متقدم - وفي نسخة

« يتقدم » - بالوجود على كل شيء يوم حادثاً ، كما أن الكيل ينبغي أن يكون متقدماً على الكيل في الوجود .

وكما - وفي نسخة « فكما » - أنه لو كان هذا الامتداد ، الذي هو الزمان ، حادثاً بحدوث حركة أولى - وفي نسخة « أول » - لوجب أن يكون قبلها امتداد ، هو المقتر له ، وفيه كان يحدث ، وهو كالكيل - وفي نسخة « كالكل » - لها .

كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم بتوهم وجوده ، امتداد ؛ - وفي نسخة « امتداده » - يقدره .

فإذن ليس هذا الامتداد حادثاً ؛ لأنه لو كان حادثاً ، لكان له امتداد يقدره ؛ لأن كل حادث له امتداد يقدره ، هو الذي يسمى الزمان .

فهذا هو أوفق الجهات التي يخرج عليها هذا القول ، وهي طريقة ابن سينا في إثبات الزمان . لكن في تفهيمها - وفي نسخة « تفهيمها » - عسر من قبل :

أنه مع كل امتداد واحد :

وتجد هذا الكيال والامتداد - وفي نسخة « الامتداد والكيال » - يمكن أن تفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الأولى ، وما - وفي نسخة « وما » ، وفي أخرى « وربما » وفي رابعة « ربما » - يساويها ويطابقها من هذا الامتداد . تقول :

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 ، علماً آخر ، يكون الامتداد الذي يقدره ، أطول من الامتداد الذي يقدر العالم الأول بمقدار محلود .

وكذلك - وفي نسخة « وكل ذلك » - يمكن أن يخلق قبل هذا الثاني ، ثالثاً .

وكل واحد من هذه العوالم ، 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 العوالم يمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - أي يمكن أن يكون قبل العالم عالم .

وقبل ذلك العالم عالم - وفي نسخة بزيادة « آخر » - ويمر الأمر إلى غير النهاية .

فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى - وفي نسخة « فتستدعى » - ذا كم^١
 - وفي نسخة « ذا كمية » - وهو الجسم ، أو الخلاء .

فوراء العالم ، خلاء ، أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟

وكذلك ، هل كان الله قادر على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها - وفي نسخة
 « خلقه » - بداع ، أو - وفي نسخة « ثم » - بذراعين ؟ وهل بين التقديرين
 تفاوت فيها - وفي نسخة « منهما » - ينتقى من الملاء ، وينتقى ، والشغل للأجياز ؟
 إذ الملاء المنتقى عند نقصان ذراعين ، أكثر مما ينتقى عند نقصان ذراع ، فيكون
 الخلاء مقدراً - وفي نسخة « مقدراً » -

والخلاء ليس بشيء .

فكيف يكون مقدراً - وفي نسخة « مقدراً » - ؟

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 المكانيّة - وفي نسخة بدون عبارة « قبل وجود
 العالم . . . المكانيّة » - وراء وجود العالم .

ولا فرق - وفي نسخة « ولا فوق » -

[٣١] - قلت : هذا الإلزام صحيح ، إذا جوز تزايد - وفي
 نسخة « تزايد » - مقدار جسم العالم إلى غير نهاية - وفي نسخة
 « النهاية » - .

وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن البارى سبحانه شيء
 متناه ، يتقدمه - وفي نسخة « فتقدمه » - إمكانيات كمية لا
 لا نهاية لها .

وإذا جاز هذا في إمكان - وفي نسخة « إمكانيات » - العظم ،

ومع - وفي نسخة « مع » - كل امتداد ممكن يقارنه ، وهو
 موضع النزاع^(١) ، إلا إذا سلم - أن الإمكانيات التي قبل العالم من
 طبيعة الممكن الموجود في العالم .

أعنى أنه كما أن هذا الممكن الذي في العالم ، من شأنه
 أن يلحقه الزمان ، كذلك الممكن الذي في - وفي نسخة بدون
 كلمة « في » - قبل العالم .

فهذا بين - وفي نسخة « بين » - في الممكن الذي في العالم ؛
 ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان .

[٣١] - قال أبو حامد :

الاعتراض : أن هذا كله - وفي نسخة « كل هذا » - من عمل الوهم - وفي
 نسخة « الأوهام » - .

وأقرب طريق في دفعه - وفي نسخة « دفع » - المقابلة للزمان بالمكان - وفي
 نسخة « هو بالمكان » -

فإننا نقول : هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر
 مما خلقه بذراع ؟

فإن قالوا - وفي نسخة « قلنا » - : لا ، فهو تعجيز .

وإن قالوا : نعم ، فبذراعين ، وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتقى الأمر إلى غير نهاية .
 فنقول - وفي نسخة « ونقول » - : في هذا إثبات بُعد وراء العالم ، له مقدار
 وكمية - وفي نسخة « مقدار كمية » ؛ إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة - وفي نسخة
 « وثلاثة » - يشغل مكاناً أكبر ما كان - وفي نسخة « ما كان يشغل ما » وفي أخرى
 « يشغل مكاناً أكبر من مكان » وفي رابعة « يشغل أكبر مما كان » وفي خامسة
 « ما كان يشغل ما » - يشغل - وفي نسخة « يشغله » - . الآخر - وفي نسخة
 « الأكبر » - بذراعين أو ثلاثة - وفي نسخة « وثلاثة » وفي أخرى يجذف العبارة -

« 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 » - وعمر ذلك إلى غير النهاية - وفي
نسخة « نهاية » - لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ،
ولو جاز يوجد عظم لا آخر له ، لوجد عظم بالفعل
لا نهاية له .

وذلك مستحيل .

وهذا شيء قد صرح به - وفي نسخة بدون عبارة « به » -
- أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - .
أغنى أن - وفي نسخة « بأن » - التبريد في العظم إلى غير نهاية
مستحيل - وفي نسخة « محال » - .

وأما على رأي من يجوز ذلك لمكان - وفي نسخة « لإمكان » -
ما يلحقه من عجز الخالق ؛ فإنه يصح له هذا العناد ؛ لأن
الإمكان ههنا يكون عقلياً ، كما هو في قبل العالم عند
الفلاسفة .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - من يقول بحدوث العالم
حدوثاً زمانياً ، 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 الحدوث ضرورة ، فمن يبطل

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 توهم كون العالم أكبر ، أو أصغر
- وفي نسخة « أصغر أو أكبر » - ليس بصحيح ، بل - وفي نسخة
« قيل » - هو ممتنع .

وليس يلزم من كون هذا ممتنعاً ، أن يكون توهم 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 الضرورى .

والممتنع - وفي نسخة « الممتنع » وفي أخرى « وطبيعة الممتنع » -
وهو بين ؛ إذ - وفي نسخة « إن » بدل « إذ » - حكم العقل
على وجود الطبايع الثلاث - وفي نسخة « الثلاثة » - لم تنزل ولا تزال
- وفي نسخة « الثلاث حكم العقل على وجود الطبايع الثلاثة التي هي :

الممكن .

والضرورى .

والممتنع .

حكم العقل على الضرورى ، والممتنع فقط ، ولا يزال -
كحكمه على وجود الضرورى والممتنع .

* * *

وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة ؛ لأنهم يعتقدون - وفي نسخة

[٣٢] - قلت : هذا جواب لما شئمت به الأشعرية من أن وضع العالم يمكن الباري أن يصبره - وفي نسخة « يصبر » - أكبر ، ولا ؛ وفي نسخة « أو » - أصغر ، هو تعجيز للباري سبحانه ؛ لأن العجز ؛ إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل .

[٣٣] - ثم قال أبو حامد رادا - وفي نسخة « ردا » - عليهم :

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة العقل ؛ فإن العقل في تقدير العالم ، أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقدير - وفي نسخة « كتقديره » - الجمع بين

السواد والبياض .

والوجود والعدم .

والمتنع هو الجمع بين النفي والإثبات

وإليه ترجع المحالات كلها^(١) .

فهو تحكم بارد - وفي نسخة بدون كلمة « بارد » - فاسد .

[٣٤] - قلت : القول بهذا هو كما قال ، مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي .

وأما عند العقل الحقيقي ، فليس هو مكابرة ؛ فإن القول بإمكان هذا ، أو بعدم إمكانه مما يحتاج إلى برهان .

ولذلك صدق في قوله :

(١) الأساس في الحكم على شيء بالاستحالة أن يكون متأدياً إلى الجمع بين النفي والإثبات .

وجود الخلاء ، ويقول بتناهي الجسم ليس - وفي نسخة « وليس » - يقدر أن يضع العالم محدثاً .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - من أنكسر من متأخري الأشعرية وجود الخلاء فقد فارق أصول القوم ، ولم أر ذلك لهم ، ولكن حديثي بذلك بعض من يعنى بمذاهب هؤلاء - وفي نسخة بدون كلمة « هؤلاء » - القوم .

ولو - وفي نسخة « ولا » - كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة ، الذي هو كالكيل - وفي نسخة « كل لكيل » - للحركة ، هو من فعل الوم الكاذب ، مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لكان الزمان غير موجود ؛ لأن الزمان ليس هو شيئاً ، غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة .

فإن 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 .

[٣٥] - قال أبو حامد :

فإن قيل - وفي نسخة بدون هذه العبارة - ونحن - وفي نسخة « نحن » - نقول - وفي نسخة « لا نقول » - إن ما ليس بممكن - وفي نسخة « ما لا يمكن » - فغير - وفي نسخة « لغير » وفي أخرى « فهو » - مقذور .

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 بممكن - وفي نسخة « يمكن » - فلا يكون مقذوراً .

هذا العالم ، محال ، في العلم - وفي نسخة « العالم » - الطبيعي .
وأقل ما يلزم عنه الخلاء ، لأن - وفي نسخة « أن » - كل
عالم ، لا بد له .

من أسقطت أربعه .
وجسم مستدير يدور حولها .

فمن أحب أن يقف على هذا ، فليضرب إليها بيده في
المواضع (١) التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - وجب
ذكرها .

وذلك بعد الشروط (١) التي يجب أن يتقدم - وفي نسخة
« تقدم » - وجودها في الناظر نظراً برهانياً .

[٣٤] - ثم ذكر - وفي نسخة « أبو حامد » - الوجه الثاني ، فقال :
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 مستثنى
- وفي نسخة « يستثنى » - عن حلة .

فقولوا - وفي نسخة « فقولوا » - عما قاله الدهريون من نفي الصانع - وفي نسخة
« الزمان » - ونفي سبب هو سبب الأسباب ، وليس هذا مذمهم .

(١) فهذا إشارة إلى أن هذا الكتاب ليس مناسباً لذكر البراهين ، وإشارة إلى أن ابن رشد يشترط

فيس يسلك مسالك البراهين أن تتوافر فيه مؤجلات خاصة .

إنه ليس امتناع هذا ، كتقدير الجمع بين السواد والبياض ،
لأن هذا معروف بنفسه استحالاته ،

وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر - وفي
نسخة « أكبر أو أصغر » - مما هو عليه ، فليس معروفاً بنفسه .

والمخالات ، وإن كانت ترجع إلى المخالات المعروفة بأنفسها ،
فهى ترجع - وفي نسخة بدون عبارة « إلى المخالات المعروفة
بأنفسها فهى ترجع » - بنحوين :

أحدهما : أن يكون ذلك معروفاً بنفسه أنه محال .
والثاني : أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريباً ، أو بعيداً ،
محال من المخالات المعروفة بأنفسها أنها محال .

مثال ذلك : أن فرض - وفي نسخة « أن فرض أن » - العالم
يمكن أن يكون أكبر ، أو أصغر ، يلزم عنه أن يكون خارجة
ملاء ، أو خلاء .

ووضع خارجه ملاء ، أو إخلاء ، يلزم عنه محال من
المخالات .

أما الخلاء فوجود بُعد مفارق .

وأما الجسم ، فكونه متحركاً :
إما إلى فوق .

وإما إلى أسفل .

وإما مستديراً - وفي نسخة « وإما 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

[٣٥] - قال أبو حامد :

الثالث - وفي نسخة « والثالث » - هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابله 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 بممكن ، لا يدل على العجز .

وإن قلتم : إنه - وفي نسخة بدون عبارة « إنه » - كيف كان ممتمناً ، فصار ممكناً ؟

قلنا : ولم يستحيل - وفي نسخة « يستحل » - أن يكون ممتمناً في حال ، ممكناً في حال ؟

فإن قلتم : الأحوال متساوية .

قيل : لكم ، والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار - وفي نسخة « مقداراً » ، وفي أخرى « مقدراً » - ممكناً - وفي نسخة بزيادة « كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين ، امتنع اتصافه بالآخر .

وإذا أخذ لاعمه ، 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 « يظهر » - ممتمناً ؟

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 -

[٣٤] - قلت : الجواب عن هذا .

أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب :

وذلك أن واجب الوجود عنده ضرر بان :

واجب الوجود بذاته ؛ وفي نسخة « لذاته » - .
وواجب 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 .

فاظفر ما أحسن - وفي نسخة « أحسن » - هذه المغالطة .

ولو - وفي نسخة « ولا » - ارتفعت - وفي نسخة « ارتفعت » -

الضرورة - وفي نسخة « الضروريات » - عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها ، وموادها كما تنوهمه الأشعرية في المخلوقات مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات .

وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً .

وكل موثر في الموجودات خالقاً .

وهذا كله إبطال للعقل - وفي نسخة « للخلق » وفي أخرى

« للفعل » - والحكمة .

فإن كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده - وفي نسخة «الوجود» - فهو ممتنع ضرورية .

وللمتنع إزالته موجوداً ، كذب محال .
وأما إززال الممكن موجوداً ، فهو كذب ممكن - وفي نسخة «يكن» - لا - وفي نسخة بحذف عبارة «إزالته موجوداً... يمكن لا» - كذب مستحيل .

وقولهم : إن الإمكان مع الفعل ، كذب ؛ فإن الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد .

فهؤلاء 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 ينتقل - وفي نسخة «ينقل» - القديم ، من المعجز إلى القدرة - وفي نسخة «قدرة» - ؛ لأنه لا - وفي نسخة بدون كلمة «لا» - يسمى عاجزاً ، 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 .

وإنزال شيء ما ممتنعاً في وقت . ممكناً في وقت ، لا يخرجه عن - وفي نسخة «من» - طبيعة الممكن ؛ فإن هذه - وفي نسخة «هذا» - حال كل - وفي نسخة «كل حال» - ممكن .

فهذه - وفي نسخة «فهنا» - طريقة القافية .

والتحقيق : في الجواب أن ما ذكره من تقدر - وفي نسخة «تقدير» - الإمكانيات لا معنى لها - وفي نسخة «له» -

وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمنع عليه الفعل أبداً لو - وفي نسخة «لا» - أراد - وفي نسخة «أراد» -

وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الهم إليه بتليسه - وفي نسخة «بتسليمه» وفي أخرى بحذفها - أشياء آخر - وفي نسخة «شيئاً آخر» -

[٣٥] - قلت : حاصل هذا القول أن تقول الأشعرية للفلاسفة : هذه المسألة عندنا مستحيلة .

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 «للضروريات» وفي أخرى «للضرورة» وفي رابعة «للضروري» - فإن - وفي نسخة «بأن» - الممكن يقابله الممتنع من - وفي نسخة «عن» - غير وسط بينهما .

وذلك أن الله تعالى لم يزل قادراً على الفعل \bar{F} ، فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة - وفي نسخة «مقارنة أقناع» - 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 قادراً في وقت ، ويكون قادراً في وقت آخر .

ولا - وفي نسخة «و» - يقال فيه : إنه قادر إلا في أوقات محدودة متناهية ، وهو موجود أزلي قديم .

فعادات المسألة إلى :

هل يجوز أن يكون العالم قديماً ، أو محدثاً ؟
أو لا يجوز - وفي نسخة «يجوز» - أن يكون قديماً .
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 قديماً - وفي نسخة بدون عبارة «أولا يجوز أن يكون محدثاً ، أو يجوز أن يكون محدثاً ، ولا يجوز أن يكون قديماً» -
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 للوقوف على واحد من هذه المتقابلات ، فليرجع إلى السماع . ولا تعتمد هذه المسألة من العقليات .

مثال ذلك : أن كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه .

فإذا سلم الخصم أن شيئاً ما ، ممنوع في وقت ، ممكن في وقت آخر ، فقد سلم أن الشيء من طبيعة الممكن المطلق ، لا من طبيعة - وفي نسخة «لا طبيعة» - المنع .

ويلزم هذا إذا فرض أن العالم كان ممنوعاً ، قبل حدوثه دهنراً لا نهاية له ، أن يكون إذا حدث ، انقلبت - وفي نسخة «انتقلت» - طبيعته من الإستحالة إلى الإمكان .

وهذه ؛ وفي نسخة «وهو» - مسألة - وفي نسخة «المسألة» - غير التي كان الكلام فيها . وقد قلنا : - وفي نسخة «قلت» - إن الخروج من مسألة إلى مسألة من فعل السفسطائيين .

[٣٦] - وأما قوله :
والتحقيق في الجواب أن ما ذكره - وفي نسخة «ذكرناه» - من تقدير - وفي نسخة «يعذر» وفي أخرى «تقدير» - الإمكانات ، لا معنى له - وفي نسخة «لها» - وإنما المستقيم أن الله تعالى قديم قادر ، لا يتمتع عليه الفعل أبداً ، لو - وفي نسخة «لا» - أراد - وفي نسخة «أراد» -

وليس في - وفي نسخة «وفي» - هذا القدر ما يوجب إثبات زمان محدد ؛ إلا أن يضيف الهم إليه بتليسه - وفي نسخة «إليه بتليسه» وفي أخرى «بتليسه إليه» وفي رابعه «إليه» فقط - «أشياء أخرى» وفي نسخة - شيئاً آخر -

[٣٦] - فإنه إن كان ليس في هذا الوضع - وفي نسخة «الموضع» - ما يوجب سرودية الزمان ، كما قال - وفي نسخة «قاله» - ففيه ما يوجب إمكان وقوع العالم سردياً ، وكذلك الزمان .

أو يكون من ذوى الاختيار .
فيراخي - وفي نسخة « فلا يترأخي » - فعله عن وجوده ، وعن
- وفي نسخة « عن » - اختياره .

ومن يضع أن القديم لا يصدر منه إلا فعل حادث ، فقد وضع
أن فعله بجهة ما ، مضطر - وفي نسخة « فاضطر » - وأنه
لا اختيار له من تلك الجهة في فعله .

الدليل الثالث

على قدم العالم

[٣٧] - قال أبو حامد :

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ؛ إذ يستحيل أن يكون متمماً ،
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 متمتع - وفي نسخة بزيادة « به »
وفي أخرى « فيه » - الوجود .

فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ،
فإن معنى قولنا إنه - وفي نسخة بزيادة « ممكن أبدأً أنه » - ممكن وجوده ،
- وفي نسخة بزيادة « أبدأً » - أنه - وفي نسخة « أى » وفي أخرى « أى أنه »
وفي رابعة « وأنه » - ليس محالاً - وفي نسخة « وجوده » -

فإذا كان ممكناً وجوده أبدأً ، لم يكن محالاً وجوده أبدأً .
ولا فإن كان محالاً وجوده أبدأً ، بطل قولنا : إنه ممكن وجود أبدأً .

وإن بطل قولنا : إنه ممكن وجوده - وفي نسخة بدون عبارة « وجوده » - أبدأً
بطل قولنا : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - الإمكان لم يزل .

وإذا قلنا : إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل - وفي نسخة
« فعل » - الأفضل - وفي نسخة « أفضل » - وفعل الأدنى ؛ لأنه
نقص ، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناً محدوداً ،
كفعل المحدث ؟

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
« الموجود » - والفعل .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - كله كما ترى ، لا يخفى على
من له أدنى بصر - وفي نسخة « بصيرة » - بالمعقولات .

فكيف متمتع على القديم - وفي نسخة « الفعل القديم » - أن
يكون قبل الفعل الصادر عنه - وفي نسخة « منه » - الآن ، فعل ،
وقبل ذلك الفعل فعل ، وعمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية - وفي
نسخة « النهاية » - كما يستمر وجوده ، أعنى الفاعل إلى غير نهاية
- وفي نسخة « النهاية » - ؟

فإن من لا يساوق وجوده الزمان ، ولا يحيط به - وفي نسخة
بلمون عبارة « به » - من طرفيه ، يلزم ضرورة أن يكون فعله
لا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان محدود .

وذلك أن كل موجود ، فلا يترأخي فعله عن وجوده ، إلا أن
يكون يقصه - وفي نسخة « نقصه » وفي أخرى « لا ينقص » - من
وجوده شئ .

أعنى أن لا يكون على - وفي نسخة بدون كلمة « على » -
وجوده الكامل .

وهذا كقولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو أو - وفي نسخة « و » وفي أخرى « إذ » - خلق جسم فوق العالم ممكن . 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 ملاء - وفي نسخة « فوجوده » - مطلق لا نهاية له غير ممكن .

وكذلك - وفي نسخة « فكذلك » - وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن ، بل كما يقال

إن - وفي نسخة بدون عبارة « يقال إن » - الممكن جسم متناه السطح - وفي نسخة « يعنى السطح » - ولكن لا تتعين مقاديره في الكبير والصغر .

فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الممكن الحدوث ، وبإحدى الوجود

لا تتعين في التقدم والتأخر .

وأصل - وفي نسخة « فأما » وفي أخرى « وأما » - كونه حادثاً متعين - وفي

نسخة « متعيناً » وفي أخرى « متغير » - فإنه الممكن لا غير .

[٣٨] - قلت : أما من وضع أن قبل العالم إمكاناً واحداً

بالعدد لم يزل ، 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 - وفي

نسخة بدون كلمة « عالم » - وقبل العالم الثاني عالم ثالث ، ويمر

ذلك - وفي نسخة بزيادة « الأمر » - إلى غير نهاية - وفي نسخة

« النهاية » - كالحال في أشخاص الناس ، وبخاصة - وفي نسخة

« وخاصة » - إذا وضع فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر .

مثال - وفي نسخة « ومثال » - ذلك أنه إن كان الله سبحانه

وإن بطل قولنا : - وفي نسخة « قولنا أن » - الإمكان لم يزل - وفي نسخة بدون عبارة « وإن بطل . . . لم يزل » - صحح قولنا : إن الإمكان له أول .

وإذا صحح أن له أولاً - وفي نسخة « أول » - كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم - وفي نسخة « فيه » - ممكناً ، ولا كان الله تعالى عليه قادراً .

[٣٧] ؛ قلت : أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد -

وفي نسخة « وجد » - ممكناً إمكاناً لم يزل ؛ فإنه يلزمه أن يكون

العالم أزلياً ، لأن ما لم يزل ممكناً ، إن - وفي نسخة - بدون كلمة

« إن » ؛ وضع أنه لم يزل موجوداً لم يكن يلزم عن إنزاله

محال .

وما كان ممكناً أن يكون أزلياً ، فواجب أن يكون أزلياً ؛ لأن

الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية - وفي نسخة « أزلية » - لا - وفي

نسخة بدون كلمة « لا » - يمكن فيه أن - وفي نسخة « أن لا » -

يكون فاسداً ، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً .

ولذلك ما يقول - وفي نسخة « يقوم » - الحكيم :

إن الإمكان في الأمور الأولية ، هو ضرورى .

[٣٨] - قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال :

لم يزل ممكن الحدوث ، فلا يحرم ما من وقت إلا ويتصور إحدائه فيه .

وإذا قدر موجوداً أبدياً ، لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان ،

بل على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - خلافه .

إلى عالم أزل بال شخص - وفي نسخة « بالأشخاص » -
أو يتسلسل .

وإذا وجب قطع التسلسل ، فقطعها بهذا العالم أولى ، أعني
بإنزائه واحداً بالعدد أزلها .

[٣٩] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » :-

الدليل الرابع *

وهو أنهم قالوا : كل حادث فاللادة - وفي نسخة « فاللادة » - التي فيه
- وفي نسخة بدون عبارة « التي فيه » وفي أخرى بدون كلمة « التي » - تسبقه ،
إذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون اللادة حادثة ، وإنما الحادث الصور
والأعراض والكميات ، على المواد - وفي نسخة بدون عبارة « والكميات ، على
المواد » - إلى قوله : فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال - وفي نسخة « بحال » -
[٣٩] - قلت : حاصل هذا القول ، أن كل حادث فهو

ممكن قبل حدوثه .

وأن - وفي نسخة « فإن » - الإمكان يستدعي شيئاً يقوم به ،
وهو المحل القابل للشيء الممكن .

وذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه
أنه الإمكان الذي من قبل القاعل ^(١) .
وذلك أن قولنا في زيد : إنه يمكن أن يفعل كذا .

* وفي نسخة « دليل رابع » وفي أخرى « دليل رابع لم » .

(١) هذا كلام حول الإمكان يكاد يكون جديداً ، فإنه يشقته إلى إمكان بالنسبة القابل ، وإمكان
بالنسبة للقاعل لم يستق أن فيه التفرق إلى شله .

قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر ، وقبل ذلك الآخر
آخر ، فقد لزوم أن يمر الأمر إلى غير نهاية .

وإلا لزوم - وفي نسخة « وإلزام » - أن يوصل إلى عالم لم يمكن
أن يخلق قبله عالم آخر ، وذلك لا يقول به المتكلمون ، ولا تعطيه
حججهم - وفي نسخة « بحججهم » وفي أخرى « حججهم » - التي
يحتجون 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 » -
فإنزائه كذلك قد يظن به أنه ليس محالاً - وفي نسخة « محال » -

لكن إنزاله كذلك إذا فحص عنه يظهر - وفي نسخة
« فظهر » - 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 ، وحركة - وفي نسخة
« وحركته » - أزلية .

فيكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر ، كالحال في الأشخاص
الكائنة الفاسدة في هذا العالم .

فبالاضطرار - وفي نسخة « فبالضطرار » - :

إما - وفي نسخة « ما » وفي أخرى « لما » - أن ينتهي الأمر

استقامة في مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، وإن قدرنا متحرراً أزلياً ؛ لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه .

وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ، ويكون تعاقبها أزلياً - وفي نسخة «أزلاً» - ودوراً - وفي نسخة «ودوريا» - .

فإن كان ذلك كذلك ، يجب أن يكون ههنا 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 للآخر ، وفساده هو كون لغیره .

وأن لا يتكون شيء من غير شيء ؛ فإن معنى التكوين هو انقلاب الشيء وتغيره 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 .

فتبقى أن - وفي نسخة «أن لا» - يكون ههنا شيء حامل - وفي نسخة «حاصل» - للصور المتضادة ، وهي التي تتعاقب الصور عليها .

غير قولنا في المفعول : إنه يمكن .

ولذلك يشترط في إمكان الفاعل ، إمكان القابل .

إذ - وفي نسخة «إذا» - كان الفاعل - وفي نسخة بزيادة «الذي» - لا يمكن أن يفعل - وفي نسخة «يكون» - ممتنعاً .

وإذا - وفي نسخة «فإذا» - لم يمكن - وفي نسخة «يكن» - أن يكون الإمكان - وفي نسخة «إمكان» - المتقدم على الحدوث في - وفي نسخة بدون كلمة «في» - غير موضوع أصلاً .

ولا أمكن 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 تتكون بما هي مادة ، - لأنها كانت - وفي نسخة بدون كلمة «كانت» . وفي أخرى «لو تكونت» - تحتاج إلى مادة . وعمر الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» -

بل إن كانت مادة متكونة ، فمن جهة ما هي مركبة من مادة وصورة .

وكل متكون - فأنما يتكون من شيء ما - وفي نسخة «شيء آخر» - :

فإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» - على

[٤٠] - قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال : الإمكان^(١) الذي ذكروه يرجع إلى قضاء العقل .

فكل ما قدر العقل وجوده .

فلم يمنع عليه تقديره ، سميانه ممكنًا .

وإن امتنع ، سميانه مستحيلًا .

وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميانه واجبًا .

فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل - وفي نسخة « تحصل » - وصفًا له ؛ بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان أو الاستدعي شيئًا موجوداً يضاف إليه ، ويقال - وفي نسخة « يقال » - : إنه إمكانه - وفي نسخة « إمكان له » - لاستدعي - وفي نسخة « لا يستدعي » - الامتناع شيئًا موجوداً ، يقال : إنه امتناعه - وفي نسخة « امتناع له » -

وليس للممتنع وجود في ذاته ، ولا مادة - وفي نسخة « ولا المادة » - - يطرا عليها - وفي نسخة « عليه » - المحال ، حتى يضاف الامتناع إلى المادة - وفي نسخة « مادة » -

[٤٠] - 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 الممكن ، والواجب ، والمستحيل ، من وجهة نظر الغزالي .

(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 يستدل إليه بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجوداً يستدل إليه ، فقول سفسطائي .

وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعاً ، مثل ما يستدعي الإمكان ، وذلك ؛ لأن الممتنع هو مقابل الممكن .

والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعاً ؛ 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 يقيم الغزالي بأنه يغالط .

والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله المستمع 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 .

وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - بالقوة .

والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود - وفي نسخة « الموجود » - بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن (١) ؛ فإن الممكن هو المعلوم الذى يهياً أن يوجد وألا يوجد .

وهذا المعلوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معلوم ، ولا من - وفي نسخة بحذف كلمة « من » - جهة ما هو موجود بالفعل .

وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة .

ولهذا قالت المعتزلة (٢) :

إن المعلوم هو ذات ما .

أعنى المعلوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة ، أعنى أنه من جهة القوة والإمكان الذى له يلزم أن يكون ذاتا ما في نفسه ؛ فإن العدم ذات ما .

(١) تفسير الممكن من وجهة نظر ابن رشد، انظر تفسيره من وجهة نظر الغزالي فياسبق ص ١٨٨

(٢) حل معنى ذلك أن ابن رشد يتفق مع المعتزلة في تفسير معنى الممكن ؟

[٤١] - قال أبو حامد :

والثاني (١) : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذى يطريان عليه ، حتى يقال : معناه : أن هذا الجسم يمكن - وفي نسخة بدون كلمة « يمكن » - أن يسود ، وأن يبيض .

فإذن ليس البياض في نفسه - وفي نسخة بدون عبارة « نفسه » - ممكناً ، ولا له نعت الإمكان . وإنما الممكن الجسم ، والإمكان مضاف إليه .

فقول : ما حكم نفس السواد - وفي نسخة بزيادة « والبياض » - في ذاته ؟
أهو ممكن ؟

أو واجب ؟
أو ممتنع ؟

ولا بد من القول بأنه ممكن .

فدل أن العقل في القضية - وفي نسخة « والقضية » - بالإمكان ، لا يفتر إلى وضع ذات موجودة - وفي نسخة « موجود » - يضاف - وفي نسخة - « نضيف » - إليها - وفي نسخة « إليه » - الإمكان .

[٤١] قلت : هذه مغالطة ؛ فإن الممكن : يقال :

على القابل .

وعلى المقبول .

والذى يقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع .

والذى يقال على المقبول .

يقابله الضرورى .

(١) من الأدلة الثلاثة التى يستدل بها الغزالي على أن الإمكان لا يستعمل شيئاً موجوداً وقد ذكر الدليل الأول فيما سبق ص ١٨٨ .

نسخة «الذى يمكن» - أعنى 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 ، والتكون - وفي نسخة «التكون 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 الشئ الخارج إلى الفعل ، أعنى من طبيعة الموجود بالفعل ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود ،

وذلك أن التكون هو من معدوم ، لا من - وفي نسخة بدون كلمة «من» - موجود .

فهذه الطبيعة اتفق^(١) الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها .
إلا أن الفلاسفة ترى - وفي نسخة بدون كلمة «ترى» وفي أخرى «الفلاسفة قالوا» - إنها لا تنعمرى من الصورة - وفي نسخة «الصور» - الموجودة بالفعل ، أعنى لا تنعمرى من الوجود - وفي نسخة «الموجود» وفي أخرى بحتيف عبارة «بالفعل أعنى لا تنعمرى من الوجود» - وإنما تنتقل من وجود إلى وجود .

كانتقال النطفة مثلا إلى الدم .

(١) اتفاق الفلاسفة والمعتزلة في أن الوجود لا يطرأ على شئ . كان عدساً سرفاً .

وذلك أن العدم يضاد الوجود .

وكل واحد منهما يخلف صاحبه .

فإذا ارتفع عدم شئ 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 الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال ، من صفة العدم ، إلى صفة الوجود ؛ فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير .

ولا الشئ الكائن بالفعل أيضاً يتصف 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 شئ يتصف بالتكون ، والتغير - وفي نسخة بدون عبارة «الإمكان فلا بد... والتغير» - والانتقال - وفي نسخة «والانتقال» - من العدم إلى الوجود ، كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض .

أعنى أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه ، إلا أنه في التغير الذى فى سائر الأعراض بالفعل - وفي نسخة بدون عبارة «بالفعل» - وهو فى الجوهر بالقره .

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا الموصوف بالإمكان والتغير الشئ - وفي نسخة بدون كلمة «الشئ» - الذى بالفعل - وفي

[٤٢] - قلت : لا أعلم^(١) أحداً من الحكماء قال : إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ، إلا ما حكاها عن ابن سينا .
 وإنما الجمع على - وفي نسخة « وإنما الجمع على » - أن حدوثها هو إضافي ، وهو اتصالها بالإمكانات الحسية القابلة - وفي نسخة « المقابلة » - لذلك الاتصال ، كالإمكانات التي في المرابا ، 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 » - الهيلوي .
 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 أتي - وفي نسخة « أبو » حامد إلى مثل هذه الأشياء على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - هذا النحو من التعرض ، لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يدخل من أحد أمرين .
 إما أنه فهم هذه الأشياء على حقيقتها ، فساقها ههنا على غير حقائقها - وفي نسخة « حقيقتها » - وذلك من فعل الأشرار - وفي نسخة « الشرار » وفي أخرى « الشوك » - .

(١) يختلف ابن رشد والغزالي في نسبة الأفعال إلى الفلاسفة .

(٢) الشروط الواجب توافرها فيمن يطلق على كتب الفلاسفة .

وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للجنين .
 وذلك أنها لو تعرت من الوجود ، لكانت موجودة بذاتها - وفي نسخة بدون عبارة « بذاتها » - ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها - وفي نسخة « فيها » - كون .
 فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيلوي ، وهي علة الكون والفساد .
 وكل موجود يتعري 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 يجسم ومادة ، ولا منقطع - وفي نسخة « منطبعة » وفي أخرى « تنطبع » - في مادة .
 وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون - وفي نسخة « المتحققون » - منهم .
 وطأ إمكان قبل حدوثها .
 وليس لها ذات ولا مادة .
 فلمكانها وصف إضافي ، ولا يرجع إلى قدرة القادر .
 وإلى الفاعل .
 فإلى ماذا - وفي نسخة « فإلى ما » وفي أخرى « قال فإذا » وفي رابعة « قال فإذن » - يرجع ؟
 فيقلب عليهم - وفي نسخة « عليها » - هذا الإشكال - وفي نسخة « الإمكان » - .

(١) أي من الأداة الثلاثة التي يستعمل بها الغزالي على أن الإمكان لا يستعمل شيئاً موجوداً انظر ما سبق من ١٨٨ و من ١٩١ .

بل العلم - وفي نسخة « العلم الذي » وفي أخرى « العلم هو الذي » - يحيط به ،
ويشبهه ويتعلق به على ما هو عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » -
والعلم لو قد رُكِّد علمه ، لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - بعدم العلم
- وفي نسخة بدون كلمة « المعلوم » -

والمعلوم إذا قدر انتفاؤه - وفي نسخة « عدمه » - انتهى العلم - وفي نسخة
بدون عبارة « والمعلوم إذا قدر انتفاؤه ، انتهى العلم » -

فالعلم والمعلوم - وفي نسخة بدون عبارة « والمعلوم » - أمران اثنان :
أحدهما تابع ، والآخر - وفي نسخة بزيادة « غير » - متبوع - وفي نسخة بزيادة
« وهو الممكن ، بل يبقى الممكن ممكناً ، وإن لم يعلم » -

ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلنا عن ، لكننا نقول :
لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات في أنفسها .

ولكن العقول غفلت عنها ، أو عدت العقول والعقلاء ، فبقي الإمكان
لا عمالة .

* * *

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها :

فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه .
ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين .

فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنعاً - وفي نسخة بزيادة « لا ممكناً » -
عليه أن يسود ، مع وجود البياض .

فلا بد من موضوع يشار إليه بوصفٍ بصفة .
فمعد ذلك يقال : ضده ممتنع عليه .

فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع ، مضافاً إليه .

وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها ، فنعرض إلى القول فيما لم
يحط - وفي نسخة « يحيط » - به علماً . وذلك من فعل
الجهال^(١) .

والرجل يجلس عندنا عن هذين الوصفين - وفي نسخة « هذين
الشيئين الوصفين » - .
ولكن لا بد للجواد من كبرية .

فكبرية - وفي نسخة « وكبرية » - أبي حامد هي وضعه هذا
الكتاب - وفي نسخة « هذه الكتب » - ولعله اضطر^(٢) - وفي
نسخة « طراً » - إلى ذلك من أجل زمانه ، ومكانه .

* * *

[٤٣] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :
فإن قيل : رد الإمكان إلى قضاء العقل - وفي نسخة « قضابا العقول » وفي
أخرى « قضابا العقل » - محال ، إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان .

فالإمكان معلوم .

وهو غير العلم .

(١) ابن رشد يهيم الغزالي بأنه : إما شرير ، وإما جاهل .

(٢) يبدو لي أن أمر الاضطرار يكون مفهوماً بالنسبة لفيلسوف ، هم الفلاسفة وتأريدها والدفاع
عنها ، فإذا وجد شعور البيئة التي يعيش فيها لا يتفق وهذا الاتجاه ، أمكن أن يضطر إلى المبالاة والمحاربة ،
بإظهار غير ما يبطن ، كإعلان السخط على الفلاسفة ، أو توجيه نقد ضدها .

أما إنسان هم الأول العلوم الشرعية ؛ فإذا قرأ الفلاسفة عرضاً ، وقلدها ، فلا يكون مفهوماً أن يهيم
مثل هذا الشخص بأنه يتقدما مدهاهة وثقافاً ؛ لأنه كان يستطيع أن لا يكتب عنها لا تقدماً ولا تأييداً ،
ويظل مستمتعاً بمنزلة بين الناس ، كما ثم شرعى ، له في علوم الشريعة باع طويل ، وقدم رابحة .

[٤٤] — ثم قال أبو حامد معانداً — وفي نسخة « معاندة » — للحكماء .

والجواب : أن رد :

الإمكان ، والوجود ، والإمتناع .

إلى قضايا عقلية ، صحيح .

وما ذكره — وفي نسخة « ذكروا » وفي أخرى « ذُكر » — 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 « فنقول له : معلوم » — : كما أن اللزنية ، والحيوانية ،

وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم .

وهي علوم لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يقال : لا معلوم لها . ولكن

لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرح 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 يتنوع — وفي

نسخة « يتنوع » — العقل — وفي نسخة بدون كلمة « العقل » — منها — وفي

نسخة « العقل إلى » — قضية مجردة عن المادة عقلية .

فإذن اللزنية قضية مفردة في العقل ،

سوى السوادية ، والبياضية .

ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان .

وثبت — وفي نسخة « وبيث » — في العقل صورة اللزنية من غير تفصيل .

ويقال :

هي صورة وجودها في الأذهان لا — وفي نسخة « ولا » — في الأعيان .

فإن لم يتنوع هذا ، لم يتنوع ما — وفي نسخة بدون كلمة « ما » — ذكرناه

وأما الوجود فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب .

وأما الثاني : وهو كون السواد في نفسه ممكناً ، فغلط .

فإنه إن أخذ مجرداً ، دون عمل يحله — وفي نسخة « عمله » — كان ممكناً لا ممكناً .

وإنما يصير ممكناً ، إذا قُدِّرَ حياة في جسم ، فإن الجسم مهياً لتبدل حياة .

والتبدل ممكن على الجسم .

والإفليس للسواد نفس مجردة ، حتى يوصف بإمكان — وفي نسخة « بالإمكان » — .

وأما الثالث : وهو النفس ، فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكن — وفي نسخة

« ويمكن » — لها التعلق بالأبدان ، فلا يلزم على هذا .

ومن سلم حصوله ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منقطع في المادة ، تابع للنزاج

على ما دل عليه كلام (جالينوس) في بعض المراضع .

فتكون في مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها .

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة ، وليست منطبعة فمعناه أن المادة ممكن — وفي

نسخة « يمكن » — لها أن يدبرها نفس ناطقة .

فيكون الإمكان السابق على الحدوث ، مضافاً إلى المادة ، فإنها وإن لم تنطبع

فيها ، فلها علاقة معها ؛ إذ هي المدبرة 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 تتبين ذلك من تفهم — وفي نسخة

« تفهم » — طبيعة الممكن .

والأمر بالمعكس .

أعني أنها جزئية - وفي نسخة « جزئيات » - بالعرض ، كلية - وفي نسخة « كليات » - بالذات ؛ ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية - وفي نسخة « كليات » - غلط فيها ، وحكم عليها بأحكام كاذبة .

فإذا جرد تلك الطوائع التي في الجزئيات من المواد ، وصيرها كلية ، أمكن أن يحكم عليها حكماً صادقاً ، وإلا اختلفت - وفي نسخة « اختلف » - عليه الطوائع .

والممكن هو واحد من هذه الطوائع - وفي نسخة بدون عبارة « والممكن هو واحد من هذه الطوائع » - .

وأيضاً فإن قول الفلاسفة : الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ؛ إنما يريدون أنها موجودة بالفعل ، في الأذهان ، لا في الأعيان .

وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل .

ولو كانت غير موجودة أصلاً ، لكانت كاذبة .
وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة .
وكان الممكن خارج النفس بالقوة .

فإذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن .
ومنها رام أن يغلط^(١) ؛ لأنه شبه الإمكان بالكليات ؛
لكونهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة .

(١) ابن رشد يسم النزاع بالغلط .

[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 ، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي ، يفعله الذهن - وفي نسخة « للذهن » - في الجزئيات - وفي نسخة « في الكليات » - عندما يجرد منها - وفي نسخة « فيها » - الطبيعة الواحدة - وفي نسخة « الوحدة » - المشتركة التي انقسمت في المواد .

فالكللي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي .

وهو في هذا القول غلط^(١) ، فأخذ أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - طبيعة الإمكان ، هي طبيعة الكلي ، دون أن يكون - وفي نسخة « الأشياء تكون » - هنالك جزئيات يستند - وفي نسخة « ليستند » - إليها هذا الكلي .

أعني الإمكان الكلي .
والكللي - وفي نسخة « فالكللي » وفي أخرى « فالكلل » - ليس معلوم ، بل به تعلم الأشياء .

وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة .
ولولا ذلك ، لكان إدراكه للجزئيات ، من جهة ما هي كليات ، إدراكاً كاذباً .

وإنما كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - يكون ذلك كذلك ، لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية - وفي نسخة « جزئيات » - بالذات لا بالعرض .

(١) ابن رشد يغلط النزاع .

أحدهما - وفي نسخة بدون عبارة «إن أقنع... أحدهما» -
أنه بين - وفي نسخة «قيل» - أن الإمكان :
منه جزئى - وفي نسخة «جزئيات» - خارج النفس .

وكلى ، وهو معقول تلك الجزئيات .
فهو قول غير صحيح^(١) .

وإن - وفي نسخة «وإذ» - قالوا : إن طبيعة الجزئيات خارج
النفس - وفي نسخة «خارج النفوس» - من الممكنات ، هي
طبيعة الكلى الذى فى الذهن ، فليس له - وفي نسخة بدون
عبارة «له» - :

لا طبيعة - وفي نسخة «للطبيعة» - الجزئى .

ولا الكلى .

أو تكون - وفي نسخة «حتى تكون» وفي أخرى «فتكون» -
طبيعة الجزئى ، 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 «مضاف» - إلى المادة الموصوفة
بالشيء ؛ إذ يمتنع عليه ضده .
فليس كل محال كذلك .

(١) ابن رشد يهيم الغزال بعدم صحة القول .

ثم وضع أن الفلاسفة يقولون :
إنه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا .
فأنتج :

أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس .
فما أقيح^(١) هذه المغالطة ، وأخبها ؟؟!

[٤٥] - قال أبو حامد :
وأما - وفي نسخة بدون عبارة «وأما» - قولم : لو قدر عدم العقلاء ،
أو غفلتهم ، ما كان الإمكان يتعدم .

فقول - وفي نسخة «فإنما نقول» - : ولو - وفي نسخة «لو» - قدر
علمهم ، هل كانت القضايا الكلية - وفي نسخة «كلية» - وهي الأجناس
والأنواع ، تتعدم ؟

فإذا قالوا : نعم ؛ إذ لا معنى لها إلا قضية فى العقول ،

فكذلك قولنا ، فى الإمكان . ولا فرق بين البابين .

وإن زعموا : أنها تكون باقية فى علم الله تعالى ، فكذا القول فى الإمكان .

فالإلزام واقع .

والمقصود اظهار تناقض كلامهم .

[٤٥] - قلت : الذى يظهر من هذا القول سخافته^(٢) ،

وتناقضه .

وذلك - وفي نسخة بزيادة «أن قالوا» - : إن أقنع ما أمكن -

وفى نسخة بدون كلمة «أمكن» - فيه ابتناء - وفي نسخة «ابتناؤه» -

على مقدمتين .

(١) ابن رشد يهيم الغزال بالمغالطة .

(٢) ابن رشد يهيم الغزال بسخف القول .

وتعالى ، ممتنع 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 لتكثير 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 بالنفوس
الحادثة ؛ فإن لها :

ذواتا مفردة .

وإمكاناتاً سابقاً على الحدوث ، وليس ثم ما يضاف إليه .

وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس - وفي نسخة « النفس » -

فهذه إضافة - وفي نسخة « إضافات » - بعيدة .

فإن اكتفيم 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 منطقيًا فيه .

كما أنه إضافة - وفي نسخة « بإضافة النفس » بدل « كما ... الخ » - إلى البدن

المتفعل ، مع أنه لا ينطبع فيه .

ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المتفعل ، إذا لم يكن انطباع في

الموضوعين - وفي نسخة « في الموضوعين » -

فإن وجود شريك لله تعالى محال ، وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع .

فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، انفراد - وفي نسخة « أن انفراد » -

الله تعالى بذاته ، وتوحيده - وفي نسخة « ووجوده » - واجب .

والانفراد مضاف إليه .

فتقول - وفي نسخة « فهم » - : ليس بواجب ؛ فإن العالم موجود معه - وفي

نسخة « منه » - فليس منفرداً .

فإن زعموا أن انفراده عن النظرير واجب .

وتقيض الواجب ممتنع .

وهو إضافة إليه .

قلنا : معنى - وفي نسخة « نعى » - انفراد الله تعالى عنها - وفي نسخة

« عنه » وفي أخرى « عن العالم » - ليس كانفراده عن النظرير .

فإن انفراده عن النظرير واجب .

وانفراده عن الخلقات الممكنة - وفي نسخة بدون كلمة « الممكنة » وفي أخرى

« الممكن » - غير واجب .

[٤٦] - قلت : هذا كله كلام ساقط ؛ فإنه لا يشك -

وفي نسخة « شك » - أن قضايا العقل إنما هي حكم له ، على

طبائع الأشياء خارج النفس .

فلو لم يكن خارج النفس لا يمكن ، ولا ممتنع ، لكان قضاء

العقل بذلك ، كلا قضاء .

ولم - وفي نسخة « ولو لم » - يكن - وفي نسخة بدون كلمة

« يكن » - فرق بين العقل والوهم .

ووجود - وفي نسخة « لما كان وجود » - النظرير لله سبحانه

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 يعينه الإمكان الذي في القابل .

وأيضاً الإمكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ، ليس حكماً عقلياً فقط ، بل حكم على شيء خارج النفس .

فلا منفعة للمعادنة - وفي نسخة « للمعادن » ؛ بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر .

[٤٨] - ولما شعر أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » - أن هذه الأقاويل كلها ، إنما تفيد شكوكاً وحيرة ، عند من لا يقدر على حلها ، وهو من فعل الشرار السفطائين ، قال :

فإن قيل : فقد عولم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم - وفي نسخة « فلم » ، يخل ما أوردتموه - وفي نسخة « ما أوردوه » - من الإشكالات - وفي نسخة « الإشكالات » -

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحل - وفي نسخة « ويحل » - وجه - وفي نسخة « وجوه » - الإشكالات في تقدير المعارضة والمطالبة .

ونحن لم نلتزم - وفي نسخة « نلزم » - في هذا الكتاب إلا تكبير - وفي نسخة « تقدير » - مذهبهم ، والتغيير - وفي نسخة « والتغير » - وفي أخرى « والتقدير » - في وجوه أدلتهم بما بين تهافتهم -

ولم نتطرق للذب - وفي نسخة « الذب » - عن مذهب معين ؛ فلذلك لا نخرج - وفي نسخة « فلم نخرج لذلك » - عن مقصود - وفي نسخة « مقصد » - الكتاب ، ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث - وفي نسخة الحدوث - إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم - وفي نسخة « تعريف الواجب » وفي أخرى « المعرفة الواجبة » -

[٤٧] - قلت : 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 ، كالإمكان الذي في الفاعل ؛ لأن يصدر عنه الفعل ، فيستوي - وفي نسخة « فيستوي » - الإمكان . وذلك شيء شنيع .

وذلك أن على هذا الوضع تأتي النفس - وفي نسخة « النفوس » - كأنها تدبر - وفي نسخة « تريد » - البدن من خارج ، كما يدبر - وفي نسخة « يريد » - الصانع المصنوع .

فلا تكون النفس هياً في البدن ، كما لا يكون الصانع هياً في المصنوع .

والجواب : أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجرى مجرى الهيئات ما يقارن محله ، مثل الملاح في السفينة ، والصانع مع الآلة التي يفعل بها ؛ فإن كان البدن كآلة للنفس ، فهي هياً 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 » - .

فمن جهة أنها محركة ، يوجد فيها الإمكان الذي في الفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك كانت . . . الذي في الفاعل » - .

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذي في القابل .

ولإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين :
 إما إبطال كون الكلي في الذهن فقط .
 وإما كون الإمكان في الذهن فقط .
 وقد كان - وفي نسخة « وكان » - واجباً عليه أن يتبدى بتقرير
 - وفي نسخة « بتقدير » - الحق ، قبل أن يتبدى بما يوجب حيرة
 الناظرين ، وتشككهم .

لئلا 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 نصره مذهب مخصوص ، إنما
 قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصره مذهب الأشعرية .
 والظاهر من الكتب النسوبة إليه أنه راجع في العلوم الإلهية
 إلى مذهب الفلاسفة ومن أئمتها - وفي نسخة « أئمتها » - في ذلك ؛
 وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى بـ (مشكاة الأنوار) .

(١) هذا الكتاب موجود واسمه (قواعد العقائد) وهو باب من أبواب كتاب (الإيمان) الذي طبقت

وأما إثبات المذهب - وفي نسخة « مذهب » - الحق ، فنستخرج - وفي نسخة
 « فنستصنف » - 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 تقتضي هدماً ، وإنما تقتضي
 حيرة وشكوكاً ، عند من عارض إشكالا بإشكال - وفي نسخة
 « بالإشكال » - ولم يبين - وفي نسخة « يتحقق » - عنده أحد
 الإشكاليين وبطلان - وفي نسخة « يبطلان » - الإشكال الذي
 يقابله .

وأكثر الأقاويل التي - وفي نسخة « الذي » - عاندهم بها هذا
 الرجل ، هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض ،
 وتشبيه الاختلافات منها بعضها - وفي نسخة بدون عبارة « بعضها » - ببعض .
 وتلك - وفي نسخة « وذلك » - معاندة غير تامة .

والمعاندة التامة إنما هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب
 الأمر في نفسه ، لا بحسب قول القائل به .

مثل إنزاله - وفي نسخة « أقواله » وفي أخرى « قوله » - أنه يمكن
 لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهني ، مثل دعواهم ذلك
 في الكلي ؛ فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال
 كون - وفي نسخة « تكون » - الإمكان قضية مستندة إلى الوجود .

ومسألتهم الثالث : أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - إمكان الوجود لا ينقطع فكذاك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ؛ فلذا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون ألبدياً ، لو أبقاه الله تعالى ألبدياً .

إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر .

ومن ضرورة القفل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول .

ولم يوجب أن يكون للعالم لا عمالة آخر ، إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه قال :

كما يستحيل في الماضي دورات لانتهاء لها - وفي نسخة « لا تنتهي » - فكذاك في المستقبل .

وهو فاسد ؛ لأن كل المستقبل قط ، لا يدخل في الوجود ، لا متلاحقاً ، ولا متساقطاً - وفي نسخة « متساوياً » - .

والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساقطاً - وفي نسخة « متساوياً » - .

وإذا تبين أننا لا نبعد بقاء العالم ألبداً من حيث العقل ، بل نجوز إبقائه ، وإفناؤه .

فلنما يعرف الواقع من قسمي الممكن ، بالشرع ^(١) ، فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول .

[٤٩] ؛ قلت :

أما قوله : **إنما يلزم عن دليلهم الأول من - وفي نسخة « في » -**
أزلية العالم ، فيما مضى ، يلزم عنه فيما يستقبل ، فصحيح .

(١) يرى النزاع أن هناك مسائل ، ما حكم الفلاسفة فيها عقولهم ، لا يستل إلى العلم بها إلا عن

المسألة الثانية

في إبطال قولهم *

في أبدية العالم ، والزمان ، والحركة

[٤٩] - قال أبو حامد :

لتعلم - وفي نسخة « ليتعلم » - أن هذه المسألة فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لانهاية لآخره ، ولا يتصور فناؤه وفساده - وفي نسخة « ولا فساد » - بل لم يزل كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » - ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية ، جارية في الأبدية .

ولا اعتراض كالأعتراض من غير فرق .

فلأنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعقله - وفي نسخة « عقله » - أزلية أبدية ، فكذلك - وفي نسخة « فكان » - المعلول مع العلة .

ويقولون - وفي نسخة « وتقول » - إذا لم تتغير العلة ، لم يتغير المعلول .

وعليه - وفي نسخة « وعقله » - بنوا منع - وفي نسخة « بنوا معنى » - الحدوث .

وهو بينه جار في الانقطاع .

وهذا مسلكتهم الأول .

ومسلكتهم الثاني : أن العالم إذا عدم ، فيكون علمه بعد وجوده ، فيكون له بعد ، ففقيه إثبات الزمان .

وأما قولهم : إن كل ما وجد في الماضي ، فله أول .
فقضيه باطله - وفي نسخة « يقضيه باطلية » - لأن الأول
يوجد في الماضي أزليا ، كما يوجد في المستقبل .

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله ، فدعوى 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 أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من
الطرفين ، أغنى 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 كلمة « لما » - كانت الفلاسفة
لا يضعون للحركة الدورية ابتداء ، فليس يلزمهم أن يكون لها
انقضاء ؛ لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي ، وجود الكائن
الفاقد .

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 أزليا ؛ لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن .

وأما أن يكون شيء - وفي نسخة بزيادة « له ابتداء ، وليس
له انقضاء » - يمكن - وفي نسخة « ممكن » - أن يقبل الفساد ؛

وكذلك دليلهم الثاني .

وأما قوله - وفي نسخة « قولهم » - : إنه ليس يلزم في - وفي
نسخة « من » - الدليل الثالث في المستقبل ، مثل ما يلزم في الماضي
على رأسهم ؛ فإننا نحيل أن يكون العالم أزليا فيما مضى ، ولسنا
نحيل أن يكون أديا - وفي نسخة « أزليا » - فيما يستقبل إلا أبو
الهدليل العلاف ؛ فإنه يرى أن كون العالم أزليا من الطرفين ،
محال .

فليس كما قال ؛ لأنه إذا سلم لهم .

أن العالم لم يزل إمكانه .

وإن 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
شئنا إلا الزمان .

وتسمية من سماه دهرأ لا معنى لها - وفي نسخة « له » .

وإذا - وفي نسخة « وإذا » - كان الزمان مقارنا - وفي نسخة
« مفارقا » - للإمكان .

والإمكان مقارنا - وفي نسخة « مفارقا » - لوجود المتحرك

فالوجود المتحرك لا أول له .

فما - وفي نسخة « فلا » - يوجد مساوقاً للزمان ، والزمان مساوقاً
 - وفي نسخة « مساوق » - له - وفي نسخة « للزمان » - فقد يلزم أن
 يكون غير متناه ، وألا - وفي نسخة بدون عبارة « وألا » - يدخل
 منه في الوجود الماضي إلا أجزاءه التي يحصرها الزمان من طرفيه .
 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 سيال .

فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى ، لسنا نقول :
 إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود ؛ لأنه لو كان
 ذلك - وفي نسخة بزيادة « كذلك » - لكان وجوده له مبدأ ،
 ولكان الزمان يحصره - وفي نسخة « يحضره » - من طرفيه .

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
 يزل موجوداً ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان لا يحصره الزمان
 - وفي نسخة بدون كلمة « الزمان » - .

وإذا تصور موجود أزل ، أفعاله غير متأخرة عنه ، على
 ما هو شأن كل موجود تم - وفي نسخة « تم » - وجوده ، أن يكون
 بهذه الصفة .

ويقبل الأزلية ، فشيء غير معروف ، وهو مما يجب أن يفحص
 عنه . وقد فحصر عنه الأوائل :

فأبو الهذيل - وفي نسخة « وأبو الهذيل » - موافق للفلاسفة
 - 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 » -
 شيء فشيء - وفي نسخة شيء شيء - وفي أخرى « شيئاً شيئاً »
 وفي رابعة « شيئاً شيئاً » وفي خامسة « شيئاً » - فكلام مموه .

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 ضرورية .

وأما ما لم يدخل في الماضي ، كدخول الحادث ، فلم يدخل
 في الماضي إلا باشتراك الاسم - وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » -
 بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -
 وليس له كل . وإنما الكل لأجزائه - 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 .

وكل - وفي نسخة « فكل » - حاضر قبله ماض .

فهو يصادر - وفي نسخة « مصادر » - على المطلوب .

فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل 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 « مفارقاً » - للوجود الذي - وفي نسخة « للوجود الأزلي الذي » - لم يزل ، 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 .

أعنى متى سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى ، فقد ينبغى أن يسلم أن ههنا 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 .

وهذا - وفي نسخة « وهذا » وفي أخرى « بهذا » - الموجود

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 لكانت متناهية ، فكان - وفي نسخة « وكان » - ذلك الموجود - وفي نسخة « الوجود » وفي أخرى « الزمان » - الأزلي - وفي نسخة بدون كلمة « الأزلي » - لم يزل عاد ما الفعل - وفي نسخة « للفعل » - .

وما لم يزل عاد ما الفعل - وفي نسخة « الفعل » وفي أخرى « بالفعل » - فهو ضرورة ممتنع .

والأليق بالموجود - 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 الأجرام السماوية ، وما يلزم عنها ، أفعالاً لموجود أزلي ، غير داخل وجوده في الزمان الماضي ، فواجب أن تكون أفعاله غير داخله 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 لدخوله في الزمان الماضي .

ولأن كان له - وفي نسخة « يكون له » وفي أخرى « ما يكون له » - مبدأ . والذي - وفي نسخة « الذي » - يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي - وفي نسخة بدون كلمة « الماضي » - يضع له مبدأ

[٥٠] - قال أبو حامد :

وأما - وفي نسخة « أما » وفي أخرى بجذفها - مسلكتهم ، الرابع : فهو حال - وفي نسخة « جار » - لأنهم يقولون :

إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده ؛ إذ الممكن لا يتقلب مستجيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة .

وكل منعدم فيفتقر - وفي نسخة « فيفسد » - إلى مادة بنعدم عنها - وفي نسخة « عنه » -

فالمواد^(١) والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحادثة 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 أزلى .

أو من فاعل غير أزلى .

لأنه إن كانت هناك - وفي نسخة « هناك » - مواد لا نهاية لها ، وجد 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) حل يقول ابن رشد : إن المادة لا يمكن أن تنعدم ، أي يستحيل أن تنعدم ؟ فامنى إمكانها

إذن ؟

- وفي نسخة « الوجود » - الأول ، يمكن أن توجد أفعال لم تزل ، ولا ت تزال .

ولو امتنع ذلك في الفعل ، لامتنع في الوجود - وفي نسخة « الموجود » - - إذ كل موجود ففعله - وفي نسخة « بفعله » - مقارن له في الوجود .

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزلياً ، ووجوده 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 قديم .

وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

وقد رأيت بعض علماء الإسلام ، قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - مال إلى هذا الرأي .

(١) يرى ابن رشد أن الشرع أطلق لفظ الحدوث على العالم ، ولكن بمعنى غير المعنى الذي يريد الأشعرية .

[٥١] - قال أبو حامد :

ولجواب عن الكل ما سبق .

وإنما أوردنا هذه المسألة ، لأن لم فيها دليلين آخرين :

الأول - وفي نسخة « والأول » وفي أخرى « فالأول » - : 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 .

والأرصاء الدالة على مقدارها ، منذ آلاف السنين - وفي نسخة « سنين »

وفي أخرى « من السنين » - لا تدل إلا على هذا المقدار .

فلما لم تدل في هذه الآحاد - وفي نسخة « الأزمان » - الطولية ، 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 » - بلحتها ذبول .

لكن التالي محال .

فالمقدم محال .

وهو قياس يسمى عندهم - وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » - [الشرطى

التفصل] .

وهذه النتيجة غير لازمة ، لأن المقدم غير صحيح ، مالم يضاف إليه شرط

آخر ، وهو قوله - وفي نسخة « وهو أن يقول » -

إن كانت - وفي نسخة « كان » - تفسد - وفي نسخة بزيادة « فساداً

ذبولياً » - فلا بد أن - وفي نسخة « وأن » - تدل - وفي نسخة بزيادة « في

طول المدة » -

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 للمتأخرين .

ووجود بعض المتقدمين أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » -

يجرى مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين .

وذلك كله بالعرض ؛ لأن كون هؤلاء كآلة للفاعل الذى 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 .

فعل الله أن يجعلك ولياً ممن بلغ درجة العلماء الذين - وفي

نسخة « الذى » - بلغوا منتهى الحقيقة ، في الجائز من أفعاله ،

والواجب الذى - وفي نسخة « التى » - لا يتناهى .

وكل ما قلته من هذا كله ، فليس بين ههنا ، ويجب

- وفي نسخة « فيجب » - أن يفحص عنه بعناية .

على الشروط التى بينها القدماء ، واشترطوها في الفحص .

ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل

شئ ، يفحص عنه ، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق .

لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم - وفي نسخة «الخصم» - في السماء بغير - وفي نسخة «بعلة» - برهان ؛ فلذلك كان قول جالينوس إقناعياً - وفي نسخة «إقناعاً» - .

والأوثق من هذا القول أن السماء^(١) لو كانت تفسد لتفسدت :

إما إلى الاسطقسات التي تركبت منها .

وإما إلى صورة أخرى ، بأن تخلع صورتها ، وتقبل صورة أخرى ، كما يعرض لصور البساط ، بأن يتكون بعضها من بعض ، أغنى الإسطقسات الأربعة .

ولو فسدت إلى الاسطقسات لكانت جزءاً من عالم آخر ؛ لأنه لا يصح أن تكون من الاسطقسات المحصورة - وفي نسخة «الخصوصية» - فيها ؛ لأن هذه الاسطقسات هي جزء لا مقدار له بالإضافة إليها ، بل نسبه منها نسبة النقطة من الدائرة .

ولو خلعت صورتها وقبليت صورة أخرى ، لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ، ليس هو :

لا سماء ، ولا أرضاً ، ولا ماء ، ولا هواء ، ولا ناراً .

وذلك كله مستحيل^(٢) .

(١) ابن رشد يسمي الشمس سما .

(٢) لماذا كان ذلك مستحيلاً ؟

فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط ، وهو أن يقال : - وفي نسخة «قول» -

إن كان تفسد فساداً ذبولياً ، فلا بد وأن تدبيل في طول المدة .
أو يبين أنه لا فساد - وفي نسخة «لا فساد له» - إلا بطريق الذبول ، حتى يلزم التالي المقدم .

ولا نسلم - وفي نسخة « يتسلم منه » - أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول .

بل الذبول أحد وجوه الفساد .

ولا يبعد أن يفسد الشيء بغثة وهو على حال - وفي نسخة «حالة» - كاله .

(٥١) - قلت : الذي عاند به هذا القول في هذا الوجه ، هو أن اللزوم بين المقدم والتالي غير صحيح .

وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يدبيل - وفي نسخة «يدخل» - - إذ - وفي نسخة «إذا» - كان الفساد قد - وفي نسخة بدون كلمة «قد» - يقع للشيء قبل الذبول .

واللزوم صحيح ؛ إذا وضع الفساد - وفي نسخة «الفاسد» - على الجري الطبيعي ، ولم يوضع قسراً .

وسلم أيضاً أن الجرم السماوي حيوان^(١) .

وذلك أن - وفي نسخة «وأن» - كل حيوان يفسد على الجري الطبيعي ، فهو يدبيل قبل - وفي نسخة بدون كلمة «قبل» - أن يفسد ، ضرورة .

(١) الشمس حيوان في نظر ابن رشد .

[٥٢] - قلت : لو كانت الشمس تدبيل ، وكان ما يتحلل منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - في مدة الأرصاء ، غير محسوس ، لعظم جرمها ، لكان ما - وفي نسخة « لكان » - ما يحدث من ذبونها فيما ههنا من الأجرام - وفي نسخة « الأجرام ما » - له قدر محسوس .

وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل . ولا بد في تلك الأجسام المتحللة - وفي نسخة « المختلفة » - من الذابل - وفي نسخة « المتحلل » - أن تبقى بأسرها في العالم ، أو تتحلل - وفي نسخة « تتحلل » - إلى أجزاء أخرى .

وأى - وفي نسخة « وإلى » - ذلك كان ، يوجب في العالم تغيراً - وفي نسخة « تغييراً » - بيناً :
إما في عدد أجزائه .

وإما في کیفیتها .

ولو تغيرت كميات - وفي نسخة « كلمات » وفي أخرى « كلمات » 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 » - ههنا من العالم .

فتوهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية محل - وفي نسخة « يخل » - بالنظام الإلهي الذي ههنا عند الفلاسفة . وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان^(١) .

* * *

(١) بعض أقوال الفلاسفة لا يبلغ عند ابن رشد مبلغ البرهان .

وأما قوله : إنها - وفي نسخة « إنه » - لم تدبيل ، فهو - وفي نسخة « فهي » - وقول مشهور ، وهو - وفي 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 ، فمن أين عرف أنه ليس يتربها الذبول ؟

وأما التفاته إلى الأرصاء فبحال ، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

والشمس التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلا ، لكان لا يبين المحس ، فلعلها في الذبول ، وإلى - وفي نسخة « إلى » - الآن ، قد - وفي نسخة « وقد » - نقص منها مقدار جبال ، أو أكثر - وفي 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 - وفي نسخة « نقصانها » - محسوساً .

فلعل نسبة ما ينقص من الشمس ، في مدة تاريخ الأرصاء ، كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس .
فدل أن دليبه في غاية الفساد .

* * *

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها القلاء ، وأوردنا هذا الواحد ليكون عبوة ومثالاً لما تركناه - وفي نسخة « لما تركناه » -

واقصرنا على الأداة الأربعة التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهها - وفي نسخة « في حل شبهها » وفي أخرى « في حلها » -

والآن - وفي نسخة «والا» - أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة «أيضاً» - لا فعل له .

فإذن لم فعل شيئاً .

والعلم ليس بشيء ، فكيف يكون فعلاً - وفي نسخة «فعله» - ؟

وإذا - وفي نسخة «فلذا» وفي أخرى «إذا» - علم - وفي نسخة «أعلم» - العلم ، وتجدد له - وفي نسخة بدون عبارة «له» - فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟

أهو وجود العالم ؟ وهو محال ؛ إذ - وفي نسخة «إذا» - انقطع

الوجود .

أو فعله عدم العالم ؟ وعدم العالم ليس بشيء ، حتى يكون فعلاً ؛ فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً .

وعدم العالم ليس شيئاً - وفي نسخة بدون عبارة «بشيء» حتى ... ليس شيئاً - موجوداً ، حتى يقال : هو الذي فعله الفاعل ، وأوجهه الموجد .

ولإشكال هنا ، زعموا افتراق المتكلمين - وفي نسخة «افترق المتكلمون» - في الفصوى عن هذا ، أربع فرق . وكل فرقة أقدمت مجالاً .

[٥٣] - قلت : أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون خصوصهم في هذا القول ، بجواز عدم العالم ، أن يكون القديم ، وهو المحدث ، يلزم عنه فعل حادث ، وهو الإعدام ، كما ألزموهم في المحدث . فقدم - وفي نسخة «قديم» - القول فيه ، عند القول في حدوث - وفي نسخة «حدث» - العالم .

وذلك أن الشكوك الواقعة في ذلك . في الإحداث - وفي نسخة «في ذلك الإحداث» . وفي نسخة بدون «في الإحداث» - هي بعينها الواقعة في الإعدام ، فلا معنى لإعادة القول في ذلك .

* * *

[٥٣] - قال أبو حامد (١) :

الدليل (٢) الثاني

لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا :

العالم - وفي نسخة «إن العالم» - لا تتعلم جواهره (٣) - وفي نسخة «جواهره» - ؛ لأنه لا يعقل سبب لذلك - وفي نسخة «سبب معدم له» وفي أخرى «سبب مقدم لها» -

وما لم يكن متعلماً ثم انعدم - وفي نسخة «ثم إن عدم» - فلا بد أن - وفي نسخة «وأن» - يكون لسبب - وفي نسخة «سبب» -

وذلك السبب لا يخلو :

إما أن يكون إرادة - وفي نسخة «إرادة» - القديم ، وهو محال ؛ لأنه إذا لم يكن مريداً لعلمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي - وفي نسخة «ويؤدي» - إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال .

والمراد يتغير من العلم إلى الوجود .
ثم من الوجود إلى العلم .

وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العلم .
وتزيد - وفي نسخة «وتزيد» - ههنا إشكالا - وفي نسخة «إشكال» - آخر ، أقوى من هذا - وفي نسخة «ذلك» - وهو أن :

المراد فعل المريد 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 بقي 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 يفنى .

إلا أنه لما كان في الإعدام أبين ، لم يقدر المتكلمون أن يفصلوا عن خصوصهم .

وذلك أنه ظاهر أنه يلزم - وفي نسخة « يلزمهم » - قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدماً ؛ وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم - وفي نسخة بدون كلمة « العدم » - المحض ، فقد فعل عدماً محضاً على القصد الأول ، بخلاف ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة .

وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل ، أمراً تابعاً ، وهذا بعينه 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 بإبطال - وفي نسخة « بحال » - العدم ، وإنما يتعلق بالإيجاد ، فلزم عند ذلك بطلان العدم .

لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم .

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 الأقاويل 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 غير إخراج ما هو بالقوة - إلى أن - وفي نسخة « إلا أن » - يصبره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بوجود - وفي نسخة « بوجود » - في الطرفين .

أما في الإيجاد - وفي نسخة « الاتحاد » - فينتقله من الوجود بالقوة ، إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه .

وأما في الإعدام ، فينتقله من الوجود بالفعل - وفي نسخة « من الموجود بالفعل » وفي أخرى « الموجود من الفعل » - إلى الوجود - وفي نسخة « الموجود » - بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه .

وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو ؛ فإنه يلزمه هذا الشك ، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً ، أعني في الإيجاد والإعدام .

نسخة بدون كلمة « لو » - يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الذي بالقوة ، إلى الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الذي بالفعل .

وفي الإعدام عكس هذا ، وهو تغيره من الفعل إلى القوة . ومن هنا يظهر .

أن الإمكان 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 الأشعرية ، 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 يفرقان في هذا المعنى .

ثم ذكر جواب : الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الإعدام

[٥٤] - فقال :

أما المعتزلة فإفهم قالوا : فعله الصادر منه - وفي نسخة « عنه » - موجود ، وهو الفناء بخلافه - وفي نسخة « وخالقه » - لا في عمل .

فينعدم كل العالم دفعة واحدة .

وينعدم الفناء الخلق - وفي نسخة « المطلق » وفي أخرى بدنهما - بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل - وفي نسخة « تسلسل » - إلى غير نهاية .

ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك - وفي نسخة « هذا الشك » -

قال :

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 .

فأما إذا كان موجوداً بالفعل ، فليس يتعلق به فعل الفاعل .

ولا - وفي نسخة « وأما » - إذا كان عدماً .

فقد بقي 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 ، فيقلب عينه إلى الوجود .

فمن فهم 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 - وفي نسخة بدون كلمة « مستحيل » -

في غاية الاستحالة ، في سائر 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

[٥٥] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة قال «أبو حامد» -

«الفرقة الثانية» - : الكرامية . حيث قالوا : إن فعله الإعدام .

والإعدام عبارة عن موجود - وفي نسخة «وجود» - يحدته في ذاته ، تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معلوماً .

وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدته في ذاته ، فيصير الموجود به موجوداً .

وهذا أيضاً فاسد ؛ إذ فيه كون القديم محل الحوادث - وفي نسخة «محللاً للحوادث» -

ثم خروج عن المقول ؛ إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدره . فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدره ، ووجود القدره ، وهو العالم ، لا يعقل .

وكذا الإعدام .

[٥٥] - قلت : - وفي نسخة «قال أبو حامد» وفي نسخة

يحذف العبارتين :- :

أما الكرامية ، فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء :

فاعل .

وفعل . وهو الذى يسمونه إيجاداً .

ومفعول - وفي نسخة «ومفعولا» - وهو الذى به تعلق - وفي

نسخة «يتعلق» - الفعل .

وكذلك يرون أن ههنا .

معدماً - وفي نسخة «معدوماً» وفي أخرى «عدماً» - .

وفعلاً يسمى إعداماً .

وشيثاً معدوماً .

وهذا - وفي نسخة «وهو» - فاسد من وجوه - وفي نسخة «وجهين» - : أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولاً - وفي نسخة «معلولاً» - حتى يقدر خلقه .

ثم إن كان موجوداً ، فلم يعدم بنفسه من غير معلم ، ثم لم يعلم العالم ؟

فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه - وفي نسخة «منه» - فهو عال ؛ لأن الحال يلاقى المحلول - وفي نسخة «المحلول فيه» - فيجتمعان ولو في لحظة .

فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدّاً ، فلم يفته .

وإن خلقه ، لا في العالم ، ولا في محل ، فمن 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» - يعلم العالم كله .

لأنه - وفي نسخة «لأنها» - إذا لم يكن في محل ، كان نسبه - وفي نسخة «نسبتها» وفي أخرى «تشبهه» - إلى الكل على وثيرة واحدة - وفي نسخة بدون كلمة «واحدة» - .

(٥٤) ؛ قلت : هذا القول أسخف من أن يشتغل بالرد عليه ؛ لأن الفناء والعدم إسمان مترادفان . فإن لم يخلق عدماً ، لم يخلق فناء .

ولو قدرنا الفناء موجوداً ، لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضاً .

ووجود عرض - وفي نسخة «ووجد عرضاً» وفي أخرى «ووجوده عرضاً» - في غير محل مستحيل .

وأيضاً فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدماً ؟

وهذا كله شبيه ، بقول المرسمين ؛ وفي نسخة «المرسمين» .

وذلك أن الفاعل ، إذا لم يفعل ، ثم فعل ، من غير أن يتقصه 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 ، ويمر ذلك إلى غير نهاية . وقد تقدم ذلك :

[٥٦] - قال أبو حامد :

الفرقة الثالثة : الأشعرية ، إذ - وفي نسخة « إن » - قالوا :

أما - وفي نسخة « إن » - الأعراس ، فإنها تفنى بأنفسها ؛ ولا يتصور بقاؤها ؛ إذ - وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى « وإذ » - لو - وفي نسخة « لا » - تصور بقاؤها ، لم يتصور - وفي نسخة « لا تصور » - فناؤها ، لهذا المعنى . وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ؛ فإذا لم يخلق الله تعالى - وفي نسخة بزادة « ط » - البقاء ، انعدم الجوهر - وفي نسخة « انعدم الجواهر » وفي أخرى « انعدم » فقط - لعدم البقاء - وفي نسخة « المبقى » - وهو أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - فاسد^(١) ؛ لما فيه من منازرة المحسوس في أن السواد لا يبقى ، والبياض كذلك .

وأنه - وفي نسخة « فإنه » - متجدد الوجود - وفي نسخة بإضافة « في كل حالة » -

والمعل يتبو عن هذا ، كما يتبو عن قول القائل :

(١) النزالي ينشد الأشعرية فيما لم يرم فيه مصيبين ، فليس إذن مقلداً لهم .

ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات 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 .
وحدوث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محلها - وفي نسخة « حدوثاً » - .

ولما الحوادث التي توجب تغير المحل ، الحوادث التي تغير ذات المحل . مثل تغير الشيء من البياض إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - السواد .

ولكن قولهم : إن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ ، وإنما هي لإضافة موجودة بين الفاعل والمفعول .

إذا نسبت إلى الفاعل - وفي نسخة « المفعول » - سميت فعلاً .

وإذا نسبت إلى المفعول - وفي نسخة « الفاعل » - سميت انفعلاً .

لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم أن - وفي نسخة « إلا أن » وفي أخرى « ولا أن » وفي رابعة « أن لا » - يكون القديم 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 .

نسخة « وكذلك » - ما كان موجوداً محضاً لم يتصور عليه - وفي نسخة « فيه » - فناء .

وذلك لأنه إن كان وجوده يقتضى عدمه ، فسيكون - وفي نسخة « فيكون » - موجوداً معدوماً في آن واحد ، وذلك مستحيل .

وأيضاً فإن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها ، فهل عدما انتقالها من جهة ما هي موجودة ؟ أو معدومة ؟
وحال أن يكون لما ذلك من جهة أنها معدومة .

فقد تبقى أن يكون البقاء لها ، من جهة ما هي موجودة - وفي نسخة « موجود » - .

فإذن كل - وفي نسخة « فإذن كان » - موجود - وفي نسخة « وجود » - يلزم أن يكون باقياً من جهة ما هو موجود .

والعدم أمر طارئ عليه .

فما الحاجة ، ليت شعري ؟ ! أن - وفي نسخة « هل » - تبقى الموجودات بقاء ؟

وهذا كله شبيه - وفي نسخة « تشبيه » - بالفساد - وفي نسخة « والفساد » - الذى يكون في العقل .

ونخل عن هذه - وفي نسخة « هذا » - الفرقة .

فاستحالة قولهم أين من أن يحتاج إلى معاندة - وفي نسخة « المعاندة » - .

إن الجسم متجدد الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « والعقل ينمو ... متجدد الوجود » - في كل حالة .

والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان في اليوم - وفي نسخة « في يوم » وفي أخرى « في يومنا هذا » - هو الشعر الذى كان بالأمس ، لا مثله ، يقتضى أيضاً بذلك - وفي نسخة « به » وفي أخرى « كذلك » - في سواد الشعر .

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقى إذا بقى بقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى بقاء . وذلك البقاء - وفي نسخة « والبقاء » - يكون باقياً بقاء - وفي نسخة بدون عبارة « بقاء » - فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل - وفي نسخة « فيتسلسل » وفي أخرى « فيسلسل 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 .

أعنى أن الموجودات في سيلان دائم ، وتكاد لا تنتهى المحالات التى تلزمه .

وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه ، فيفنى الوجود بفناؤه ؟ فإنه إن كان يفنى بنفسه ، فسيجد - وفي نسخة « فيوجد » - بنفسه .

وإن كان ذلك كذلك ، لزم أن يكون الشيء الذى 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 لشيء - وفي نسخة « بشيء » - من جهة واحدة - ولذلك - وفي

فاللادة الأولى - وفي نسخة بدون كلمة « الأولى » - وهي الهيولى ، باقية في الهواء . وهي المادة التي كانت لصوره - وفي نسخة « بصورة » - الماء .

وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ، وليست صورة الهوائية .

وإذا أصاب الهواء برد ، كثف وانقلب ماء ، لا أن مادة تجددت - وفي نسخة « تجردت » وفي أخرى « تحدث » - بل المادة - وفي نسخة « المواد » - مشتركة بين العناصر ، وإنما يتبدل عليها صورها .

[٥٧] - قلت : أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، وأن وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء 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 الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطاً في وجود أنفسها .

ومحال أن يكون الشيء شرطاً في وجود نفسه (١) .

وأيضاً فكيف تكون شرطاً - وفي نسخة بدون عبارة « وأيضاً فكيف تكون شرطاً » - وهي لا تبقى زمانين ؟

وذلك أن الآن الذي - وفي نسخة بدون كلمة « الذي » - يكون نهاية لعدم - وفي نسخة « العلم » - الموجود - وفي نسخة « وموجود » - منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - ومبدأ لوجود - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « الموجود » - الجزء الموجود منها ،

(١) أي لأن هذا يؤدي إلى الدور الباطل . هذا وينبغي أن يلاحظ أن التصيم في قوله (الشيء) غير سديد ؛ لأن الواجب لا يمتنع أن يكون شرطاً في وجود نفسه . وقد حقت هذا في مقدمة منطق الإشارات ، طبع دار المعارف ، فارجع إليه إن شئت .

[٥٧] - قال أبو حامد :

الفرقة الرابعة : - وفي نسخة « الفرقة الرابعة : قال أبو حامد » وفي أخرى « والفرقة ... » - طائفة - وفي نسخة بزيادة « أخرى » - من الأشعرية ، قالوا : إن الأعراض تفتي بأنفسها .

وأما الجواهر فإنها تفتي - وفي نسخة « تبقى » - بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكنوا ، ولا ابتهاجاً ولا افتراقاً ؛ فيستحيل أن يبقى جسم ليس بتحريك ولا ساكن - وفي نسخة « ليس يساكن ولا متحرك » - فيعدم .

* * *

وكان فوقى الأشعرية مالوا - وفي نسخة « مالا » وفي أخرى « قالوا » - إلى أن الإعدام ليس بفعل ، إنما - وفي نسخة « وإنما » - هو كف عن الفعل .
تسماً لم يقولوا - وفي نسخة « يقال » - كون العدم فعلاً .

* * *

قالت الفلاسفة : وإذا بطلت هذه الطرق - وفي نسخة « كلها » - لم يبق وجه للقول بجواز إعدام - وفي نسخة « عدم » - العالم .

هذا لو - وفي نسخة « ولو » - قيل بأن - وفي نسخة بزيادة كلمة « هذا » - العالم حادث ؛ فإنهم - وفي نسخة « فإنه » - مع تسليم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطرق تقرب - وفي نسخة « بطريق يقرب » - مما ذكرنا - وفي نسخة « ذكرناه » -

وبالجملة : فعدمهم - وفي نسخة « عندهم » - أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - كل قائم بنفسه ، لا في عمل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديماً ، أو حادثاً .

وإذا - وفي نسخة « فإذا » - قيل لم : فإذا - وفي نسخة « مهما » - أغل النار تحت الماء - وفي نسخة « الماء على النار » - انعدم الماء .

قالوا : لم يعدم ، ولكن انقلب بخاراً - وفي نسخة بدون كلمة « بخاراً » - ثم ماء .

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 والتفاسد في النفس ، لا معنى له - وفي نسخة « فلا معنى له » - .

[٥٨] - قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة :

والجواب : أن ما ذكرتموه - وفي نسخة « ذكروه » - من الأقسام ، وإن أمكن أن نذب - وفي نسخة « نذب » - عن كل واحد ، ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتهال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكننا لا نظول به ، وتقتصر - وفي نسخة « وتقتصر » - على قسم واحد ، ونقول - وفي نسخة « فنقول » - :
بم تتكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى القادر .

فإذا أراد الله ، أوجد - وفي نسخة بدون عبارة « فإذا أراد الله أوجد » -

وإذا أراد الله أعدم .

وهو - وفي نسخة « وهذا » - معنى كونه تعالى قادراً على الكمال .

وهو في جملة ذلك - وفي نسخة « حكمه ذلك » - لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل .

وأما قولكم : إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل ، فإلنا الصادر منه ؟
قلنا : الصادر منه ما تجدد ، وهو العلم ؛ إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العلم ، فهو الصادر عنه . ؟

فإن قلتم : إنه ليس بشيء ، فكيف صدر - وفي نسخة « تجدد » - عنه - وفي نسخة « منه » - ؟

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف - وفي نسخة بدون عبارة « صدر عنه ... فكيف » - وقع ؟ .

قد كان يجب أن يفسد في ذلك الآن ، الجوهر ؛ فإن ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعلوم ، ولا شيء من الجزء الموجود .

وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعلوم ، لما كان - وفي نسخة « كانت » - نهاية له .

وكذلك ، لو كان فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - جزء من الشيء الموجود .

وبالحملة : أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد ؛ فإن الذي يبقى زمانين أحمرى 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 » - بالنوع ، شرطاً في بقاء ما هو باق بالشخص ؟

هذا كله هذيان .

وينبغي أن يعلم أن من ليس يضع هيولى للشيء - وفي نسخة يحذف عبارة « للشيء » - الكائن - وفي نسخة « الكائن الفاسد » وفي أخرى « الكائن الفاسد أنه » وفي رابعة « الكائن أنه » - يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً ، فلا يمكن فيه عدم ؛ لأن البسيط لا يتغير ولا يتقلب جوهره إلى جوهر آخر - وفي نسخة « جوهر شيء آخر » - ولذلك يقول : أبقراط :

لو كان الإنسان من شيء واحد ، لما كان يألم بدنه - وفي نسخة « بداته » - أي لما كان يفسد ويتغير .

وإنما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانياً :
 وذلك بنقله - وفي نسخة « ينقل » - المفعول من الوجود الذي
 بالفعل إلى وجود آخر ، فيلحق عن هذا الفعل العدم . مثل تغير
 النار إلى الهواء ، فإنه يلحق ذلك عدم النار ،
 وهكذا هو الأمر عند الفلاسفة ، في الوجود العدم .

[٥٩] - قال أبو حامد :

وما الفرق بينكم - وفي نسخة « بينهم » - وبين من ينكر طريان العدم أصلاً ،
 على الأعراض والصور ، ويقول :

العدم لبس بشي .

كيف يطرأ ؟ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ؟

ولا شك - وفي نسخة « شك » - في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - أن
 العدم يتصور طريانه على الأعراض - وفي نسخة بزيادة « والصور » -

فالموصوف - وفي نسخة « والموصوف » - بالطريان مفعول وقوعه ، سمي - وفي
 نسخة « يسمى » - شيئاً أو لم يسم - وفي نسخة « يسمى » -

فإضافة - وفي نسخة « وإضافة » - ذلك الواقع المفعول إلى قدرة القادر أيضاً
 مفعول .

[٥٩] - قلت : طريان العدم - وفي نسخة « القدم » - على
 هذه الصفة صحيح ، وهو الذي ترضعه الفلاسفة ؛ لأنه صادر عن
 الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض .

وليس يلزم من كونه صادراً ، أو معقولاً - وفي نسخة
 « ومعقولاً » - أن يكون بالذات وأولاً .

وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع مضاف إلى قدرته - وفي نسخة بدون
 عبارة « إلا أن ما وقع منه مضاف إلى قدرته » -

فإذا عطل وقوعه ، لم لا تعطل - وفي نسخة « فكيف لا يعقل ؟ » - إضافته
 إلى القدرة ؟

* * *

[٥٨] - قلت : هذا كله قول سفسطائي خبيث ؛ فإن الفلاسفة
 لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد الفساد له ، لكن لا بأن
 الفساد له تعلق - وفي نسخة « يتعلق » - فعله بعدمه ، بما هو
 عدم .

وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل ، إلى الوجود
 الذي بالقوة ، فيتبعه وقوع العدم وحدونه .

فعلی هذه الجهة ينسب العدم إلى الفاعل .

وليس يلزم من وقوع العدم أثر فعل الفاعل في الموجود ، أن
 يكون الفاعل فاعلاً له أولاً وبالذات .

فهو لما سلم له في هذا - وفي نسخة « ذلك » - القول أنه يقع
 العدم ولا بد ، أثر فعل المفسد في الفاسد ، ألزم - وفي نسخة
 « لزوم » - أن يقع العدم بالذات وأولاً ، من فعله ، وذلك لا يمكن ،
 فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ، بما هو عدم ، أعني أولاً
 وبالذات .

وكذلك - وفي نسخة « ولذلك » - لو كانت الموجودت
 المحسوسة بسيطة ، لما تكونت ولا فسدت ، إلا لو تعلق فعل الفاعل
 أولاً وبالذات بالعدم .

[٦٠] - قلت: هذا جواب عن الفلاسفة فاسد؛ لأن الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طار، وواقع عن الفاعل لكن لا بالتقصيد الأول، كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض. بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعلوم وحدوث الصورة التي هي ضد؛ ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول معاندة صحيحة.

[٦١] - قال أبو حامد:

وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أن طريان البياض هل يتضمن - وفي نسخة «تضمن» - عدم السواد، أم لا؟

فإن قالوا: لا. فقد كابر والمقول - وفي نسخة «المقول» -

وإن قالوا: نعم. فالتضمن عين - وفي نسخة «غير» - المتضمن، أم غيره - وفي نسخة «عينه» -؟

فإن قالوا: هو - وفي نسخة بدون كلمة «هو» - عينه، كان متناقضاً؛ 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 متضمناً اعتراف بكونه معقولاً.

وإن قالوا: نعم. فذلك المتضمن المعقول، وهو عدم السواد، قديم أو حادث؟

فإن - وفي نسخة «وإن» - قالوا: قديم. فهو محال.

والفروق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم، أن الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلاً. وإنما ينكرون وقوعه أولاً وبالذات، عن الفاعل؛ فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة 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 يندعم إلى لا - وفي نسخة «إلى ما لا» - موجود أصلاً.

[٦٠] - قال أبو حامد:

فإن قيل: هذا إنما - وفي نسخة بدون كلمة «هذا» وفي أخرى بدون عبارة «هذا إنما» - يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده.

فيقال له: ما الذي طرأ؟

وعندنا لا يندعم الشيء الموجود.

وإنما نغني - وفي نسخة «معنى» - بانعدام - وفي نسخة «انعدام» - الأعراض طريان أصدادها التي هي موجودات. لا طريان العدم المحر الذي ليس بشيء؛ فإن ما - وفي نسخة «الذي» - ليس بشيء، كيف يوصف بالطريان؟

فإذا بياض الشعر، فالطارئ هو البياض فقط - وفي نسخة «فقد» - وهو موجود. ولا يقال - وفي نسخة «تقول» - الطارئ عدم السواد - وفي نسخة

«السواد» وفي أخرى «الضد» -

وواحد بالعرض ، وهو :

العلم .

لأنه شرط في حدوث الحادث ، أعني أن يتقدمه .

فإذا وجد الحادث ارتفع العلم .

وإذا فسد وقع العلم .

[٦٢] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

الوجه الثاني (١) : من الاعتراض - وفي نسخة بدون عبارة « من الاعتراض » - :

أن من الأغراض - وفي نسخة بدون عبارة « من الأغراض » - ما ينعدم عندهم ، لا يضلده - وفي نسخة « بغيره » - ؛ فإن الحركة لا ضلدها .

وإنما التقابل بينها - وفي نسخة « بينهما » - وبين السكون عندهم ، تقابل الملكة والعدم ، أى - وفي نسخة « أعني » - تقابل الوجود والعدم - وفي نسخة بدون عبارة « أى تقابل الوجود والعدم » - لا تقابل وجود لوجود - وفي نسخة بدون عبارة « لا تقابل وجود لوجود » -

ومعنى السكون - وفي نسخة « التكون » - عدم الحركة ؛ فإذا عمدت الحركة لم يطرأ سكون ، هو ضلده - وفي نسخة « ضد » - بل هو عدم محض .

وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال ، كإنتطاع - وفي نسخة « كما أن إنتطاع » - أشياح الخمسوات في الرطوبة الجليدية من العين . بل إنتطاع صور المقولات في النفس ؛ فإنها ترجع إلى استفتاح - وفي نسخة « استنتاج » - وجود من غير زوال ضلده .

وإذا عدم - وفي نسخة « عدمت » - كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضلده .

(١) قد سبق الوجه الأول من ٢٤٥ .

وإن قالوا : حادث . فالموصوف بالحدوث ، كيف لا يكون معقولا ؟

وإن قالوا : لا قديم ، ولا حادث ، فهو محال ؛ لأنه - وفي نسخة « فإنه » - وفي أخرى « لأن » -

قبل طريان اليياض ، لو قيل : السواد معدوم ، لكان - وفي نسخة « كان » - كذبيبا .

وبعده إذا قيل : إنه معدوم ، كان صادقا - وفي نسخة « صادقا » -

فهو طارٍ لا محالة .

فهذا الطارئ معقول ، فيجب - وفي نسخة « فيجوز » - أن ينسب - وفي نسخة « يكون منسوبا » - إلى قادر - وفي نسخة « القادر » - وفي أخرى « قدرة قادر » - وفي رابعة « قدرة القادر » -

[٦١] ؛ قلت : هو - وفي نسخة « هذا » - طارٍ معقول ، وينسب إلى قادر ، ولكن بالعرض لا بالذات ؛ لأنه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم - وفي نسخة « بالعدم » - المطلق .

ولا بعدم شيء ما ؛ لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولاً وبذاته - وفي نسخة « وبالذات » - أى يقرب عين الوجود إلى عين العدم

وكل من - وفي نسخة « ما » - لا يضع مادة ، فلا يتفك عن هذا الشكل . أعني أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم . أولاً وبالذات .

وهذا كله بين فلا معنى للإكثار فيه ، ولهذا قالت الحكماء :

إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة ، اثنان بالذات ، وهما :

المادة . والصوره .

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 .

فالزم 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] لا [تهافت الفلاسفة] .

وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب - وفي نسخة بدون كلمة « كتاب » - التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل .

(١) ما معنى إمكان العالم إذن ؟ وليس لإمكان معنى إلا قابلية الوجود والعلم ، وليس المحكوم

بإمكانه هو صور العالم ومظاهره ، وإنما هو العالم ذاته ؛ صورة ومظاهره ، وعمل هذه الصور والمظاهر وهو المادة انظر ما سبق في تفسير الإمكان .

فزولها عبارة عن عدم محض قد طرأ ، ففعل وقوع عدم - وفي نسخة بدون كلمة « العلم » - الطارئ .

وما عقل وقوعه بنفسه ، وإن لم يكن - وفي نسخة بدون كلمة « يكن » - شيئاً ، عقل أن ينسب إلى قدرة - وفي نسخة « بقدرة » - القادر .

فبين بهذا أنه مهما - وفي نسخة « متى وهما » - تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفرق الحال بين أن يكون الواقع الحادث - وفي نسخة بدون كلمة « الحادث » - عدماً أو وجوداً .

[٦٢] - قلت : بل يفرق أشد الافتراق ؛ إذا وضع العلم صادراً عن الفاعل ، كصدور الوجود عنه .

وأما إذا وضع الوجود - وفي نسخة بزيارة « صادراً عنه » - أولاً .

والعلم ثانياً .

أى وضع حادثاً عن الفاعل ، بتوسط ضرب من الوجود عنه ، وهو تصيره - وفي نسخة « تصير » - الوجود الذي بالفعل إلى القوة ، بإبطال - وفي نسخة « بإبطال » - الفعل الذي هو الملكة في الحل .

فهو - وفي نسخة « وهو » - صحيح ، ولا يمنع عند - وفي نسخة بدون كلمة « عند » - الفلاسفة من هذه الجهة أن يعلم العالم ، بأن ينتقل - وفي نسخة « ينقل » - إلى صورة أخرى ؛ لأن العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض .

ولما الذي يمنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود

- أوصح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب .
 وذلك أما نشاهد 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 تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع .
 والصنف الثاني - وفي نسخة « والثاني » - أشياء لها أن تفعل
 الشيء في وقت ، وتفعل ضده في وقت آخر .
 وهذه هي التي تسميها - وفي نسخة بدون عبارة « تسميها » -
 مريدة ومختارة .
 وهذه إنما تفعل عن علم وروية - وفي نسخة « وروية » - .
 والفاعل الأول سبحانه منزّه عن الوصف بأحد هذين الفعلين
 على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة .
 وذلك أن المختار والمريد ، هو الذي ينقصه المراد .
 والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده ^(١) .

(١) تبرير لنفي الإرادة عن الله ، من وجهة نظر الفلاسفة ، وهو كلام - فيما يبدو - غير صحيح ؛ لأنه يمكن أن يقال من وجهة نظر التكميلين :
 إن اقتضاء ذات الله العالم - بناء على مذهبكم - يلزمه أن يقال : إن المقتضى ينقصه المقتضى ،
 والملزوم ينقصه اللازم ، ولو لم يكن ينقصه لا اقتضاء واسطرته .
 فإن قيل : قد اقتضاء واسطرته ، لا لصالح لنفسه وإنما لصالح غيره .
 أمكن أن يقال : وهل رعاية صالح الغير أكل به ؟ أم ليست بأكل ؟
 فإن قيل : ليست بأكل ، فقد كابر .
 وأن قيل : أكل به ، فقد لزومه مثل ما ألزم التكميلين .

وكذلك يقال في المختار والاختيار :
 فإذا قال الفلاسفة : المختار هو الذي يختار أحد الأنفيلين لنفسه .
 أمكن أن يقال لهم : إن المقتضى والمستلزم إنما يقتضى ما تكل به نفسه ، ولو لم يكن اللازم
 والمقتضى ضروريين ، لما استلزماه واقتضاهما ، فهما أفضل له ، وأولى به من غيرها ، ومن عندهما .

[٦٣] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

المسألة الثالثة *

في
 بيان تليّسهم
 بقولهم ^(١) :
 إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه ^(٢)
 وأن العالم صنعه ^(٣) وفعله

وبيان

أن ذلك مجاز عديم وليس بحقيقة

إلى قوله : والعالم مركب من مختلفات فكيف - وفي نسخة « فكيف لا » -
 يصلر 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 ، عالماً ، لما - وفي نسخة « بما » -
 يريده ، حتى يكون فاعلاً لما يريده] .

فكلام غير معروف بنفسه ، وحده غير معترف به - وفي
 نسخة « معروف به » وفي أخرى « معوق » - في فاعل العالم .

إلا لو قام عليه برهان .

(*) وفي نسخة « الزايمه » .
 (١) وفي نسخة « بقوله » .
 (٢) وفي نسخة بدون عبارة « وصانعه » .
 (٣) وفي نسخة « صنعه » .

والفلاسفة لا يعرفون باطراد هذا الحد - وفي نسخة بزيادة « له » - فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول ، أن ينفوا عنه الفعل .

هذا بين بنفسه .

وقائل هذا ، هو الملبس لا الفلاسفة ؛ 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 » - أصلاً .

ولا فرق .

بين من يقول : إن الله تعالى مرید بإرادة لا تشبهه - وفي نسخة « تشبيهه » - 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 » - :

ولنحقق كل - وفي نسخة « وجه كل » - واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خيالهم في دفعه :

والخيار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه . والله لا يعوزه حالة فاضلة .

والمريد هو الذي إذا حصل المراد ، كفت إرادته .

وبالجملة فالإرادة - وفي نسخة « إرادته » - هي انفعال وتغير ^(١) ، والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير .

وكذلك هو أكثر تزيهاً عن الفعل الطبيعي ؛ لأن فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره ، وليس ضرورياً - وفي نسخة « بضروري » - في جوهر المرید ، ولكنه من تنمته .

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 صار الله فاعلاً - وفي نسخة بزيادة « مریداً » - ليس بيناً في هذا الموضع - وفي نسخة « هذه المواضع » - إذ كان لا نظير - وفي نسخة « تغير » - لإرادته في الشاهد .

فكيف يقال : إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية - وفي نسخة « روية » - واختيار ، ويجعل هذا الحد له مطرداً في الشاهد والغائب .

وأن الفاعل هو الذى يخرج غيره :
 من القوة إلى الفعل .
 ومن العدم إلى الوجود .
 وأن هذا الإخراج ، ربما .
 كان عن روية - وفي نسخة « روية » - واختيار .
 وربما كان بالطبع .
 وأنهم ليس يسمون الشخص ، بفعله لظله ، فاعلا ؛ إلا مجازاً ؛ لأنه غير منفصل عنه .
 والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق .
 وهم يعتقدون أن البارئ سبحانه منفصل عن العالم .
 فليس هو عندهم من هذا الجنس .
 ولا هو أيضاً فاعل ، بمعنى الفاعل الذى فى الشاهد ، لادو الاختيار ، ولا غير ذى - 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 فى الفاعلات المشاهدة .
 فلا يلزمهم شئ من هذا الاعتراض ؛ وذلك أنهم يرون :
 أن فعله صادر عن علم .
 ومن غير ضرورة داعية إليه ، لا من ذاته ، ولا لشيء من خارج ؛ بل لمكان فضله وجوده .
 وهو ضرورة مريد مختار ، فى أعلى مراتب المرئيين المختارين ؛
 إذ لا يلحقه النقص الذى يلحق المرئيد فى الشاهد .

أما الأول

فقول : الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل ، على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد .
 وعندكم - وفي نسخة « وعندكم » - أن العالم من الله تعالى ، كالمعلوم من العلة ، يلزم - وفي نسخة « لزوم » - 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 فى الأسباب الفاعلة إلا من فعل - وفي نسخة « يفعل » - بروية - وفي نسخة « بروية » - واختيار .

فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد فى الأسباب الفاعلة .
 والثانى : أن الجهة التى بها يرون أن العالم صادر عن الله تعالى ، هى مثل لزوم الظل للشخص ، والفضياء للشمس ، والهوى إلى أسفل ، للحجر .

وهذا ليس يسمى فعلا ؛ لأن الفعل غير منفصل من الفاعل .
 قلت : وهذا كله كذب .
 وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة :
 الفاعل . والمادة . والصورة . والغاية .

ومتى قدر ، قوى .
وكلاهما بغاية الحكمة .

فقد وجد يفعل ما يشاء - وفي نسخة « شاء » - كما يشاء - وفي نسخة « شاء » - من لا شيء^(١١) .

ولأنما يتعجب من هذا النقص الذى فىنا] .

وقال :

[كل ما فى هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التى فيه من الله تعالى .

ولولا تلك القوة التى 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 فى تركيبها ، مثل وجود المادة مع الصورة .

وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد فى 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 التى وجودها فى التركيب ، فهو علة وجودها ولا بد .

(١١) هذا واضح فى إمكان خلق الشيء من لا شيء . لكن انظر ما سبق لابن رشد فى هذا الصدد .

وهذا هو نص - وفي نسخة « وهذا كله نص » - كلام الحكيم^(١١) إمام القوم ، فى بعض مقالاته المكتوبة فى علم ما بعد الطبيعة :

[إن قوماً قالوا : كيف أبدع الله العالم لا من شيء ؟ وفعله - وفي نسخة « وجعله » - شيئاً لا من شيء ؟

قلنا : فى جواب ذلك إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته ، كنعو قدرته ، وقدرته - وفي نسخة « وإرادته » وفي أخرى « وقدره » - كنعو إرادته .

وإرادته كنعو حكمته .

أو تكون القوة أضعف من القدرة .

والقدرة أضعف من الإرادة .

وإرادة أضعف من الحكمة .

فإن كانت بعض هذه القوى ، أضعف من بعض ، فالعلة الأولى لا محالة ليس بينها وبيننا - وفي نسخة « بيننا وبينها » - وفى أخرى « بينهما وبيننا » - فرق .

وقد لزمها النقص كما لزمنا . وهذا قبيح جداً .

أو يكون كل واحد من هذه القوى فى غاية التمام .

متى أراد ، قدر .

(١١) ابن رشد لا ينصب نفسه مدافعاً عن ابن سينا والفارابى وحدهما ، وإنما هو يرى أن النزاع قد هاجم بين من هاجم ، أرسطو ، بل إن النزاع بين هاجم الفارابى وابن سينا قد هاجمهما باعتبارهما منطلقين لأرسطو .

وأرسطو أغلى على ابن رشد من الفارابى وابن سينا ، وذلك حين يخلف الفارابى أو ابن سينا مع أرسطو ، نجد ابن رشد يناصر النزاع على الفارابى ، أو ابن سينا ، لا سيما فى النزاع ، ولكن لأن وجهة نظره فى هذه الحال تلتقى مع أرسطو الذى هو أحب مخلوق إليه فى عالم الفلسفة .

إلا أن يطلق - وفي نسخة « ينطلق » - عليه حقيقة الفاعل ، وهو المخرج من القوة إلى الفعل .

وأما الجواب الثاني : وهو أن اسم الفاعل كالجنس .

لما - وفي نسخة « لا » - يفعل بالاختيار والروية .

ولما - وفي نسخة « ولا » - يفعل بالطبع .

فهو كلام صحيح ، ويدل عليه ما حددنا به - وفي نسخة

« مأخذه » - اسم الفاعل .

لكن هذا الكلام يوهم أن الفلاسفة لا يرون أنه مريد .

وهذه القسمة - وفي نسخة « التسمية » وفي أخرى « المقدمة » -

غير معروفة بنفسها .

أعني أن كل موجود :

إما أن يكون واجب الوجود بذاته .

أوموجوداً بغيره .

[٦٦] - قال أبو حامد : راداً - وفي نسخة « رداً » - على الفلاسفة

قلنا : هذه التسمية فاسدة : فلأنا ليس - وفي نسخة « فاسدة ولا » وفي أخرى

« فاسدة فلا » - وفي رابعة « فلأنا » - نسى - وفي نسخة « يجوز أن نسى » وفي

أخرى « فلأنا » -

كل سبب بأي وجه كان ، فاعلا .

ولا كل مسبب ، مفعولا .

ولو كان كذلك - وفي نسخة « ذلك » - لما صح أن يقال :

إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » -

وكل من هو علة وجود شيء ما ، فهو فاعل له .

هكذا ينبغي أن يفهم الأمر على مذهب القوم ، إن صح عند الناظر مذهبهم .

[٦٥] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فلأن قيل : كل موجود ليس بواجب - وفي نسخة « واجب » - الوجود بذاته ،

بل هو موجود بغيره .

فلأنا نسى ذلك - وفي نسخة « إنما ذلك » وفي أخرى « وإنما يسمى ذلك »

الشيء - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى بدونها - مفعولا .

ونسى سببه فاعلاً .

ولا نبالي كان السبب فاعلاً بالطبع .

أو بالإرادة - وفي نسخة بدون عبارة « أو بالإرادة » -

كما أنكم لا تبالون : أنه كان فاعلاً بآله ، أو بغير آله .

إلى قوله : كقولنا : فعل وما - وفي نسخة « فعل ما » - فعل .

[٦٥] - قلت : حاصل هذا الكلام - وفي نسخة بزيادة « له » -

جوابان :

أحدهما : 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 وجب وجوده ، فاعلاً .

وأيضاً فلا يشك أحد أن في أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً من المتغذى .

وبالجملة : تدبير بدن - وفي نسخة « تدبرون » - الحيوان تدبيراً ، لو توهمناه مرتفعاً لهلك الحيوان ، كما يقول جالينوس .
وهذا التدبير نسميه حياً .

ويعلم هذه القوى فيه ، يسمى - وفي نسخة « شئى » - ميتاً .

[٢٧] - ثم قال :

فإن سمى الجماد فاعلاً ، فبالاستعارة - وفي نسخة « فاستعارة » - 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 « فإنه » - مريد - وفي نسخة « يريد » - .

وأما إذا أريد به أنه يخرج غيره من القوة إلى الفعل ، فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام .

الجماد ، 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 فاعلاً ، فحق .

وأما احتجاجه على ذلك بأن الجماد لا يسمى فاعلاً ، فكذب ؛ 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 » - الجمادات - وفي نسخة « الموجودات » وفي أخرى « الموجودات » وفي رابعة « الموجودات الجمادات » - الحادثة إيجادات - وفي نسخة بدون عبارة « الحادثة إيجادات » - تخرج أمثالها من القوة إلى الفعل .

مثل النار التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - تقلب - وفي نسخة « تغلب » - كل رطب ويابس ، ناراً أخرى مثلها ؛ وذلك بأن تخرجها عن الشيء الذى 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 « فاعلاً » - فيه ، مثلها .

وهم يجحدون - وفي نسخة « يجدون » وفي أخرى « يجوزون » - أن تكون النار فاعلة وستأتى هذه المسألة .

وأما قسمة الفعل — وفي نسخة « العلم » — فليس يتضمن العلم ؛
 إذ قد يخرج من العلم إلى الوجود غيره ، من لا علم له .
 وهذا بين ، ولذلك قال العلماء ، في قوله تعالى :
 (جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) .
 إنه استعارة — وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك . . . استعارة » — .

[٦٩] — ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل بالطبع ، ليس بنقض — وفي نسخة « نقص » —
 للأول ، فليس كذلك ؛ فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن — وفي نسخة
 « ولكنه » — لا يسبق إلى الفهم — وفي نسخة « الوهم » — التناقض — وفي نسخة
 « النقص » — ولا يشهد نفور الطبع عنه ؛ لأنه يبقى مجازاً .

فإنه لما أن كان سبباً بوجه ما ،
 والفاعل أيضاً سبب .

سمى فعلاً — وفي نسخة « فاعلاً » — مجازاً .

وإذا قيل — وفي نسخة « قال » — فعمل بالاختيار ، فهو تكرر على التحقيق ،
 كقوله : أراد ، وهو علم بما أَرَادَهُ — وفي نسخة « بالإرادة » —

(٦٩) — قلت : هذا كلام لا يشك أحد في خطئه ؛ فإن
 ما أخرج غيره من العلم 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 .

[٦٨] — ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل ، عام — وفي نسخة « علم » — وينقسم :
 إلى ما هو بالطبع .
 وإلى ما هو بالإرادة .
 غير مسلم .

وهو كقول القائل : قولنا : أراد — وفي نسخة « مرید » — عام — وينقسم :

إلى مرید — وفي نسخة « من يرید » — مع العلم بالمراد .
 وإلى من يرید ، ولا يعلم ما يرید .

وهو فاسد ؛ إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن
 الإرادة بالضرورة .

[٦٨] — قلت : أما قولكم : إن الفاعل ينقسم :

إلى مرید .

وإلى غير مرید .

فحق ؛ ويدل عليه حد الفاعل

وأما تشبيه إياه 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 » — فكأنت القسمة هدرًا .

فإنه لا جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً .
 والكلام في تحريك الرأس واليد مجازاً - وفي نسخة بدون كلمة « مجازاً » -
 إذ - وفي نسخة « حتى » - يقال : قال برأسه . أى نعم . ولم يستفتح أن
 يقال :
 قال بلسانه .
 ونظر بعينه .
 ويكون معناه نوع احتمال المجاز .
 فهذه - وفي نسخة « فهذا » - مزلة القدم - وفي نسخة بدونها ، وفي أخرى
 « الأقدام » -
 فليتبه - وفي نسخة « وليتبه » - لخل انخداع هؤلاء الأغبياء .

* * *

[٧٠] - قلت : هذه - وفي نسخة « هذا » - مزلة ، ممن ينسب
 إلى العلم - وفي نسخة « العلاء » - أن يأتي يمثل هذا التشبيه الباطل ،
 والعلّة الكاذبة ، في كون النفوس مستشعنة - وفي نسخة « متشعبة »
 وفي أخرى « متشعبة » - 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 ،
 وإنما يقول :

وقسمة الفاعل :
 إلى ما يفعل بطبعه .
 وإلى ما يفعل باختياره .
 ليس بقسمة اسم مشترك ، وإنما هي قسمة جنس .
 ولكان هذا ، كان قول القائل : الفاعل فاعلان :
 فاعل - وفي نسخة بدون كلمة « فاعل » - بالطبع .
 وفاعل بالإرادة .
 قسمة صحيحة ؛ إذ المخرج من القوة إلى الفعل غيره ، ينقسم
 إلى هذين القسمين .

* * *

[٧٠] - قال أبو حامد :
 إلا أنه لا تصور أن :
 يقال : فعل ، وهو مجاز
 ويقال : فعل ، وهو حقيقة .
 لم تنفر - وفي نسخة « يتنفر » - النفس عن قوله :
 فعل بالاختيار .
 وكان معناه : فعل فعلاً حقيقياً ، لا مجازاً .
 كقول القائل :
 تكلم بلسانه .
 ونظر - وفي نسخة « نظر » وفي أخرى « ونظره » - بعينه .

عليهم ، فيقولوا : - وفي نسخة « فيقولون » - بل قوله :

فعل بطبعه .

هو مثل قوله :

نظر بعينه .

وقوله :

فعل بإرادته .

محاز - وفي نسخة « محازاً » - سيما 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 شعري ، قيل : إن رسم الفاعل الحقيقي في الغائب - وفي نسخة « الغالب » - هو أن يكون عن علم وإرادة .

[٧١] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة .

فإن قيل : تسمية - وفي نسخة « اسم » - الفاعل فاعلا - وفي نسخة بدون

كلمة « فاعلا » - إنما يعرف من اللغة ، إلى قوله :

فإن قلتم : إن ذلك كله - وفي نسخة « كل ذلك » - محاز ، كنتم متحكمين

فيه من غير مستند .

[٧١] - قلت : حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور ،

وهو أن العرب تسمى من يؤثر في الشيء ، وإن لم يكن له اختيار ، فاعلا حقيقياً ، لا محاز .

فهو جواب جمل ، فلا يعتبر في الجواب .

نظر بعينه .

تقريباً - وفي نسخة « تقديراً » وفي أخرى « تقدير » - النظر الحقيقي ، وتبعيداً - وفي نسخة « وتبعداً » - له من أن يفهم منه النظر المحازي ، ولذلك قد يرى العقل أنه إذا فهم من رآه أنه المعنى الحقيقي من أول الأمر أن تقييده النظر بالعين قريب - وفي نسخة « قريباً » - من أن يكون هدرأ .

وأما إذا قال :

فعل بطبعه .

وفعل باختياره .

فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل - وفي

نسخة « للعقل » - .

ولو كان قوله :

فعل بإرادته - وفي نسخة « بلسانه » - .

مثل قوله :

نظر بعينه .

لكان قوله :

فعل بطبعه .

محازاً .

والفاعل بالطبع أثبت فعلا في المشهور من الفاعل بالإرادة ؛ لأن الفاعل بالطبع لا يخجل بفعله ، وهو يفعل دائماً .

والفاعل بالإرادة ليس كذلك .

ولذلك - وفي نسخة « ولذلك ليس » - لخصوصهم أن يعكسوا

ومن أحرقتة النار ، من غير أن يكون لإنسان - وفي نسخة « الإنسان » - في ذلك اختيار ، ليس يقول أحد :

إنه أحرقتة النار مجازاً .

فوجه التغليب في هذا أنه احتج .

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 المتقابلين ، مع أن كليهما ممكن ، وإنما يقولون :

إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية .

* * *

[٧٣] - قال أبو حامد : مجاوباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : نحن نغني بكون الله تعالى فاعلاً .

أنه سبب لوجود كل موجود سواه .

وإن العالم قوامه به .

ولولا وجود الباري تعالى ، لما تصور وجود العالم

إلى قوله : فلا مشاحة في الأسماء - وفي نسخة « في الاسم » - بعد ظهور

المعنى .

* * *

[٧٢] - قال أبو حامد : مجيباً لهم :

والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز . وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة والدليل عليه أنا - وفي نسخة « أنه » وفي أخرى « أن » - لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرين :

أحدهما : إرادى

والآخر : غير إرادى .

أضاف - وفي نسخة « لأضاف » - العقل الفعل إلى الإرادى - وفي نسخة

« الإرادة » -

فكذلك - وفي نسخة « وكذا » - اللفظة .

فإن من أتى إنساناً في نار ، فمات ، يقال :

هو القاتل ، دون النار .

حتى إذا قيل : ما قتله إلا فلان ، صدق قائله - وفي نسخة « قوله » -

إلى قوله : لم يكن صانعاً ، ولا فاعلاً ، إلا مجازاً .

* * *

[٧٢] - قلت : هذا الجواب هو من أفعال البطالين - وفي

نسخة « المطالبين » - الذين ينتقلون من تغليب إلى تغليب .

وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا .

ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفى عن

نفسه الظنة - وفي نسخة « الظن » - بأنه يرى رأى الحكماء .

وذلك أن الفعل ليس ينسبه أحد إلى الآلة ، وإنما ينسبه إلى

المحرك الأول .

والذى قتل بالنار ، هو الفاعل بالحقيقة .

والنار هي آلة القتل .

(٧٥) - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

الوجه الثاني

في

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 بجادث .

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 قديماً بذاته - وفي نسخة « لذاته » - وموجوداً لا من حيث هو متحرك ؛ لأن كل حركة مؤتلفة من أجزاء حادثة ، فليس له فاعل - وفي نسخة « فاعلاً » - أصلاً .

وأما إن كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه أول (١) ، 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 القديم .

(١) وفي نسخة « إنكار » .

(٢) وفي نسخة « نبت » .

(٣) وفي نسخة « على أصولهم » .

(٤) معاني الحدوث عند الفلاسفة .

[٧٣] - قلت : حاصله : تسليم القول لخصومهم ؛ - وفي نسخة

« لخصومكم » - .

أن الله تعالى ليس هو فاعلاً ، وإنما هو سبب من الأسباب التي لا يتم الشيء إلا به .

وهو جواب ردي ؛ لأنه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الأول مبدأً على طريق الصورة للكل ، على جهة ما النفس مبدأً للجسد .

وهذا ليس يقوله أحد منهم .

[٧٤] - ثم قال أبو حامد مجيباً لهم :

قلنا : غرضنا : أن نبين أن هذا المعنى لا يسي فعلاً وصنعاً .

وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة .

وقد نقيمت - وفي نسخة « تقدم » - حقيقة معنى الفعل ...

إلى قوله : ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا - وفي نسخة بدون كلمة هذا « - التلييس فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » -

[٧٤] - قلت : أما هذا القول فلازم للفلاسفة ، لو كانوا يقولون ما قوّمهم - وفي نسخة « بأقولهم » وفي أخرى « ما يقول هو عنهم » - إياه ؛ وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع ، أن لا يكون للعالم فاعل :

لا بالطبع ، ولا بالإرادة .

ولا شيء هو فاعل بغير هذين النحويين .

فليس ما قاله كشفاً عن تلييسهم . وإنما التلييس - وفي نسخة بزيادة « هو » - أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قوّمهم .

وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفضل - وفي نسخة « أفعل » -
وأدوم تأثيراً ؛ لأنه - وفي نسخة « لا أنه » وفي أخرى « إلا أنه » - لم يتعلق
العدم بالفاعل بحال - وفي نسخة « محال » -

فبقي أن يقال - وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » - إنه متعلق به من حيث
إنه حادث .

ولا معنى لكونه حادثاً إلا أنه موجود - وفي نسخة « وجود » - بعد عدم
- وفي نسخة « العدم » - .

والعدم لم يتعلق به .

* * *

[٧٦] - قلت : هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه
المسألة عن الفلاسفة^(١) ، وهو قول سفسطائي ؛ فإنه أسقط منه أحد
ما يقتضيه التقسيم الخاص - وفي نسخة « الخاص » - .
وذلك أنه قال :

إن فعل الفاعل لا يخلو :

أن يتعلق 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 يتعلق » - بكليهما

جميعاً .

ومحال - وفي نسخة « والحال » - أن يتعلق بالعدم ؛ فإن الفاعل

لا يفعل عدماً .

(١) ابن سينا يجيب عن الفلاسفة بما لا يعجب ابن رشد .

وإنما سميت - وفي نسخة « سميت » وفي أخرى « تسمية » -
الحكماء ، العالم قديماً ، تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء ،
وفي زمان ، وبعد العدم .

* * *

[٧٦] - ثم قال - وفي نسخة « قال » وفي أخرى ، بدونها - : يجيب
عن الفلاسفة :

فإن قيل : معنى الحادث - وفي نسخة « الحدوث » - موجود بعد عدم .

فلنبعث - وفي نسخة « فلنجيب » - 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 كلاهما ؟

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 : كلاهما ؛ إذ بآن

أن - وفي نسخة بدون عبارة « بآن أن » -

العدم لا يتعلق به أصلاً .

وإن العدم ، في كونه عدماً ، لا يحتاج إلى فاعل البتة .

فبقي 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 دائماً ، فرضت النسبة دائمة .

ولا إلى موجد .
 والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حال حدوث
 الحدث .
 فذلك - وفي نسخة « فكذاك » - لا ينفك من هذا الشك
 إلا أن يتزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم - وفي نسخة « بوجود
 عدم » - وفي أخرى « بوجود وعدم » - ولا يزال يعيد يقترن به - وفي
 نسخة بدون عبارة « به » - كالحال في وجود الحركة ، وذلك أنها
 دائماً تحتاج إلى الحرك .

والمحققون من الفلاسفة^(١) يعتقدون أن هذه هي حال العالم
 الأعلى مع الباري سبحانه ، فضلاً عما دون العالم العلوي .
 وهذا 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 إيجاده :

إن عنيتم به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم

فصحيح .

(١) من هم المحققون من الفلاسفة في نظر ابن رشد ؟

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - يستحيل أن يتعلق
 بكليهما .
 فقد بقي أنه إنما يتعلق بالوجود - وفي نسخة « بوجود » -
 والإحداث ، ليس شيئاً غير تعلق الفعل بالوجود .
 أعني أن فعل الفاعل إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » -
 هو إيجاد .
 فاستوى في ذلك .
 الوجود المسبوق بعدم .

والوجود الغير - وفي نسخة « والوجود غير » وفي أخرى « ووجود
 والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الغير » - مسبوق - وفي نسخة
 « المسبوق » - بعدم .

ووجه الغلط في هذا القول أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود
 إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - في حال عدم ، وهو الوجود
 الذي بالقوة .

ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل ، من حيث هو بالفعل ،
 ولا بالعدم من حيث هو عدم . بل بالوجود الناقص الذي لحقه
 العدم .

فعل الفاعل لا يتعلق بالعدم ؛ لأن العدم ليس بفعل .
 ولا يتعلق 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 » - .

وإن انقطع انقطع .

لا كما تخيلتموه من أن البارئ تعالى ، لو قدر عدمه ، لبقى العالم ؛ إذ ظنتم أنه كالبناء مع البناء ؛ فانه يتعلم ويبقى البناء ؛ فإن بقاء البناء ليس هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — بالبناء — وفي نسخة « بالبارئ » — بل هو باليوسنة المسكة لتركيبه ؛ إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة ، كالماء مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

* * *

[٧٧] — قلت : ولعل العالم بهذه الصفة .

وبالحكمة : فلا يصح هذا القول ، وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد ، يتعلق بالموجود ، من جهة ما هو موجود بالفعل ، الذي ليس فيه نقص أصلاً . ولا قوة من القوى .

إلا — وفي نسخة « لا » — أن يتوهم أن جوهر الموجود هو في كونه موجداً ؛ فإن الموجد المفعول ، لا يكون موجداً — وفي نسخة « موجوداً » — إلا بموجد فاعل .

فإن كان كونه موجداً عن موجد — وفي نسخة « موجداً » — أمراً زائداً على جوهره ، لم يلزم أن يطال الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل ، والموجد المفعول .

وإن لم يكن أمراً زائداً ، بل كان جوهره في الإضافة ، أعني في كونه موجداً ، صح ما — وفي نسخة « موجداً فتح باب » — يقوله 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

وإن عيتم به أنه في حال كونه موجوداً ، لا يكون موجداً . فقد بينا أنه لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يكون موجداً — 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 « موجداً » — إذا كان الفاعل له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — موجداً . ولا يكون الفاعل موجداً له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — في حال العدم ، بل في حال وجود الشيء منه .

والإيجاد مقارن .

لكون الفاعل موجداً .

وكون المفعول موجداً .

لأنه ^(١) عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجد .

وكل ذلك مع الوجود لا قبله .

فإذن لا إيجاد للموجود ، إن — وفي نسخة « وإن » — كان المراد بالإيجاد

النسبة التي بها :

يكون الفاعل موجداً .

والمفعول موجداً .

* * *

قالوا : ولذا — وفي نسخة « وبهذا » — قضينا بأن — وفي نسخة « أن » — العالم فعل الله وفي نسخة « لله » — تعالى أولاً وأبداً .

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 .

وليس كل ما يشترط 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 يعمل 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 ، وطلبه - 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 » - الذى بالقوة ،
إلى الوجود الذى بالفعل ، هى التى - وفي نسخة بدون عبارة « هى
التى » وفي أخرى بدون كلمة « هى » - تسمى حدوثاً .

وكما قال : العلم هو شرط من شروط وجود الحركة عن
الحرك ، وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم ، إذا لم يتعلق به
فعل الفاعل ، أن يتعلق بضده ، كما ألزم ابن سينا .

لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات - وفي نسخة « الموجود » -
ما فصولها الجوهرية في الحركة ، كالرياح وغير ذلك .

وإنما - وفي نسخة « و » - السموات وما دونها هى - وفي نسخة
بدون كلمة « هى » - من هذا الجنس من الموجودات التى وجودها
في الحركة .

وإذا كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة
« كذلك » - فهى في حدوث دائم لم يزل ، ولا يزال .

الساوية مع ما تدركه من الصور المفارقة للمواد ؛ فإن الفلاسفة
يزعمون ذلك ؛ لأنه - وفي نسخة « لا » - قد تبين أن ههنا - وفي
نسخة « هنا » - صوراً مفارقة للمواد ، وجودها - وفي نسخة
« ووجودها » - هو تصورها - وفي نسخة « بصورها » - .

وأن العلم إنما غاير المعلوم ههنا ، من قبل أن المعلوم هو في
مادة .

[٧٨] - قال أبو حامد ، مجيباً للفلاسفة :

والجواب أن الفعل يتعلق بالفاعل - وفي نسخة « بالمفعول » -
من حيث حدوثه .

لا من حيث علمه السابق .

ولا من حيث كونه موجوداً فقط .

فإنه لا يتعلق به في ثانی حال الحدوث عندنا ، وهو موجود . بل يتعلق
- وفي نسخة « فيمتعلق » - به في حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وتخرج
من العدم إلى الوجود .

فإن نفي منه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلاً ، ولا تعلقه - وفي نسخة
« يعقله » - بالفاعل .

وقولكم : إن كونه حادثاً يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم .

وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل .

فهو كذلك ، ولكنه - وفي نسخة « لكنه » - شرط في كون الوجود - وفي
نسخة « وجود » - فعل الفاعل ، أعنى كونه مسبوقاً بالعدم .

فالوجود الذى ليس مسبوقاً بعلم ، بل هو دائم لا يصلح لأن - وفي نسخة
« أن » - يكون فعلاً لفاعل - وفي نسخة « للفاعل » - .

فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ، ويرفع - وفي نسخة «ورفع» - عنك الحيرة التي تنشأ للناس من - وفي نسخة «بين» - هذه الأقاويل المتضادة .

* * *

[٧٩] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إن اعترفت بجواز كون الفاعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل .

حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً .

وقديماً إن كان قديماً .

وإن شرطت أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا - وفي نسخة « فهو » - محال ، إذ من حرك - وفي نسخة « يتحرك » وفي أخرى « تحرك » - اليد في قلدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها - وفي نسخة « قبله » - ولا بعدها - وفي نسخة « بعده » - إذ لو تحرك بعدها - وفي نسخة « بعده » - لكان اليد مع الماء قبل تنجيه ، في حيز - وفي نسخة « حين » - واحد .

ولو تحرك قبلها - وفي نسخة « قبله » - لانفصل الماء عن اليد ، وهو مع كونه معها - وفي نسخة « معه » - معلوله - وفي نسخة « معلولها » وفي أخرى « معلولا » - وفعل من جهته .

فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة ، وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يتنوع ذلك بفرض الدوام .

فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى عز وجل .

* * *

وعلى هذا ، فكما أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من الغير الأزلي . كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث ، مما حدثه في وقت ما .

ولولا كون العالم بهذه - وفي نسخة « بهذا » - الصفة ، أعنى أن جوهره في الحركة ، لم يحتاج العالم بعد وجوده إلى الباري سبحانه ، كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه والقرع منه ، إلا - وفي نسخة « وإلا » - لو كان العالم من باب المضاف ، كما رام ابن سينا أن يبينه - وفي نسخة « يشبهه » - في القول المتقدم .

وقد قلنا نحن : 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 كلمة « 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 فاعل بالوجهين جميعاً ، أعنى :

لكون جوهر العالم ، كائناً في الحركة .
وكون - وفي نسخة « وكونه » - صورته التي بها قوامه ، ووجوده من طبيعة المضاف ، لا من طبيعة الكيف ، أعنى الهيئات والملاكات المعدودة في باب الكيف .

فإن كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس ، ومعدودة - وفي نسخة « معدودة » - فيه ، فهو إذا وجد ، وفرغ وجوده ، مستغن عن - في نسخة « وجوده ممتنعاً فيه » وفي أخرى « وجوده كان محتاجاً إلى » - الفاعل .

[٨٠] - قال أبو حامد: مجيباً للفلاسفة في القول المتقدم :

قلنا - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » - : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ، فإنها حادثة عن عدم . فيجاز أن يكون فعلاً ، ثم - وفي نسخة بدون كلمة « ثم » وفي أخرى « فعلاً الماء » - سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له .

ولنما نحيل الفعل القديم ؛ فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فمسيته - وفي نسخة « فمسيه » - فعلاً مجاز مجرد لا حقيقة له .

وأما المعلول مع العلة فيجوز :

أن يكونا حادثين .

وأن يكونا قديمين .

كما يقال : إن العلم القديم - وفي نسخة « العلة القديمة » - علة لكون القديم عالماً ، ولا كلام - وفي نسخة « الكلام » - فيه .

ولنما الكلام فيما يسمى (فعلاً) .

ومعلوم - وفي نسخة « وتعلق » - العلة لا يسمى [فعل العلة] إلا مجازاً .

بل - وفي نسخة « بل ما » - يسمى فعلاً بشرط - وفي نسخة « فشرطه » -

أن يكون حادثاً عن عدم .

فإن تجوز متجاوز بتسمية القديم الدائم الوجود ، فعلاً لغيره ، كان متجاوزاً في الاستعارة .

وقولكم : لو قدرنا حركة الماء - وفي نسخة « الإصبع » - مع الإصبع قديمة

- وفي نسخة « قديماً » - دائماً - وفي نسخة « دائمة » - لم تخرج حركة الماء عن كونها - وفي نسخة « كونه » - فعلاً .

تليس ؛ لأن الإصبع - وفي نسخة « الإصباح » - لا فعل له ، ولنما الفاعل ذو الإصبع ، وهو المرید - وفي نسخة « الموجد » - ولو قدرناه - وفي نسخة « قدر » وفي أخرى « قدرنا » - قديماً ، لكانت حركة الإصبع - وفي نسخة

[٧٩] - قلت : أما في الحركة مع المحرك فصحيح .

وأما في الموجد الساكن مع الموجد له .

أو فيما ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك إن فرض موجوداً - وفي نسخة « موجداً » - بهذه الصفة .

فغير صحيح .

فلنكن هذه النسبة إنما - وفي نسخة « إذا » - وجدت بين الفاعل والعالم - وفي نسخة « أو العالم » - من جهة ما هو متحرك .

وأما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده ، فصحيح .

إلا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع .

أو عارض من - وفي نسخة « في » - العوارض .

وسواء كان الفعل طبيعياً - وفي نسخة « طبيعياً » - .

أو إرادياً .

فانظر كيف وصفت الأشعرية موجداً قديماً ، ومنعوا عليه الفعل - وفي نسخة بدون عبارة « طبيعياً » . عليه الفعل « - في وجوده القديم ، ثم أجازوه عليه ، حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قديمين :

ماض .

ومستقبل .

وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط .

[٧٩] - قلت : هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له أنهم إنما يعنون :

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 « أبا حامد » - كالوكيل الذي يقر - وفي نسخة « يقرأ » - على موكله ، بما لم يأذن له فيه .

بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل ، لم يزل فاعلا ، ولا يزال ، أي لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود ، ولا يزال مخرجاً .

وقد كانت هذه المسألة قديماً دارت بين .

آل أرسطوطاليس .

وآل أفلاطون .

« الإصباح » - فعلا له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - من حيث إن كل جزء من الحركة ، فحادث عن - وفي نسخة « من » - عدم .

فهذا الاعتبار كان فعلا .

وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنه من فعله ، بل هو من فعل الله .

وعلى - وفي نسخة « على » - أي وجه - وفي نسخة « جهة » - كان ، فكونه فعلا من حيث إنه حادث ، إلا أنه - وفي نسخة « لأنه » - دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : فإن - وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « فقد » - اعترفم بأن :

نسبة الفعل إلى الفاعل ، من حيث إنه موجود .

كنسبة المعلول إلى العلة .

ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة .

فنحن لا نغني بكون العالم فعلا ، إلا كونه معلولاً ، دائم النسبة إلى الله تعالى .

فإن لم تسموا هذا فعلا فلا مضابفة في الأسماء - وفي نسخة « التسميات » - بعد ظهور المعاني - وفي نسخة « المعنى » -

قلنا : ولا غرض - وفي نسخة بزيادة « لنا » - من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجهلون بهذه الأسماء من غير تحقيق .

وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقاً .

ولا العالم فعله تحقيقاً .

وأن إطلاق هذا الاسم - وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » - مجاز منكم ، لا تحقيق له .

وقد ظهر هذا .

وأيضاً قد - وفي نسخة بدون كلمة «قد» - تبين - وفي نسخة «بين» - عندهم ، أنه معطى الوجدانية التي بها صار العالم واحداً .

ومعطى الوجدانية التي هي شرط - وفي نسخة «شرطاً» - 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 قولهم : إن الفعل حادث فصحيح ؛ لأنه حركة .

وإنما معنى القدم - وفي نسخة «العدم» - فيه أنه لا أول له ولا آخر ؛ ولذلك ليس يعنون بقولهم :

إن العالم قديم .
أنه منقوم - وفي نسخة «مقدم» - 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 .

وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث^(١) العالم لم يكن في قوله شك في - وفي نسخة بدون كلمة «في» - أنه - وفي نسخة «أنه إن» - يضع للعالم صانعاً فاعلاً .

وأما أرسطوطاليس ، فلما وضع أنه قدم شكك - وفي نسخة «شك» عليه - أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك ، وقالوا :

إنه لا يرى أن للعالم صانعاً ، فاحتاج أصحاب أرسطو أن يجيبوا عنه - وفي نسخة «فيه» - بأجوبة تقتضي أن أرسطو يرى أن للعالم صانعاً فاعلاً .

وهذا يبين على الحقيقة في موضعه^(٢) .

والأصل فيه هو أن الحركة عندهم في الأجرام السماوية ، بها يتقوم وجودها ، فمعطى الحركة هو فاعل للحركة - وفي نسخة «الحركة» - حقيقة .

وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة .
فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية .

(١) فعل هنا هو ما يسبونه بالحدوث الدائم . وهذا التأويل في رأى أفلاطون هو الذي جعل الغزالي يقول في التفاهت :

[وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون وعقدت ، ثم منهم من أول كلامه ، وأين أن يكون حدوث العالم مستقلاً له] .
ثم إن ابن رشد متأخر عن الغزالي ، ولكن هذا التأويل في كلام أفلاطون ، لم يكن ابن رشد أول من قال به .

(٢) حل هذه الإحالة لأن الكتاب من كتب العامة ، لا من كتب الخاصة ؟ أو لأن الدخول فيه يقتضى الإطالة المقنونة للغرض ؟

فإن اختلاف الفعل - وفي نسخة « الموجود » - وكثرته :
 إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة ، كما أنا تفعل بقوة الشهوة ، خلاف
 ما تفعل بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن النفس تبيض الثوب المفسول ، وتودد
 وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم ،
 ويتقب بالثقب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، 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 » - اثنيية ؛ ولا - وفي نسخة
 « لا » - كثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد .

ولا ثم - وفي نسخة « ثم » - اختلاف مواد .

فإن الكلام في المعلوم الأول الذي - وفي نسخة « والذي » - هو - وفي نسخة
 « هي » - المادة الأولى مثلا - وفي نسخة « صادر عن الأول » بدل « المادة الأولى
 مثلا » وفي أخرى « المادة الأولى مثلا هو صادر عن الأول » -

ولا ثم - وفي نسخة « ثم » - 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
 « صادر » - من الله تعالى ؛ بطريق التوسط . كما سبق .

[٨٠] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

الوجه الثالث

في

استحالة كون العالم فعلا لله تعالى
 على أصلهم

بشرط - وفي نسخة « لشرط » - مشترك - وفي نسخة « مشروط » - بين
 الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا :

لا يصير من الواحد إلا شيء واحد .
 والمبدأ واحد من كل وجه .

والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم .

[٨٠] ؛ قلت : أما إذا سلم هذا الأصل والترم ، فيعسر
 الحجاب عنه ، لكنه شيء لم يقله - وفي نسخة « لا يقوله » - إلا
 المتأخرة من فلاسفة الإسلام .

[٨١] - ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : العالم بجملة 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 ، أي هو جوهر قائم بنفسه . غير متحيز ، يعرف
 نفسه ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه في لسان الشرع : (الملك) .

ثم منه يصدر الثالث - وفي نسخة « ثالث » -

ومن الثالث رابع .

وتكثر الموجودات بالتوسط .

والإنسان - وفي نسخة «إذ الإنسان» - مركب من جسم ونفس وليس - وفي نسخة «ليس» - وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة - وفي نسخة «بعلة» وفي أخرى «العله» - أخرى .

والفلك عندهم كذلك ؛ فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صاداران - وفي نسخة «صدرا» وفي أخرى «صدر» - من - وفي نسخة «عن» - علة سواهما .

فكيف وجدت هذه المركبات ؟

أمن - وفي نسخة «من» وفي أخرى «إما من» - علة واحدة ؟ فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد .

أو من علة مركبة ؟ فيتوجه - وفي نسخة «ويتوجه» - السؤال في تلك - وفي نسخة «في تركيب» - العلة إلى - وفي نسخة «إلا» - أن يلتقي بالضرورة مركب وبسيط - وفي نسخة «ببسيط» -

فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر - وفي نسخة «الأواخر» - تركيب ولا يتصور ذلك إلا بالاتقاء - وفي نسخة «بالتقاء» - .

وحيث يقع الالتقاء - وفي نسخة «التقاء» - يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر منه - وفي نسخة «عنه» - إلا واحد .

[٨٢] - 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 - :

[٨١] - 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 المواد ، ولا مواد 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 بزيادة «وعن ذلك الواحد واحد» - فتوجد الكثرة - وفي نسخة «للكثرة» - .

[٨٢] - 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 نسخة إلا شيء» - واحد مركب - وفي نسخة «مركباً» - من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً .

وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر - وفي نسخة «الأخرى» - تحته - وفي نسخة بدون عبارة «وعلة لآخر تحته» -

إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى - وفي نسخة «ينتهي» - في جهة التصاعد - وفي نسخة «التصعد» - إلى علة لا علة لها - وفي نسخة «له» -

وليس كذلك ؛ فإن الجسم عندهم مركب - وفي نسخة بدون كلمة «مركب» - من صورة وهوي ، وقد صار باجتماعهما - وفي نسخة «باجتماعها» - شيئاً واحداً .

هي قضية اتفق عليها القدماء - وفي نسخة بزيارة « من الفلاسفة » - حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدل - وفي نسخة « الجزئي » - وهم يظنون - وفي نسخة « يظنون » - الفحص البرهاني .

فاستقر رأي - وفي نسخة « باستقراء » - الجميع منهم على :

أ ن المبدأ واحد للجميع .

وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد .

فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة .

وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم من هذا ، وهو :

أن المبادئ الأول اثنان :

أحد هما : للخير .

والآخر : للشر .

وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد

واحدة .

ورأوا أن التضادة العامة التي تعم جميع الأضداد ، هي الخير والشر ، فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنتين .

فلما تأمل القدماء الموجودات ، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة ، وهو النظام الموجود في العالم .

كالنظام الموجود ، في العسكر من قبل قائد العسكر .

والنظام الموجود في - وفي نسخة بدون عبارة « العالم كالنظام ... الموجود في » - المدن ، من قبل مدبري المدن .

الموجود المثارق .

والموجود الهولاني المحسوس .

فإنه جعل المبادئ التي يرتقى إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التي يرتقى إليها الموجود المعقول .

فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة :

المادة والصوره .

وجعل بعضها البعض فاعلات ، إلى أن يرتقى إلى الحرم السماوي .

وجعل الجواهر المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول ، هوها مبدأ على جهة

تشبه - وفي نسخة « تشبيه » - الصورة - وفي نسخة « والصوره » - .

وتشبه - وفي نسخة « وتشبيه » وفي أخرى « وشبه » - الغاية ؛ - وفي نسخة بدون عبارة « وتشبه الغاية » - .

وتشبه - وفي نسخة « وتشبيه » وفي أخرى « وشبه » - الفاعل .

وذلك كله مبين في كتبهم .

فتأتى - وفي نسخة « فبأى » وفي أخرى « فبأى » - المقدمة مشتركة .

فليس تلزمهم هذه الشكوك .

وهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - مذهب أرسطو .

وهذه القضية القائلة :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

جاوبوا - وفي نسخة «أجاوبوا» وفي أخرى «وجاوبوا» - فيه - وفي نسخة «به» - بأجوبة ثلاثة :

فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهبولى ، وهو [أنكساغورس] - وفي نسخة «فيثاغورس» - وآله - وفي نسخة بدون عبارة « وآله » - .

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 يأتي في الجوابين الآخرين ، وهو :

من أين جاءت كثرة المواد ؟ وكثرة الآلات ؟

فمن اعترف بهذه المقدمة ، فالشك مشترك بينهم .
والكلام في الوجه الذى به لزمت الكثرة عن - وفي نسخة «من» - الواحد ، لازم لها - وفي نسخة «له» - .

أخى فيمن - وفي نسخة «لمن» - اعترف :

أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .
وأما المشهور اليوم ، فهو ضد هذا ، وهو أن الواحد الأول :

صدر عنه صدوراً - وفي نسخة «صدور» - أولاً - وفي نسخة «أول» - جميع الموجودات المتغايرة .

فالكلام في هذا الوقت ، مع أهل هذا الزمان ، إنما هو في هذه المقدمة .

اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة .
وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا] .

واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود ، أن الشر حادث بالعرض ، مثل العقوبات التى يضعها مدبرو المدن الفاضلون ؛ فإنها شرور وضعت من أجل - وفي نسخة «من أهل» - الخير ، لاعلى القصد الأول .

وذلك أن ههنا من الخبريات خبرات ليس يمكن أن توجد إلا أن - وفي نسخة «إلا» - يشوبها شر - وفي نسخة «شئء» - كالحال في وجود الإنسان الذى هو مركب من :

نفس ناطقة .

ونفس هيمية .

فكان الحكمة اقتضت عندهم .

أن يوجد الخير الكثير .

وإن كان يشوبه شر يسير .

لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير ، أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير .

فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحداً .

ووقع هذا الشك في الواحد ،

أو صوراً لأجسام مركبة - وفي نسخة « المركبة » - من الأجسام البسيطة - وفي نسخة « منها » -

وأن التركيب في هذه هو من قبل - وفي نسخة « من قبيل » - الأجرام السماوية .

هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا .

وأما الأشياء التي حركهم ، أعني الفلاسفة ، لهذا الاعتقاد ، فليس يمكن أن تبين - وفي نسخة « تبين » - ههنا ؛ إذ كان بنوه - وفي نسخة « بينوه » - على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة ، وبصنائع كثيرة - وفي نسخة « وطبائع كثيرة » - وفي أخرى بدون العبارتين - بعضها مرتب على بعض .

* * *

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام ، كأبي نصر ، وابن سينا ، فلما سلموا - وفي نسخة « تسلموا » - لخصوهم :

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 اضطرم الأمر أن

لم - وفي نسخة « لا » - يجعلوا الأول هو المحرك - وفي نسخة

« محرك » - الحركة اليومية .

بل قالوا :

وأما ما اعترض - وفي نسخة « اعترضه » - 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 ههنا كثرة هاتين الجهتين :

كثرة - وفي نسخة بدون كلمة « كثرة » - لأمور - وفي نسخة « بأمور » - بسيطة ، وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيول ، وأن هذه - وفي نسخة « هؤلاء » - بعضها أسباب لبعض ، وترتق - وفي نسخة « ترتق » - كلها إلى سبب واحد ، هو من جنسها 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 الهيول والصورة ، والأجرام - وفي نسخة « أو الأجرام » - السماوية .

فلم يلزمهم شيء من هذا الشك .

فالأجرام السماوية متحركة أولاً ، من الحركين لها ، الذين ليس هم في مادة أصلاً .

وصورها ، أعني الأجرام السماوية ، مستفادة من أولئك الحركين .

وصور ما دون الأجرام السماوية مستفادة - وفي نسخة بدون

عبارة - « من أولئك . . . مستفادة » - من الأجرام السماوية .

وبعضها من بعض سواء - وفي نسخة « سواء » -

كانت صور الأجسام البسائط التي في المادة الأولى الغير - وفي

نسخة « غير » - كائنة ولا فاسدة .

وهذا استدلال أرسطوطاليس على أن الفاعل للمعقولات
 - وفي نسخة « للمفعولات » وفي أخرى « للمعقولات » - الإنسانية ،
 عقل متبرى - وفي نسخة « مبتدى » - عن المادة ، أى من كونه
 - وفي نسخة « كون » - يعقل كل شىء .
 وكذلك استدلال على العقل المنفعل : أنه لا كائن ولا فاسد ،
 من قبل أنه يعقل - وفي نسخة « يقبل » - كل شىء .

والجواب في هذا على مذهب الحكيم 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 » -
 فمعطى الرباط هو معطى الوجود

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه واحد .

والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن - وفي نسخة « من » -
 واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته .
 وهذه الوحدة - وفي نسخة « الوجود » - تتنوع على الموجودات

بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة - وفي نسخة
 « والمعطاة » - في موجود موجود ، وجود ذلك الموجود - وفي نسخة

إن الأول هو موجود بسيط ، صادر عنه :
 محرك الفلك الأعظم .
 وصادر عن محرك الفلك الأعظم ، الفلك الأعظم .
 ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الأعظم ؛ إذ كان هذا المحرك
 مركباً .

من ما - وفي نسخة « من كونه » - يعقل من - وفي نسخة
 « يفعل من » وفي أخرى « يعقل » فقط - الأول .

وما يعقل من - وفي نسخة « وما يفعل من » وفي أخرى « ويعقل »
 فقط - ذاته .

وهذا خطأ^(١) على - وفي نسخة « عن » - أصوليم :
 لأن العاقل والمعقول - وفي نسخة « الفاعل والمفعول » - هو
 شىء واحد في العقل الإنسانى ، فضلاً عن العقول المقارفة .

وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ؛ فإن الفاعل الواحد الذى
 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 الذى 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 يخطئ ابن سينا .

فإذن - وفي نسخة « فإذا صدر » - عن الواحد آتما - وفي نسخة « ما » - هو واحد واجب - وفي نسخة « واجب » - أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة ، أو كيفما شئت أن - وفي نسخة « شئت ما » - تقول .

وهذا معنى قوله :

وذلك بخلاف ما ظن من قال :

إن الواحد يصدر - وفي نسخة « لا يصدر » - عنه واحد .

فانظر هذا الغلط . ما أكثره على الحكماء ؟ فعليك أن تتبين قوالم هذا .

هل هو برهان ؟ أم لا ؟
أعني في كتب القدماء ، لاقى - وفي نسخة بدون كلمة « في » - كتب ابن سينا وغيره - وفي نسخة « أو غيره » - الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي ، حتى صار ظنيا (١) .

[٨٣] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إذا - وفي نسخة « فإذا » - عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هي في محل - وفي نسخة « محال » - كالأعراض والصور .

وإلى ما - وفي نسخة بزيادة « هي » - ليست في محل - وفي نسخة « محال » -

وهذا ينقسم - وفي نسخة « وهذه تنقسم » -

(١) حكاهما ابن رشد ، ابن سينا وغيره .

بزيادة « الذي يوحد » ، وهو به واحد » - .

وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى ، كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود ، من الأشياء الحارة ، عن الحار الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » وفي أخرى « أول » - الذي هو النار ، وتترقى بها .

وبهذا جمع أرسطو بين :

الوجود المحسوس .

والوجود العقول .

وقال :

إن العالم واحد ، صدر عن واحد .

وإن الواحد هو سبب الوحدة ، من جهة ، وسبب الكثرة من جهة .

ولما لم يكن من قبله - وفي نسخة « ولما تمكن من قبله » - وقف على هذا ، ولعسر - وفي نسخة « ولعسر » - هذا المعنى لم يفهمه - وفي نسخة « يكشفه » - كثير ممن - وفي نسخة « مما » - جاء بعده . كما ذكرنا - وفي نسخة « ذكرناه » - .

وإذا كان ذلك كذلك ، فبين أن ههنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة ، بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها - وفي نسخة « وحدتها » - كثيرة - وفي نسخة « كثرة » وفي أخرى « وكثرتها » - .

والعاشر - وفي نسخة « والعاشرة » - المادة التي هي حشو مقعر - وفي نسخة بدون كلمة « مقعر » - فلك القمر .

* * *

والسماوات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول . وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منقطع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه .

وقد سميته [العقل الأول] ولا مشاحة في الأسماء - وفي نسخة « الأسماء » - سمي [ملكاً] أو [عقلاً] أو ما أريد .

ويلزم عن - وفي نسخة « من » - وجوده ثلاثة أمور :

عقل ، ونفس الفلك الأقصى ، وهي السماء التاسعة - وفي نسخة « التسعة » -

وجرم الفلك الأقصى - وفي نسخة « الفلك الأول » -

ثم لزوم من العقل الثاني :

عقل ثالث . ونفس فلك الكواكب .

وجرمه . ثم لزوم من العقل الثالث :

عقل رابع . ونفس فلك زحل .

وجرمه . ولزوم من العقل الرابع :

عقل خامس .

إلى ما هي - وفي نسخة بدون عبارة « في محل كالأعراض ... إلى ما هي » - محل - وفي نسخة « محال » - لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ما هي ليست - وفي نسخة « ما ليست » - بمحل - وفي نسخة « بمحال » - كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم :

إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسبها نفوساً .

وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسبها عقولاً مجردة .

فأما - وفي نسخة « أما » - الموجودات التي تحل في المحل - وفي نسخة « المحال » - كالأعراض فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ .

هو حادث من وجه .
دائم من وجه .

وهي الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها .

وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها ، لا في محل - وفي نسخة « محال » - وهي ثلاثة - وفي نسخة « ثلاثة أقسام » - :

أجسام : وهي أحسها .

وعقول مجردة : وهي التي - وفي نسخة بدون عبارة « مجردة » ، وهي التي - لا تتعلق 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 تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير

والفعل فيها .

فهي متوسطة في الشرف ؛

فإنها تتأثر من العقول .

وتؤثر في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة :

تسع سماوات - وفي نسخة « سماوية » -

ولا يتصور كثرة في المعلول — وفي نسخة « المعقول » — الأول ، إلا من وجه واحد ، وهو أنه :

يعقل مبدأه .

ويعقل نفسه .

وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوده وجوده بغيره ، لا بنفسه .
وهذه معان ثلاثة مختلفة .

فالأشرف — وفي نسخة « والأشرف » — من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني .

فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .
ويصدر نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه .
ويصدر جرم الفلك من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

فينبغي — وفي نسخة « فينبغي » — أن يقال :

هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول — وفي نسخة بدون كلمة «الأول» —
وببداؤه واحد ؟

فتقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه .

ولزمه ، ضرورة ، لا من جهة المبدأ ، أن عقل المبدأ ، وهو في ذاته ممكن الوجود .

وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته .
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 جهته » وفي أخرى بزيادة « بل من » — أمور ضرورية ،
إضافية ، أو غير إضافية ، فيحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة .

ونفس فلك المشتري .

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 » — حشر فلك القمر ، وهي المادة القابلة للكون
والفساد ، من العقل الفعال ، وطبائع الافلاك — وفي نسخة « الأفعال » .

ثم إن المواد تخرج بسبب حركات الافلاك والكواكب — وفي نسخة « حركات
الكواكب » — امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل ، إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول
مختلفة الأنواع ، فاثبت لواحد لا يلزم للآخر — وفي نسخة « الآخر » —

فخرج منه أن العقول ، بعد المبدأ الأول — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » —
عشرة .

والأفلاك تسعة .

وجموع هذه المبادئ الشريفة بعد الأول ، تسعة عشر .

وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء :

عقل .

ونفس فلك .

وجرمه .

فلا بد وأن يكون في مبدئه تظليل لا محالة .

وذلك أنه لا صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية
 هن مفارقة للمواد

ولأنها ليست بأجسام .

لم يبق وجه به يحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة
 أن المحرك - وفي نسخة « المتحرك » - أمر بالحركة .

ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة ،
 تعقل ذواتها ، وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر - وفي
 نسخة « الأمر » - لها .

ولما تقرّر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم :

إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - أن

المعلوم في مادة .

والعلم ليس في مادة .

وذلك في كتاب النفس .

فإذا 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
 كلال ، ولا تعب .

وأن كل ما يفيد حركة دائمة هذه الصفة ؛ فإنه ليس جسماً
 ولا قوة في جسم - وفي نسخة بدون كلمة « جسم » - .

وأن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات .

فعل هذا الوجه يمكن أن يلقى المركب باليسيط ؛ إذ لا بد من الالتقاء ،
 ولا يمكن إلا كذلك .

فهو الذي يجب الحكم به .

فهذا هو القول في تفهم مذهبهم .

* * *

[٨٣] - قلت : هذا كله تخوُّص على الفلاسفة^(١) ، من ابن
 سينا وأبي نصر ، وغيره .

ومذهب القوم القديم هو :

أن ههنا مبادئ ، هي الأجرام - وفي نسخة « للأجرام » -
 السماوية .

ومبادئ الأجرام السماوية موجودات - وفي نسخة بدون
 كلمة « موجودات » - مفارقة للمواد ، هي الحركة للأجرام السماوية
 - وفي نسخة بدون عبارة « ومبادئ الأجرام ... للأجرام السماوية » -

والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة :

الطاعة لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » - .

والحجة فيها ؛ وفي نسخة « لها » - .

والامتثال لأمرها إياها بالحركة - وفي نسخة « والحجة » - .

والفهم عنها .

وإنها إنما خلقت من أجل الحركة .

* * *

(١) ابن رشد يذهب ابن سينا والقاراني ، بدم فهم مذاهب قديما الفلاسفة .

وهذا التكليف والطاعة ، هي الأصل في التكليف والطاعة -
 وفي نسخة « وفي 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 « وأما » - الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول
 مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال
 سيحانه :

[وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ 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 « والمعلول » - .
 والخالقي ، والخلق .

في ذلك الوجود ، إلا هذا المعنى فقط .

وما قلناه - وفي نسخة « قلنا » - من ارتباط وجود كل موجود
 بالواحد ، فذلك - وفي نسخة « وذلك » - بخلاف ما يفهم
 ههنا من :

الفاعل والمفعول - وفي نسخة « والمعلول » - .

(١) ابن رشد يعتقد ابن سينا .

وصح عندهم أن هذه المبادئ الفارقة ، وجودها مرتبط
 بمبدأ أول فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - ولولا ذلك لم يكن
 ههنا نظام موجود .

وأقاولهم - وفي نسخة « فأقاولهم » - مسطورة في ذلك .
 فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم - وفي
 نسخة « عنده » - .

وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة
 اليومية ، مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما - وفي نسخة
 « وما » - صح - وفي نسخة « صحح » - 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 « بهذه » - الأمر قامت السموات
 والأرض ، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة - وفي نسخة
 « المدنية » - قامت جميع الأوامر الصادرة - وفي نسخة
 « الصادر » - ممن - وفي نسخة « ممن » - جعل له الملك
 ولاية 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 « أصاب » - الناس ، كما قال
 سيحانه :

[وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَهَاءٍ أَمْرَهَا] .

فمن 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 .
ولا من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - مذهب أفلاطون ،
وهو منتهى ما وقفت عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » -
العقول الإنسانية .

* * *

وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعاني من أقاويل
عرض لها أن كانت مشهورة ، مع أنها معقولة ، وذلك أن ما شأنه
ذلك - وفي نسخة « هذا » - الشأن من التعليم ، فهو للزيد محبوب
عند الجميع .
وإحدى - وفي نسخة « واحد » - المقدمات التي يظهر منها
هذا المعنى - وفي نسخة بدون كلمة « المعنى » - هو - وفي نسخة « وهو » -
أن الإنسان إذا تأمل ما ههنا ، ظهر له أن الأشياء التي تسمى
حية عائلة ، 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
« عنه » - أفعال محدودة منتظمة ، فهو :

(١) هذا يشير إلى أن هذا الكتاب ليس في مستوى الكتب التي يجبل عليها ، ما دامت تلك يشترط

لقدارها شروط ، ولا يشترط لقدارها تهافت التهافت ذر وط .

والصانع والمصنوع .
فلو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون .
وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر - وفي نسخة « آخر » وفي
أخرى « آخرون » - .
لمن دون المأمورين ، إلا بالمأمورين .

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 هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع .
بالخلق ، والاختراع ، والتكليف .

* * *

فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هولاء القوم ،
من غير أن يلحق ذلك الشبهة التي تلحق من سماع مذاهب القوم
على التفصيل الذي ذكره أبو حامد ههنا^(١) .
* * *
وهذا كله يزعمون أنه قد تبين في كتبهم .

(١) يعني : أخذاً من ابن سينا الذي ينسب إليه ابن رشد تعبيره بملعب القوم .

في جهة الشمال ، فكانت - وفي نسخة بدون عبارة « فكانت » -
الأمطار - وفي نسخة « الهواء » وفي أخرى « الأجسام » وفي رابعة
بدونها .

وكثر - وفي نسخة « فكثُر » - كون الاسطقس المائي .

وكثُر في جهة الجنوب تولد الإسطقس الهوائي - وفي نسخة

« الهواء » - .

وفي الصيف بالعكس .

أعنى إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا .

وهذه الأفعال التي تلي للشمس من قبل القرب والبعث الذي ؛

- وفي نسخة « التي » - لها دائماً من موجود موجود - وفي نسخة « وجود

موجود » - من المكان الواحد بعينه تلي ، للقمر ، ولجميع الكواكب ؛

فإن لكلها أفلاكاً ماثلة .

وهي تفعل فصولاً أربعة في حركاتها الدورية .

وأعظم من هذه كلها ، في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ،

الحركة العظمى اليومية ، الفاعلة لليل - وفي نسخة « الليل » وفي

أخرى « النهار » ، وفي أخرى بحذفها - والنهار .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير - وفي

نسخة « بتسخير » - جميع السموات له في غير ما آية ، مثل قوله

سبحانه :

[سَخَّرْ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ] . الآية

فإذا تأمل - وفي نسخة « قابل » - الإنسان هذه الأفعال

والتدبيرات - وفي نسخة « الإنسان وهذه التدبيرات » - اللازمة

حيوان - وفي نسخة « حي » - عالم - وفي نسخة بدون عبارة
« فأذا حصل . . . حيوان عالم » -

وأضفاف - 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 .

فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة ، بها قوام ما ههنا

وحفظه ، من الحيوان ، والنبات ، والجماد .

فذلك معروف بنفسه عند التأمل ؛ فإنه - وفي نسخة « وبأنه »

وفي أخرى « فإنها » - 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 الإسطقسات 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 ،

[لَخَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] .

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام - وفي نسخة «الأجسام» وفي أخرى «الأجسام» - الحية - وفي نسخة «الحسية» - التي ههنا علم على القِطْع أنها حية ؛ فإن الحى لا يديره إلا حى أكمل حياة منه .

فاذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة ، المختارة ، المحيطة بنا .

ونظر إلى أصل ثالث ، وهو أن - وفي نسخة «أنها مع» - عنانيها بما - وفي نسخة «بنا» - ههنا هي غير محتاجة إليها في في وجودها .

علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوانات - وفي نسخة «الحيوان» - والنبات ، والجمادات .

وأن الأمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ؛ لأنه لو كان جسماً ، لكان واحداً - وفي نسخة «واحد» - منها .

وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا ، من الموجودات ، وخدام لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده .

وأنه - وفي نسخة «فإنه» - لو لا مكان هذا الأمر لا اعتنت بما ههنا على الدوام . والاعتصان ؛ لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل .

فاذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم - وفي نسخة

المتفنة - وفي نسخة «المتفنة» وفي أخرى «المتفنة» - عن حركات الكواكب .

ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات ، وهي ذوات أشكال محدودة .

ومن جهات محدودة .

ونحو أفعال محدودة .

وحركات - وفي نسخة «حركات» - متضادة .

علم - وفي نسخة «واعلم» وفي أخرى «وعلم» - أن هذه الأفعال المحدودة ، إنما هي عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة .

ويزيده إقناعاً في ذلك إذ - وفي نسخة «أنه» - يرى - وفي نسخة «نحن نرى» - أن كثيراً من الأجسام الصغيرة ، الحقةرة ، الخسيسة ، المظلمة الأجساد ، التي ههنا ، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها ، وخساسة أقدارها ، وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها .

وأن الجود الإلهى أفاض - وفي نسخة «فاض» - عليها الحياة ؛ - وفي نسخة «الجود» - والإدراك التي بها دبرت ذاتها . وحفظت وجودها .

علم - وفي نسخة «نعلم» وفي أخرى «علموا» - على القِطْع : أن الأجسام السابوية أخرى أن تكون حية - وفي نسخة «حياة» - مدركة من هذه الأجسام ، لعظم أجرامها ، وشراف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

نسخة «حادثة» - لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي ، كأنها خادمة يعنون 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 «أمراً» - خاصاً بهم ، رقيباً عليهم من قبل ؛ - وفي نسخة «قبيل» - الأمر الأول ، مثل ما يعرض عند تدبير الجيش ، أن يكون منها جماعة جماعة - وفي نسخة «جماعة» مرة واحدة - كل واحد منها تحت أمر واحد .

وأولئك الأمرون - وفي نسخة «الأميرون» - وهم المسمون العرفاء ، يرجعون إلى أمير - وفي نسخة «أمر» - واحد ، وهو أمير الجيش .

كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية ، التي أدرك القدماء من هذه الحركات ، وهي نيف على الأربعين ، ترجع كلها إلى سبع أمرين .

وترجع السبع إلى - وفي نسخة «أو» - الثمانية 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 بدأ خلقه هذه الأجسام ، أعنى السماوية .
أولم يعلم .

«الحرم» - المتوجه إليها ، لحفظ - وفي نسخة «يحفظ» - ما ههنا وإقامة وجوده .

والأمر هو الله سبحانه .

وهذا كله معنى قوله تعالى :

(أتينا طائعتين) .

ومثال هذا في الاستدلال : لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس ، ذوي خطر - وفي نسخة «نطق» وفي أخرى «نظر» - وفضل ، مكبين على أفعال محدودة ، لا يدخلون بها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها ، لا يقين - وفي نسخة «لتيقن» وفي أخرى «لا تيقن» - على القطع أنهم مكلفون ، وأمورون 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 قدراً منهم ، وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له . وهذا المعنى هو الذي أشار إليه - وفي نسخة «إليها» - الكتاب العزيز في قوله سبحانه :

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية

وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخر ، وهو :

أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة - وفي

أن لا تكون خلقة هذه الأجسام ، وبدأ كونها ، على نحو كون الأجسام التي ههنا .

وأن العقل الإنساني يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود .

فمن رام أن يشبه الوجودين - وفي نسخة « الموجودين » - أحدهما بالآخر ، وأن الفاعل لها - وفي نسخة « لهما » - فاعل بالنحو الذي توجد - وفي نسخة « توجد » - الفاعلات ههنا - وفي نسخة بدون عبارة « وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذي توجد الفاعلات ههنا » - .

فهو شديد الغفلة ، عظيم الزلة ، كثير الوهلة .

فهذا هو أقصى ما تفهم به مذاهب القدماء .

في الأجرام السماوية .

وفي إثبات 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 » - بأجسام ، وأحدها هي النفس .

وأما إثبات وجوده من - وفي نسخة « عن » - كونها محدثة على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها ، كما رام المتكلمون ، فمفسر جداً .

والمقدمات المستعملة في ذلك ، هي غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه .

وكيف ارتباط وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - سائر الأمرين ، بالأمر الأول .

أو لم يعلم .

فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها ، أعنى قديمة من غير علة ، ولا موجود ، لحاز عليها أن لا تأتمر - وفي نسخة « تأتمروا » - لأمر - وفي نسخة بدون عبارة « لأمر » - واحد لها بالنسخير ، وأن لا تطيعه .

وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول .

وإذا لم يعجز ذلك عليها ، فهناك نسبة بينها وبينه ، اقتضت لها السمع والطاعة .

وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها ، لا في عرض من أعراضها ، كحال السيد مع عبيده ، بل في نفس وجودها ؛ فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات - وفي نسخة « الذات » - تقومت بالعبودية .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذي أطلع الله تعالى

عليه إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى :

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية

وأنت تعلم أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - إذا كان

الأمر هكذا ، فإنه يجب - وفي نسخة بدون كلمة « يجب » -

كما يعرف ذلك لهم في المصنوعات ؛ فإن الصناعات - وفي نسخة «الصانع» وفي أخرى «الصانعين» - إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال المعجية عنها .
هزئ - وفي نسخة «هذا» - بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرمجين - وفي نسخة «مبرمجون» - وهم في الحقيقة الذين ينزلون - وفي نسخة «يعتزلون» - منزلة .

المبرمجين من العقلاء .

والجهال من العلماء .

وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن نتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر .

وقد كان الواجب^(١) عليه ، إذ ذكر هذه الأشياء ، أن يذكر الآراء التي - وفي نسخة «الذي» - حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هو - وفي نسخة «هذا» - إبطالها .

* * *

[٨٥] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

وداخل - وفي نسخة «وتداخل» - الاعتراض على مثله - وفي نسخة « مثلها » - لا تنحصر ، ولكنها نورد وجوها معدودة - وفي نسخة « معدودة » -

الأول

من هذا - وفي نسخة «الأول هو» - أنا نقول :

ادعيت أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول ، أنه ممكن الوجود .

(١) ليد من ألوان اتهام ابن رشد للفرز .

وسبين - وفي نسخة « وسبينين » - هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق - وفي نسخة « طريق » وفي أخرى « طرف » - إثبات وجود الله سبحانه وتعالى .

وإذ قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تقرر هذا ، فلنرجع - وفي نسخة « فارجع » - إلى ذكر شيء شئء - وفي نسخة « شئء » مرة واحدة - مما يقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاها^(١) عن الفلاسفة ، ونعرف - وفي نسخة «وتعريف» - مرتبته في - وفي نسخة « من » - الحق ، إذ كان ذلك هو المقصود الأول في هذا الكتاب .

* * *

[٨٤] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - رادا على الفلاسفة :

قلنا : ما - وفي نسخة « إنما » - ذكرتموه تحكيمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ، أو - وفي نسخة « و » - أورد جنسه في الفقهيات ، التي قصارى المطلب فيها - وفي نسخة « فيه » - تخمينات لثقل : إنها ترهات ، لا تنفيذ غلبة - وفي نسخة « غليات » - الظنون .

* * *

[٨٤] ؛ قلت : لا يبعد أن يعرض مثل هذا .

للجهال مع العلماء .

وللجمهور - وفي نسخة « والجمهور » - مع الخواص .

(١) يلاحظ أن ابن رشد يعبر دائماً عما يقوله الفرز عن الفلاسفة بعبارة (ما حكاها) وهذه العبارة ليست في لغة عبارة (ما قالته) .

فإن قيل :

إمكان الوجود له من ذاته

ووجوده من غيره .

فكيف يكون :

ماله من ذاته .

وماله من غيره .

واحدًا ؟

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عين الوجود ؟ ويمكن أن ينفي وجوب الوجود ، ويثبت الوجود . والواحد الحق من كل وجه ، هو الذي لا ينسج للنفي والإثبات ؛ إذ لا يمكن أن يقال :

موجود ، وليس بموجود .

أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود .

ويمكن أن يقال :

موجود ، وليس بواجب الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « ويمكن أن يقال : موجود وليس بواجب الوجود » - كما يمكن أن يقال :

موجود ، وليس بممكن الوجود .

ولأننا نعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير - وفي نسخة « تقرير » - ذلك في الأول ، إن صح ما ذكره - وفي نسخة « ذكرته » وفي أخرى « ذكرناه » - من كون - وفي نسخة « من أن » - إمكان الوجود ، غير الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الممكن .

* * *

[٨٥] قلت : أما قوله : إن قولنا في الشيء - وفي نسخة « شيء » - أنه ممكن الوجود ، لا يخلو :

إما أن يكون عين الوجود ،

فنقول :

كونه ممكن الوجود ، عين وجوده ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا ينشأ منه كثرة .

وإن كان غيره ، فهلا قلتم :

في المبدأ الأول كثرة ؛ لأنه .

موجود .

وهو مع ذلك :

واجب الوجود .

فوجوب - وفي نسخة « وجوب » وفي أخرى بدون عبارة « فوجوب الوجوب » - غير نفس الوجود .

فليجز - وفي نسخة « فليبحث ما يلزم » - صدور الاختلافات 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 قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً ، فهو غيره . فكأن واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد دليل آخر . فليكن غيره .

وبالجملة : الوجود أمر عام يقسم

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك - وفي نسخة « فكذلك » - الفصل الثاني . ولا فرق .

وإنما يفهم منه حالة عدمية ، وهي عدم الانقسام .
وكذلك واجب الوجود ، إنما يفهم من وجوب الوجود ، حاله
عدمية اقتضتها ذاته ، وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه ،
لا بغيره .

وكذلك قولنا :
يمكن الوجود من ذاته ، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة
على الذات خارج النفس ، كما فهم من الممكن الحقيقي .

وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضى أن لا يكون وجوده واجباً إلا
- وفي نسخة « لا » وفي أخرى « بل » - بعله .

فهو يدل على ذات إذا سلب - وفي نسخة « سلبت » - عنه
علته - وفي نسخة بدون عبارة « علته » - لم يكن واجب الوجود
بذاته ، بل - وفي نسخة « قيل » - كان غير واجب الوجود ، أى
مسلوباً عنه صفة وجوب الوجود .

فكأنه قال :

إن الواجب الوجود - وفي نسخة « واجب الوجود » - :

منه ما هو واجب لنفسه - وفي نسخة « بنفسه » - .

ومنه ما هو واجب لعله .

والذى هو واجب لعله ليس - وفي نسخة بدون عبارة « الذى
هو واجب لعله ليس » - واجباً لنفسه .

فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولاً جوهرية - وفي
نسخة « لا جوهرية » - أى قائمة للذات ، ولا زائدة على الذات .

أو غيره ، أى معنى زائداً على الوجود .
فإن كان عينه ، فليس بكثرة ، فلا معنى لقطبم :
إن ممكن الوجود هو الذى فيه كثرة .

وإن كان غيره ، لزمكم ذلك فى واجب الوجود ، فيكون
واجب الوجود فيه كثرة ، وذلك خلاف ما يصفون ؛ فإنه كلام
غير صحيح .

وقد ترك قسمها ثالثاً :
وذلك أن واجب الوجود ، ليس هو معنى زائداً على الوجود
خارج النفس .

وإنما هو حالة للموجود الواجب - وفي نسخة « خارج الواجب » -
الوجود ، ليست - وفي نسخة « ليس » - زائدة على ذاته ، وكأنها
راجعة إلى نفى العلة ، أعنى أن - وفي نسخة « أن لا » - يكون
وجوده - وفي نسخة « وجود » - معلولاً - وفي نسخة « معلول » -
عن غيره .

فكأنه ما أثبت لغره ، سلب عنه .

بمثلة قولنا فى الموجود - وفي نسخة « الموجود » - :

إنه واحد .

وذلك أن الوحدة - وفي نسخة « أن الوجود » - ليست تفهم فى
الموجود معنى زائداً على ذاته ، خارج النفس فى الوجود .

مثل - وفي نسخة « مثال » - ما يفهم من قولنا :
موجود أيضاً .

فهى عبارة رديئة .

ولكن إذا فهم منه المعنى الذى قلناه ، لم يلحق الشك الذى ألزمه إياه أبو حامد ، وإنما يبقى عليه :

هل إذا فهم من العلول الأول ، إمكان وجوده ، هل يقتضى له أن يكون مركباً ؟

أم لا ؟ لأنه إن كانت الصفة إضافية - وفى نسخة « إضافة » - لم تقتض له التركيب .

وليس كل شىء يعقل فيه أحوال متغايرة ، يقتضى أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته ، خارج النفس ؛ فإن هذه - وفى نسخة « هذا » - حال الإعدام ، وحال الإضافات .

ولذلك لم ير قوم من القدماء أن يعدلوا مقولة الإضافة فى الموجودات خارج النفس .

أخى العشر مقالات .

وأبو حامد يوجب فى قوله - وفى نسخة بدون عبارة « قوله » - أن كل ما كان له مفهوم زائد أنه يقتضى معنى زائداً - خارج النفس بالفعل .

وهو غلط ، وقول سفسطائى .

وذلك بين من قوله :

[وبالجملة : الوجود - وفى نسخة « الموجود » - أمر عام ،

ينقسم :

إلى واجب .

وإلى ممكن .

وإنما هى أحوال سلبية ، أو - وفى نسخة « و » - إضافية ، مثل قولنا فى الشىء :

إنه موجود .

فإنه ليس يدل على معنى زائد على - وفى نسخة « فى » -

جوهره خارج النفس ، كقولنا :

فى الشىء .

إنه مبيض - وفى نسخة « أبيض » -

ومن هنا - وفى نسخة « ومن هذا » - غلط (١) ابن سينا ،

فظن أن الواحد معنى زائد على الذات .

وكذلك الوجود على الشىء ، فى قولنا :

إن الشىء موجود .

وستأتى هذه المسألة .

وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا .

أخى قوله :

ممكن الوجود من ذاته ، واجب - وفى نسخة « وواجب » -

من غيره .

وذلك أن الإمكان هو - وفى نسخة « هى » - صفة فى الشىء

غير الشىء الذى فيه الإمكان . فيقتضى ظاهر هذا اللفظ أن يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين :

أحدهما : المتصف بالإمكان .

والثانى : المتصف بوجوب الوجود .

(١) اتهام ابن رشد لابن سينا بالغلط .

نسخة «العدم» - أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم إلا أن تكون طبيعته طبيعة - وفي نسخة «من طبيعة» - الممكن الحقيقي - ولذلك كانت قسمة الموجود :

إلى واجب الوجود .

ويمكن الوجود .

قسمة غير معروفة ، إذا لم يرد بالممكن ، الممكن الحقيقي وسيأتي بعد هذا .

وتحصيل - وفي نسخة «ومحصل» - هذا الموضع ، أن الموجود

إذا قسم :

فأما أن ينقسم إلى فصول ذاتية .

أو أحوال إضافية .

أو أعراض زائدة على الذات .

فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضى ولا بد تكثر - وفي نسخة «تكثر» - الأفعال عنه .

وأما قسمته إلى أحوال إضافية ، أو عرضية ، فليس تقتضى تكثر - وفي نسخة «تكثر» - أفعال مختلفة - وفي نسخة «الأفعال» - .

فإن ادعى مدع أن قسمته إلى صفات حالية ، تقتضى له أفعالا - وفي نسخة بزيادة «مختلفة» - .

فالمبدأ الأول تصدر منه كثرة ضرورة - وفي نسخة «ضرورية» - ليس تحتاج إلى معلول عنه ، هو مبدأ الكثرة .

وإن قال : إنه ليس تقتضى كثرة الصفات الحالية صدور

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 .
وسابح .
وطائر .

لأن هذه أمور زائدة على الجنس ، توجب أنواعاً زائدة .

والحيوانية معنى مشترك لها .

وهذه الفصول زائدة عليها .

وأما الممكن الذى قسم إليه ابن سينا الموجود ، فليس معنى خارج النفس بالفعل ، وهو - وفي نسخة «وهى» - عبارة ردية كما قلنا .

وذلك أن الموجود الذى له علة في وجوده ، ليس له مفهوم من ذاته - وفي نسخة «من هذا» وفي أخرى «ذلك» - إلا العدم - وفي

فإن كان جسماً لزم أن يكون فيه .

اتحاد من جهة .

وكثرة من أخرى .

أعني الأجسام الغير - وفي نسخة بدون كلمة « الغير » -

المكائنة 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

الوجود .

ولذلك يطلق القوم على هذا النوع من الموجودات أنها بسيطة

لكنهم 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 .

أفعال مختلفة ، فولاء 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 هذا

المكان - وفي نسخة « الإمكان » - ؟

وليس يمنع في الذات الواحدة أن يلزمها النفي والإثبات في

أحوالها ، من غير أن يلزم تكثر في تلك الذات ، كما منه

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 .

لا في واجب الوجود بذاته .

ولا في واجب الوجود بغيره .

قلنا : أما واجب الوجود بغيره ؛ فإن العقل يدرك فيه تركيباً من :

علة .

ومعلول .

هكذا ينبغي أن يفهم مذهب القوم ، فيكون معنى .
العلة .

والمعلول .

في هذه الموجودات ، كأن فيها كثرة بالقوة - وفي نسخة «قوة بالكثرة» - تظهر في المعلول .

أغنى أن يصدر عنه معلولات كثيرة ، لافيه ، في وقت من الأوقات .
فإذا فهم هذا من قوئم ، وسلم فهم ، لم يلحقهم الاعتراض الذي ألحقهم أبو حامد .

وأما إذا فهم من قوئم :

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 « بالموضع » - .

كثرة 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 .

وحتى صارت العلوم الإلهية ، لا حشيت بهذه الأقاويل
أكثر ظنية من صناعة الفقه .

فقد تبين لك من هذا القول أن ما رام أبو حامد من - وفي
نسخة بدون عبارة « من » - أن يلزمهم - وفي نسخة « يلزم » -
الكثرة في واجب الوجود من أجل إلزامهم إياها ، في ممكن
الوجود ، أنه ليس بصحيح .

لأنه إن فهم من الإمكان ، الإمكان الحقيقي ، كان هنالك
تركيب ولا بد ، وإن كان ذلك مستحيلاً على ما قلناه ، وسبقه
بعد ولم - وفي نسخة « لم » - يلزم مثل ذلك في واجب الوجود - وفي
نسخة بدون عبارة « وإن كان ذلك مستحيلاً . . . » واجب
الوجود - .

وإن فهم من الإمكان معنى ذهنياً ، لم يلزم أن يكون ولا
واحد منهما مركباً ، من هذه الجهة .

وإنما يفهم منه التركيب من جهة ما هو علة - وفي نسخة
« من علة » - ومعلول .

[٨٦] - قال أبو حامد :

الاعتراض الثاني - وفي نسخة « الاعتراض الثاني . قال أبو حامد » وفي أخرى

قال : الاعتراض الثاني « - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن نقول :

أعقله - وفي نسخة « عقله » وفي أخرى « أعله » - مبدأه ، عين وجوده ؟

وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟

[٨٧] - قال أبو حامد :

فإن زعموا أن عقله - وفي نسخة « علة » - ذاته ، عين ذاته .

ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ؛ فإن العقل يطابق المقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته .

[٨٧] - قلت هذا كلام مختل ؛ فإن - وفي نسخة « بأن » - كونه

مبدأ ، هو معنى مضاف ، فلا يصح أن يكون عين ذاته .

ولو عقل كونه مبدأ ، لعقل ما هو له مبدأ - وفي نسخة بدون

عبارة « هو معنى ... له مبدأ » - على النحو من الوجود الذي هو عليه .

ولو كان ذلك كذلك ، لا يستكمل الأشرف بالأخص ؛

فإن المقول هو كمال العاقل - وفي نسخة « الفاعل » - عندهم ، على ما يظهر في علوم العقل الإنساني .

[٨٨] - قال أبو حامد :

فقول - وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » - : والمعلول عقله ذاته ، عين ذاته ؛ فإنه عقل بجهوه ، فيعقل نفسه .

والمعل ، 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 معلولا لعله ؛ فإنه كذلك »

والمعل 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 تصدر » - منه الاختلافات .

فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ،

وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة في الأول ؛ فإنه يعقل ذاته ، ويعقل - وفي نسخة « ولا يعقل » - غيره .

[٨٦] - 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 سنقول به بعد .

ولذلك ليس يلزم - وفي نسخة « يلزم من » - هذا القول

الشااعات التي - وفي نسخة « الذي » - يلزمونها - وفي نسخة

« يلزمها » - إياه - وفي نسخة « إياها » - .

(١) رأى القلافة في علم الله .

(٢) هل هذه هي وحدة الوجود ؟

وأما قوله :

[م إن - وفي نسخة « إذا » - كان عقله ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولة - وفي نسخة « معلولا » - لعلة .

فإنه كذلك ، وللعقل يطابق العقول ، 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 » - تستوى في البساطة ؛ فإنهم يضعون أن هذا المعنى ، تتفاضل فيه العقول ، بالأقل والأزيد .

وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - .

والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها .

وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به .

فلو كان العقل - وفي نسخة « العاقل » - والمعقول ، في واحد واحد منها ، من الاتحاد ، في المرتبة الذي هو في الأول ، لكانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « الموجودات » - بغيرها .

أو لكان - وفي نسخة « لكانت » - العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول .

وذلك كله مستحيل عندهم .

[٨٨] - قلت : ما حكاه ههنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة - وفي نسخة زيادة « 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 « وليست » - تنباين عندهم من جهة البساطة والكثرة .

وإنما تنباين من جهة العلة والمعلول .

والفرق :

بين عقل الأول ذاته .

وسائر العقول ذواتها عندهم .

أن العقل الأول ، يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لا معنى ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - مضافاً إلى علة .

وسائر العقول تعقل من ذواتها 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 الإضافة إلى المبدأ الأول .

ولا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذي به الأول بسيط ؛ لأن الأول معدود في الوجود بذاته ، وهي في الوجود المضاف .

[٨٩] قلت : وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - : إنهم إذا وضعوا أن الأول .

يعقل ذاته ،

ويعقل من ذاته أنه علة لغيره .

فلهم أن يتولوا أنه ليس واحداً من كل جهة . إذ كان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحداً من كل جهة .

وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين ، ويتأولون - وفي نسخة « ويتأولون » - أنه مذهب أرسطوطاليس .

[٩٠] - قال أبو حامد :

فلن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته .

وعقله ذاته ، هو عين ذاته .

فالعقل ، والمائل ، والمعقول ، واحد . ولا يعقل غيره .

فالجواب : - وفي نسخة « والجواب » - من وجهين :

أحدهما : - وفي نسخة بدون عبارة « من وجهين » : أحدهما « - أن هذا

المذهب لثناخته هجره ابن سينا وسائر المحققين ، وزعموا أن الأول

يعقل - وفي نسخة « يعلم » - نفسه ، مبدأ لقيضان ما يفرض منه .

ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً ، لا جزئياً .

إذا استقبلوا قول القائل :

المبدأ الأول لا يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - إلا عقل واحد .

ثم لا يعقل ما يصدر منه .

ويعمله - وفي نسخة « ويعمل » وفي أخرى « ومعقوله » - عقل .

وهذا الكلام - وفي نسخة « وهذا » وفي أخرى « وهذا الكلام عندهم » - كله والجواب ، هو جلدي ، وإنما يمكن أن نتكلم في هذا كلاماً برهانياً ، مع قصور نظر في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - الإنسان في هذه المعاني ، 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 التنفس .

فلا معنى للكلام في هذه المعاني يادئ الرأي ، وبالمعارف العامة ، التي ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني ، قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذى .

ولذلك صارت الأشعرية ، إذا حكمت - وفي نسخة « حكمت » - آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبعد ، من النظر الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - الذي - وفي نسخة بدون كلمة « الذي » - للإنسان في الموجودات .

[٨٩] - قال أبو حامد :

ولندرك دعوى وحدانيته - وفي نسخة « وحدانية » - من كل وجه - وفي نسخة « واحد » - إن - وفي نسخة « إذ » - كانت الوجودانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

(مَا أَشْهَدُ تَهُمُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ)
 الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنُّ السُّوءِ ، الْمُحْتَدِينَ أَنَّ الْأُمُورَ الرَّبُّوبِيَّةَ تَسْتَوِي - وَفِي نَسْخَةِ
 « تَسْتَوِي » - عَلَى كَتْمِهَا الْقَوِي - وَفِي نَسْخَةِ « قَوِي » - الْبَشْرِيَّةِ . الْمُغْرُورِينَ
 بِعَقْلِهِمْ ، زَائِعِينَ أَنَّ فِيهَا مَنْبُوحَةٌ عَنْ تَقْلِيدِ الرِّسْلِ وَأَتْبَاعِهِمْ .
 فَلَا جَرَمَ اضْطَرُّوا - وَفِي نَسْخَةِ « لَمَّا اضْطَرُّوا » - فِي - وَفِي نَسْخَةِ « إِلَى » -
 الْإِعْتِرَافِ بِأَنَّ لِابَابِ - وَفِي نَسْخَةِ « إِلَى لِابَابِ » وَفِي أُخْرَى « إِلَى لِابَاتِ » -
 مَعْقُولَاتِهِمْ ، رَجَعَتْ إِلَى مَا لَوْ حَكَمِي فِي - وَفِي نَسْخَةِ « عَنِ » - مَنَامٍ ، لَتَعْجَبَ مِنْهُ .

* * *

[٩٠] - قُلْتُ : إِنَّهُ يَنْبَغِي لِلَّذِي يَرِيدُ أَنْ يَخُوضَ فِي هَذِهِ
 الْأَشْيَاءِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ - وَفِي نَسْخَةِ بَدُونِ عِبَارَةِ « يَعْلَمُ أَنَّ » - كَثِيراً مِنْ
 الْأُمُورِ الَّتِي تَثْبُتُ - وَفِي نَسْخَةِ « ثَبُتَ » وَفِي أُخْرَى « تَبَيَّنَتْ » - فِي
 الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ ، إِذَا عَرَضْتَ عَلَى بَادِيِ الرَّأْيِ .

وَإِذَا - وَفِي نَسْخَةِ « وَإِلَى » - مَا يَعْقِلُهُ الْجُمْهُورُ مِنْ ذَلِكَ ،
 كَانَتْ بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهِمْ ، شَبِيهَةً - وَفِي نَسْخَةِ « تَشْبِيهًا » - بِمَا - وَفِي
 نَسْخَةِ « مِمَّا » - يَدْرِكُ النَّائِمُ فِي نَوْمِهِ ، كَمَا قَالَ .
 وَإِنْ كَثِيراً مِنْ هَذِهِ ، لَيْسَ تَلْقَى لَهَا مَقْدِمَاتٍ مِنْ نَوْعِ
 الْمَقْدِمَاتِ الَّتِي هِيَ مَعْقُولَةٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ يَقْنَعُونَ - وَفِي نَسْخَةِ
 « يَعْقِلُونَ » - بِهَا فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْمَعَانِي .

بَلْ لَا سَبِيلَ إِلَى أَنْ يَقَعَ بِهَا لِأَحَدٍ إِقْنَاعٌ - وَفِي نَسْخَةِ « اتِّبَاعٌ » -
 وَإِنَّمَا سَبِيلُهَا أَنْ يَحْصَلَ بِهَا الْيَقِينُ ، لِمَنْ يَسْلُكُ فِي مَعْرِفَتِهَا سَبِيلَ
 الْيَقِينِ .

مثال ذلك : أنه لو قيل للجمهور .

ولئن هو أرفع رتبة في الكلام منهم :

ويبيض منه عقل .

ونفس فلك .

وجرم فلك - وفي نسخة بدون كلمة « فلك » -

ويعقل نفسه ، ومعلولاته الثالث - وفي نسخة بدون كلمة « الثالث » -

وعلته وبدونه 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 ويعقله - وفي

نسخة بدون عبارة « ويعقله » -

فلئن ما يعقله 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 أبطأوا كل

ما يفهم من العظمة . وقربوا حاله - وفي نسخة « حالة الله » - تعالى من حال

الميت الذي لا خير له بما - وفي نسخة « بما » - يجرى في العالم .

إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله ، والتاكين لطريق الهدى ، المنكرين

لقوله :

لو قدرنا أن صناعة - وفي نسخة «صنعة» - من الصنائع ، قد
دثرت ، ثم توهم وجودها ، لكان في بادئ الرأي من المستحيل .
ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك
ليست بإنسانية .

فبعضهم ينسبها إلى الجن .
وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء .

حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة هو
وجود هذه الصنائع .

وإذا كان هذا ، هكذا ، فينبغي لمن آثر طلب الحق ،
إذا وجد قولاً شنيعاً ، ولم يجد مقدمات حمودة 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 - وفي
نسخة « والذي ثبت » - ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم .

٤٤٤

وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في
العلوم الإلهية أخرى أن يكون موجوداً ؛ لبعد هذه العلوم
عن العلوم التي في بادئ الرأي .

إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم ، هي - وفي نسخة
بدون كلمة « هي » - نحو من مائة وسبعين - وفي نسخة « وستين »
وفي أخرى « وستة وستين » - ضعفاً من الأرض .

لقالوا : هذا من المستحيل ، وكان من يتخيل - وفي نسخة
« تخيل » وفي أخرى « متخيل » - ذلك عندهم ، كالنائم .

ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى ، بمقدمات 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 » -
الأمر الهندسية ، وبالجملة في الأمور التعاليمية - وفي نسخة
« التعاليمية » وفي أخرى « التعليمية » - فأخرى أن يكون ذلك موجوداً
في العلوم الإلهية .

أعنى ما إذا صرح به للجمهور - وفي نسخة « الجمهور » -
كان شنيعاً وقبيحاً في بادئ الرأي .

وشبهياً بالأحلام .

إذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات حمودة ،
يتأتى من قبلها ، الإقناع فيها ، للعقل الذي في بادئ الرأي أعنى
عقل الجمهور ؛ فإنه يشبه أن يكون ما يظهر - وفي نسخة
« يظهره » - بآخره للعقل هو عنده من - وفي نسخة « في » - قبيل
المستحيل في أول أمره .

وليس يعرض هذا في الأمور العلمية ، بل وفي العملية ؛ ولذلك

ولم - وفي نسخة « وإن لم » - نك نستجير ذلك إلا لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة ، والله - وفي نسخة « فإله » - وفي أخرى « والإلهية » - سائله وحسيه - وفي نسخة « وحسيه » - -
 - وفي نسخة « وأما نحن فإنا نبين الأمور » وفي نسخة « بأمور » - التي حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء في المبدأ الأول ، وسائر الموجودات .

ومقدار ما انتهت إليه من ذلك ، العقول الإنسانية .
 والشكوك الواقعة في ذلك .

ونبين أيضاً الطرق التي حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حركتهم 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 » - حكمتهم .

ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقتين .
 ويعمل في ذلك كله على ما وفقه الله تعالى إليه .

فقول - وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » - : أما - وفي نسخة « فأما » - الفلاسفة ؛ فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم - وفي نسخة « بعقولهم » - لا مستندين - وفي نسخة « للسيد بن » - إلى

وإذا كان هذا هكذا ، فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما قد وقعت في سائر المسائل .

والجدل نافع مباح في سائر العلوم .
 ومحرم في هذا العلم .

ولذلك لما أكثر الناظرين في هذا العلم إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - أن هذا كله من باب التكيف في الجواهر الذي - وفي نسخة « الجواهر الذي » وفي أخرى « الجواهر التي » - لا تكيفه العقول - وفي نسخة « العقل » - لأنه لو كيفته - وفي نسخة « كيفه » - لكان .

العقل الأزلي - وفي نسخة « الأول » -
 والكائن الفاسد .

واحداً .

وإذا كان هذا هكذا ، فالله يأخذ الحق - وفي نسخة « العقل » - ممن تكلم في هذه الأشياء الكلام العام ، ويجادل في الله بغير علم .

ولذلك - وفي نسخة « فلذلك » وفي أخرى « ولا » - يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم .
 ولذلك يقول أبو حامد إن علومهم الإلهية ، هي ظنية .

ولكن على كل حال - وفي نسخة « على حال » - فنحن - وفي نسخة « فنحن » - نروم أن نبين من أمور محمودة ، ومقدمات معلومة ، وإن كانت ليست برهانية .

ووجدوا الشيء الذى يتكون به المتكون :
أعنى صورة الشيء

والشيء الذى عنه يتكون :
وهو الفاعل القريب له

واحدًا :

إما بالنوع .

وإما بالجنس .

أما ما - وفى نسخة «أما» - بالنوع ، فمثل .

أن الإنسان يلد - وفى نسخة «يولد» - إنسانًا .

والفرس فرسًا .

وأما ما - وفى نسخة «وأما» - بالجنس ، فمثل :

تولد البغل ، عن ، الفرس والحمار .

ولما كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية ، أدخلوا
سببًا فاعلا - وفى نسخة «أسباباً فاعلا» - أولاً - وفى نسخة «أول» -
باقياً .

فمنهم من قال : هذا السبب الذى بهذه الصفة ، هو الأجرام
الساوية .

ومنهم من جعله مبدأ مفارقاً مع - وفى نسخة «من» -
الأجرام الساوية .

ومنهم من - وفى نسخة «ومن» - جعل هذا المبدأ هو - وفى
نسخة بدون كلمة «هو» - المبدأ الأول .

قول من يدعومهم إلى قبول قوله ، من غير برهان ، بل ربما
خالفوا - وفى نسخة «خالف» - الأمور المحسوسة .

وذلك أهم وجدوا الأشياء المحسوسة التى دون الفلك ضربين :
متنفسة .

وغير متنفسة - وفى نسخة «منفسة» - .

ووجدوا جميع هذه - وفى نسخة «هذا» - يكون

- وفى نسخة «لكون» وفى أخرى «الكون» - المتكون منها - وفى
نسخة «عنها» - متكوناً بشئىء سموه صورة .

وهو المعنى الذى به صار موجوداً ، بعد أن كان معدوماً .

ومن شئىء سموه مادة .

وهو الذى منه تكون .

وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا ، إنما يتكون - وفى
نسخة بزيادة «بشئىء سموه صورة» - من موجود غيره .

فسموا هذا مادة .

ووجدوه أيضاً يتكون عن - وفى نسخة «عين» - شئىء .

فسموه فاعلا .

ومن أجل شئىء .

سموه - وفى نسخة بزيادة «أيضاً» - غاية .

فأثبتوا - وفى نسخة «وأثبتوا» - :

أسباباً أربعة .

هذا في الحيوان ، والنبات المتناسل - وفي نسخة « والمتناسل » -
 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 « السماوى » - .

وفحصوا أيضاً عن السموات ، بعدما اتفقوا أنها مبادئ
 الأجرام المحسوسة فانفقوا على أن الأجرام السماوية هي مبادئ
 الأجرام المحسوسة المنفردة التي ههنا .

ومبادئ الأنواع :

إما مفردة .

وإما مع مبدأ مفارق .

ولما فحصوا عن الأجرام السماوية ، ظهر لهم أنها غير متكونة
 بالمعنى الذى به هذه الأشياء كائنة فاسدة .

أعنى - وفي نسخة « يعنى » - ما دون الأجرام السماوية .

وذلك أن المتكون بما هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من
 هذا العالم المحسوس ، وأنه لا يتم تكوينه - وفي نسخة « كونه » - إلا
 من حيث - وفي نسخة « من شئ » - هو جزء .

وذلك أن المتكون منها إنما يتكون .

من شئ .

عن - وفي نسخة « وعن » - شئ .

ومهم من جعله - وفي نسخة بزيادة « عقلا » - دونه ، واكتفوا
 - وفي نسخة بزيادة « به » - فى تكون - وفي نسخة « فى كون »
 وفى أخرى « فى مبادئ » - الأجرام البسيطة - وفي نسخة بدون
 كلمة « البسيطة » وفى أخرى « السماوية » - بالسموات - وفي نسخة
 بدون كلمة « السموات » - ومبادئ الأجرام - وفي نسخة بزيادة
 « السماوية » - .

لأنه يجب عندهم أيضاً أن يجعلوها لها أيضاً سبباً فاعلاً .

وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضاً
 - وفي نسخة « المتكونة بعضها من بعض » - التنفسة .

فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر .

وهو معطى النفس ، ومعطى الصورة والحكمة - وفي نسخة

« الصورة والحركة » - التي تظهر فى الموجودات .

وهو الذى يسميه « جالينوس » :

القوة المصورة .

وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة - وفي نسخة « القوى » - هى

- وفي نسخة بدون كلمة « هى » - مبدأ مفارق .

فبعض - وفي نسخة « فبعضهم » - جعله عقلا .

وبعض جعله نفساً .

وبعض جعله الجرم السماوى .

وبعض جعله الأول .

وتسمى - وفي نسخة « ويسمى » - جالينوس هذه القوة الخالق ، وشك :

هل هى الإله ، أو غيره ؟

* * *

ولما - وفي نسخة « فلما » - فحسبوا عن مبادئ هذه ، ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئها المحركة لها موجودات ليست بأجسام ولا قوى في أجسام .

أما كون مبادئها - وفي نسخة بدون عبارة « المحركة لها ... مبادئها » - ليست بأجسام ؛ فلأنها - وفي نسخة « فإنها » - مبادئ أول للأجسام المحيطة بالعالم .

وأما كونها ليست قوى في أجسام الأجسام - وفي نسخة « لأن الأجسام » وفي أخرى « فلأن الأجسام » وفي رابعة « أعني أنها ليست قوى في أجسام أن تكون الأجسام » - شرط في وجودها ، كالحال في المبادئ المركبة ههنا للحيوانات - وفي نسخة « للحيوان » - فلأن - وفي نسخة « لأن » - كل قوة في جسم عندهم ، هي منتهية ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت منقسمة بانقسام الجسم .

وكل جسم هو بهذه الصفة ، فهو كائن فاسد .
أعني مركباً - وفي نسخة « مركب » - من هيولى وصوره .
الهيولى - وفي نسخة « والهيولى » - شرط في وجود الصورة .
وأيضاً لو كانت مبادئها ، على نحو مبادئ هذه لكانت الأجسام السماوية ، مثل هذه ، فكانت تحتاج إلى أجرام آخر أقدم منها .

ولما تقرّر لهم وجود مبادئ هذه الصفة .
أعني ليست أجساماً ، ولا قوى في جسم - وفي نسخة « أجسام » - .

وبشى ء - وفي نسخة « ولشى ء » وفي أخرى « وبشى ء ولشى ء » -
وفي مكان وزمان .

وألغوا الأجرام السماوية شرطاً في تكونها ، من قبل أنها أسباب فاعلة بعيدة .

فلو كانت الأجرام السماوية - وفي نسخة بدون عبارة « شرطاً السماوية » - متكونة مثل هذا التكون ، لكانت ههنا أجسام أقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي جزءاً من عالم آخر فيكون ههنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام .

وإن كانت أيضاً تلك متكونة ؛ لزم أن يكون قبلها أجسام سماوية آخر .

ويعرّ ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - .

فلما تقرّر عندهم بهذا النحو من النظر ، وبأنحاء كثيرة هذا أقربها :

أن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذى به هذه متكونة وفاسدة .

لأن المتكون 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 :

أعنى الأجسام السماوية .

لها مبادئ تتحرك بها وعنها .

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 ههنا من الموجودات إنما هو من قبيل أنها ذوات نفوس .

ولما - وفي نسخة « فلما » - قايسوا .

بين هذه العقول المارقة .

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 ونظامها .

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 ونظامها - وفي نسخة « من الموجودات : صورها ونظامها » -

لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني ؛ إذ - وفي نسخة « إن » - كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته .

وكان قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تقرر لهم من أمر العقل الإنساني ، أن :

للصورة - وفي نسخة « للصور » - وجودين :

وجود معقول ، إذا تجردت من الهيولى .

وجود محسوس ، إذا كانت في هيولى .

مثال ذلك : أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - الحجر له

صورة جمادية - وفي نسخة « مادية » - وهي في الهيولى خارج النفس .

وصورة هي إدراك وعقل - وفي نسخة « وفعل » - وهي الجردة

من الهيولى في النفس .

وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المارقة - وفي نسخة

« المارقات » - بإطلاق ، عقولاً محضة .

لأنه إذا كان عقلاً عما - وفي نسخة « ما » - هو مفارق لغیره ،

فما - وفي نسخة « فيما » - هو مفارق بإطلاق أخرى أن يكون عقلاً .

وكذلك يجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول ، هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم ، كالحال في العقل الإنساني ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات ، من حيث هي في غير هيولى :

فصح عندهم من قبل هذا أن للموجودات وجودين :

وجود محسوس .

وجود معقول .

ولما نظرنا أيضاً إلى الحرم السماوى ، ورأوا في الحقيقة - وفي نسخة « ورأوا أنه » - جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد .

له حركة واحدة كلية ، شبيهة بحركة الحيوان الكلية .

وهي نقلته بجميع - وفي نسخة « لجميع » - جسده .

وهذه الحركة هي الحركة اليومية .

ورأوا أن سائر الأجرام - وفي نسخة « الأجسام » - السماوية ،

وحركاتها - وفي نسخة « حركاتها » وفي أخرى « حركتها » -

الجزئية ، شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد - وفي نسخة بدون كلمة « الواحد » - الجزئية ، وحركاتها - وفي نسخة « حركاته » - الجزئية .

فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض .

ورجعوا إلى جسم واحد .

وعناية واحدة .

وتعاونها على فعل واحد ؛ وهو - وفي نسخة « هو » وفي أخرى « هذا » - العالم - وفي نسخة « تدبير العالم » - بأسره .

أنها ترجع إلى مبدأ - وفي نسخة « المبدأ » وفي أخرى « إلى المبدأ » - واحد ، كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم مصنوعاً واحداً ، فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة - وفي نسخة « رئيسية » - .

فاعتقدوا لمكان هذا :

أن تلك المبادئ المفارقة ، ترجع إلى مبدأ واحد مفارق ، هو السبب في جميعها .

وأن الصور - وفي نسخة « الصورة » - التي في - وفي نسخة « من » - هذا المبدأ ، والنظام والترتيب الذي فيه هو .

وأما تلك - وفي نسخة بدون كلمة « تلك » - فمعتولاتها - وفي نسخة « فمعتولاتها » - هي العلة في صور الموجودات .

وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات إنما هو - وفي نسخة « هي » - شئ تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة .

وأما الترتيب الذي في العقل الذي - وفي نسخة « العقل الإنساني » - فينا - وفي نسخة « فيها » - فإنما هو تابع - وفي نسخة « هي نافع » - لما - وفي نسخة « بما » - يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها .

ولذلك كان ناقصاً جداً ؛ لأن كثيراً من الترتيب والنظام الذي في الموجودات ، لا يدركه العقل - وفي نسخة « ندركه بالعقل » - الذي فينا .

فإذا كان ذلك كذلك ، فلفصور الموجودات المحسوسة - وفي نسخة « المحسوسات » - مراتب في الوجود :

أخسها 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 متفاوتة في الوجود ، بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها .

إن الأول لا يعقل إلا ذاته .
 وإن الذى 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 التى دونه :
 فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل .
 أعنى بتخليقها - وفي نسخة « بتعليقها » - .
 ومنه ما هو علة لذاته ، وهو العقل الإنسانى بجملة .

فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة فى هذه الأشياء .
 والأشياء التى حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد فى العالم .
 فإذا تولت ، فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التى حركت
 المكلمين من أهل الملة - وفي نسخة « أهل المسألة » وفى أخرى
 « أهل تلك الملة » - .

أعنى المعتزلة أولاً .
 والأشعرية ثانياً .

إلى أن باعتقدوا فى المبدأ الأول ما اعتقدوه .
 أعنى أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتا غير جسمانية ، ولا هى فى
 - وفي نسخة « ولا فى » وفى نسخة بدون « ولا هى » - جسم ، حية ،
 عالة ، مريدة ، قادرة ، متكلمة ، سمعية ، بصرية .

إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه - وفي نسخة

أفضل الموجودات - وفي نسخة « الموجودات » - التى للصور ،
 والنظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات .

وأن هذا النظام والترتيب ، هو السبب فى سائر النظمات
 والترتيبات التى - وفي نسخة « الذى » - فيما دونه - وفي نسخة
 « يضادونه » - .

وأن العقول تتفاضل فى ذلك بحسب حالها منه ، فى القرب
 والبعد .

* * *

والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته .

وهو بعقله - وفي نسخة « بعقله » - ذاته يعقل جميع
 الموجودات .

بأفضل وجود .

وأفضل ترتيب .

وأفضل نظام .

وما دونه فجوهه ، إنما هو بحسب ما يعقله من الصور ،
 والترتيب ، والنظام ، الذى فى العقل الأول .

وأن تفاضلها إنما هو فى تفاضلها فى 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 .

أعنى أن يكون ما يعقل كل واحد منهما .

من الموجودات فى مرتبة واحدة .

لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكانا متحدين ، ولم يكونا متعددين .
 فمن هذه الجهة قالوا :

فيكون ههنا تركيب قديم - وفي نسخة بدون كلمة «قديم» - وهو خلاف ما تضمنه 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 اعتقدوا - 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 «يشبهون بها» - المطبوعات - وفي نسخة «بالمطبوعات» - نظاماً وترتيباً .

وهذا يسمى حكمة .

ويسمون الصانع حكيماً .

والذي 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 .

«المعتزلة وأن هذه» - الذات هي ،
الفاعلة لجميع - وفي نسخة «بجميع» - الموجودات .
بلا واسطة .

والعالم لها بعلم غير متناه ، إذ كانت الموجودات غير متناهية .
ونفوا العلل التي ههنا .

وأن هذه الذات - وفي نسخة بدون كلمة «الذات» - الحية ،
العالمة ، المريدة ، السعيعة - 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 صفته من الموجودات ، فهو ضرورة من
جنس النفس ؛ لأن النفس هي ذات ليست - وفي نسخة «ليس» -
بجسم ، حية ، عالمة ، قادرة ، مريدة - وفي نسخة بدون
كلمة «مريدة» - سعيعة ، بصيرة ، متكلمة .
فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة ،
من حيث لم يشعروا .

وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع :
وأظهرها ، على - وفي نسخة بدون كلمة «على» - القول
بالصفات ، أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة .

وهذا صحيح . لكن ليس بين - وفي نسخة « يتبين » - من هذا أن هذا القدم ليس هو جسماً
فلذلك يحتاج أن - وفي نسخة « إلى أن » - يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قدماً ، فنلاحظهم شكوك كثيرة .

وليس يكفى في ذلك بيانهم .
أن العالم - وفي نسخة « للعالم » - يحدث - وفي نسخة « يحدث » -
إذ قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - يمكن أن يقال :

إن الحدث له هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - جسم
قديم ليس فيه شيء من الأعراض التي استدلتهم - وفي نسخة
« استدلتوا » - منها على أن السموات محدثة ، لا من الدورات ،
ولا من غير ذلك .

مع أنكم - وفي نسخة « أنهم » - تضعون مركباً قدماً .
ولما وضعوا : أن الجسم السماوي مكون - وفي نسخة « يكون » -
وضعه 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 .

وأن طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضى هذا .
وأقنعوا في هذا بأن قالوا :

ماسوى الحى فهو جماد ، وميت .

والميت لا يصدر عنه فعل .

فماسوى 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 « أفعالا »
وفي أخرى بزيادة « أفعال » - وإنما فاعلها - وفي نسخة « فعلها » -
الحى الذى في الغائب .

فلزمهم - وفي نسخة بدون عبارة « فلزمهم » - 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 لم هذا الحكم على
الغائب ؟

والطريق الذى سلكوه - وفي نسخة « سلكوا » - في إثبات هذا
الصانع هو أن وضعوا أن الحدث له محدث .

وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - .

فيستمر - وفي نسخة « فيمير » - الأمر ضرورة - وفي نسخة
بدون كلمة « ضرورة » - إلى محدث قديم .

وقوله سبحانه وتعالى :

[ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ] .

وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون 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 :

أعنى كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو .

عندهم إسطقس الأجسام .

— وفي نسخة « للأجسام » — .

أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد .

أعنى عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ .

وبيين أنه لا يتقلب الضد إلى ضده ؛ فإنه لا يعود .

نفس العدم وجوداً .

ولا نفس الحرارة برودة .

ولكن المعلوم هو الذي يعود موجوداً ،

والحار — وفي نسخة « أو الحار » — بارداً .

والبارد حاراً .

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 ،

لا أن يغير العدم إلى الوجود ، بل يحوله .

أعنى الموجود

إلى الصورة والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشيء ، من موجود ما ، إلى موجود ما مخالف — وفي نسخة « يخالف » — له .

في الجوهر ، والحد ، والاسم ، والفعل .

كما قال الله تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ 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 يكون ولا يفسد .

فلذلك إذا سلم لهم :

أن السموات محدثة .

لم يقدرُوا أن يبينوا أنها أول المحدثات ، وهو ظاهر ما — وفي نسخة « مما » — الكتاب العزيز ، في غير ما آية ، مثل — وفي نسخة « آية في » — قوله تعالى :

[أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا [الآية] .

وقوله سبحانه : [وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ] .

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 :
أهم 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 ما لا 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 ، وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها .

ولذلك قالت - وفي نسخة « قال » - المعتزلة :

إن العدم - وفي نسخة « المعلوم » - ذات ما .

إلا أنهم - وفي نسخة « لأهم » - جعلوا هذه الذات متعربة

- وفي نسخة « متفردة » - من صفة الوجود ، قبل كون العالم .

والأقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها .

أنه - وفي نسخة « أن » - لا يكون شيء من شيء .

هي أقاويل غير صحيحة .

وأقنعها 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 كلمة « وجود » - ما لا نهاية له

- وفي نسخة بدون عبارة « له » - بالفعل .

وأما - وفي نسخة « وكان » وفي أخرى « وإنما » - دوراً فليس

يتمتع مثل أن يكون :

من الهواء نار .

ومن النار هواء .

إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - والموضوع أزليا - وفي

نسخة « أزلي » - .

فإن معتمدهم - وفي نسخة « معتقدهم » - في حدوث الكل ، هو :

أن ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .

وأيضاً فإن الذي يلزم نتيجتهم من الحال أكثر من الذي يلزم مقدماهم التي منها صاروا إلى نتيجتهم .

وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً - وفي نسخة بدون كلمة « ذات » - ذات حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة .

وكانت هذه الصفات زائدة على الذات .

وتلك الذات غير جسمانية

فليس بين النفس ، وهذا الوجود ؛ فرق .

إلا أن النفس هي في جسم .

وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم .

وما كان هذه 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 المتكون - وفي نسخة « الكون » وفي أخرى « المتكون » - ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون .

والمكون ليس شيئاً غير المركب .

وبالحملة : فكما أن لكل مفعول فاعلا ، كذلك لكل مركب مركباً فاعلا ؛ 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 » - .

أى لا أول لها ولا آخر .
وذلك هو واجب عند الفلاسفة .

فهذه ونحوها هي - وفي نسخة « هو » - الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء .

وهي أكثر كثيراً من الشناعات - وفي نسخة « الشناعة » - التي تلزم الفلاسفة .

ووضعهم أيضاً أن الفاعل الواحد بعينه ، الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسيط .

وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن - 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 » - .

وإنما كان يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنما هو فاعل ، من جهة ما هو مفعول .

والحرك متحرك ، من جهة ما هو متحرك .

وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل ؛ لأن المعلوم لا يفعل شيئاً .

والذي يلزم عن هذا ، هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلاً .

لأن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم .

و إنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة ، التي حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل ؛ لأن منها - وفي نسخة « فيها » - يتأتى جوابهم لخصومهم ، فيما يلزمهم من الشناعات .

وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضاً ؛ لأن من العدل أن يقام بحججهم في ذلك ، ويناب منهم ؛ إذ لم أن يحتجوا بها . ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه - وفي نسخة « لخصومهم » - بمثل ما يأتي لنفسه .

أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه ؛ وأن يقبل لهم - وفي نسخة « منهم » - من الحجج .

النوع الذي يقبله لنفسه .

فتقول : أما ما شنعوا به من أن :
المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ما خلق .

فإنما - وفي نسخة « وإنما » - كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق .

وإنما الذي يضمون - وفي نسخة « الذين يضمون » وفي أخرى « المعنى هو » - أن الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود . وإنه العقل - وفي نسخة « وإن هو العقل » - الذي هو علة

للموجودات ، لا بأنه - وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى « لأنه » - يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله - وفي نسخة بزيادة « لا » - كالحال في العقل منا .

ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات ، لا زائدة عليها ، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية ؛ لكثير من الموجودات .

مثل كون الشيء موجوداً ، وواحداً ، وأزلياً ، وغير ذلك . أقرب إلى الحق من الأشعرية .

ومذهب الفلاسفة ، في المبدأ الأول ، هو قريب من مذهب المعتزلة .

فقد ذكرنا الأمور التي حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول .

والشناعات التي تلزم الفريقين - وفي نسخة بدون عبارة « إلى مثل . . . الفريقين » - .

أما التي تلزم - وفي نسخة « الذي يلزم » - الفلاسفة ، فقد وفي نسخة « فهو » - استوفأها أبو حامد .

وقد تقدم الجواب عن بعضها . وسيأتى - وفي نسخة « وعن بعضها سيأتى » - بعد .

وأما 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 يقوفا هذا الرجل في هذا الكتاب من الإقناع ، ومقدار ما يفيد من التصديق ، على ما شرطنا .

ولو كانت ذاته غير عاقلة - وفي نسخة « غير معقولات » -
الأشياء ونظامها :

لكان ههنا عقل - وفي نسخة « عقلا » - آخر ، ليس هو إدراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام .
وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان - وفي نسخة « مستحيلان » وفي أخرى « مستحيلين » - لزم 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 الهيولى .
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 » - .

والذي له في الهيولى ، هو وجود جمادى ، غير مدرك لذاته .
وقد تبين أيضاً في علم النفس .

أن للون - وفي نسخة « اللون » وفي أخرى « للون » - وجوداً أيضاً في القوة الخيالية - وفي نسخة « الخيالة » وفي أخرى « الخيالية » - وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة .

فمعنى قوظم :

إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات .
أى أنه لا يعقلها بالجهة التي تعقلها نحن بها ، بل بالجهة التي لا يعقلها بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » وفي أخرى « به » - عاقل - وفي نسخة بدون كلمة « عاقل » - موجود سواء سبحانه ؛ لأنه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو ، لشاركه في علمه ، تعالى الله عن ذلك علواً 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 » - معلولان عن الموجودات ، وكلا العلمين كائن فاسد - وفي نسخة « وفاسد » - .

وسنين هذا أكثر عند التكلم :

هل يعلم الجزئيات أو لا يعلمها .

على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسألة .

وسنين 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 » - بالأخس .

وبها ارتبطت جميع أجزائه ، حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً
 - وفي نسخة « واحد » - كالحال في بلدن الحيوان الواحد المختلف
 القوى ، والأعضاء ، والأفعال .

فإنه إنما صار عند العلماء واحداً ووجوداً - وفي نسخة
 « موجوداً » - بقوة واحدة فيه ، فاضت عن الأول .

فأمر أجمعوا عليه ؛ لأن السماء عندهم بأسرها هي - وفي
 نسخة بدن كلمة « هي » - بمنزلة حيوان واحد .

والحركة اليومية التي لجميعها - وفي نسخة « تجمعها » - هي
 كالحركة الكلية في المكان للحيوان .

والحركات التي لأجزاء السماء ، هي كالحركات الجزئية التي
 - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - لأعضاء الحيوان .

وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها
 صار واحداً - وفي نسخة بدون كلمة « واحداً » - وبها صارت
 جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً - وفي نسخة بدون عبارة
 « وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً » - وهو
 سلامة - وفي نسخة « ملامة » - الحيوان .

وهذه القوى - وفي نسخة « القوة » - مرتبطة بالقوة الفائضة
 عن المبدأ الأول .

ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ، ولم يبق طرفه عين .

فإن كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - واجباً أن يكون
 في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه
 بها صارت الكثرة الموجودة فيه ، من القوى والأجسام ، واحدة ،
 حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه :

وكذلك تبين أن - وفي نسخة « تبين 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 » - الفلاسفة في ترتيب
 فيضان المبادئ المفارقة عنه ، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ من
 تلك المبادئ فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده .
 ولذلك لا يلبي - 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 .

فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه .

الفاعل الذى فى غير هبولى .

بالفاعل الذى فى الهبولى - وفى نسخة « هبولى » - .

ولذلك إن قىل :

اسم الفاعل على :

الذى فى غير هبولى .

والذى فى هبولى .

فباشتراك - وفى نسخة « باشتراك » وفى أخرى « فاشتراك » -

الاسم .

فهذا - وفى نسخة « بهذا » وفى نسخة بدونهما - يبين لك جواز

صدور الكثرة عن الواحد .

وأيضاً فإن وجود سائر المبادئ المفارقة إنما هو فيما يتصور

منه - وفى نسخة بزيادة « شىء واحد » - .

وليس يمتنع أن يكون هو - وفى نسخة « وهو » - شيئاً - وفى

نسخة بزيادة « يتصور شيئاً » - واحداً بعينه ، يتصور منه أشياء

كثيرة تصورات مختلفة .

كما أنه ليس يمتنع - وفى نسخة « ممتنعاً » - فى الكثرة أن

تتصور - وفى نسخة بزيادة « منه » - تصوراً واحداً .

وقد نجد الأجرام السماوية كلها ، فى حركتها اليومية ،

تتصور هى - وفى نسخة « وهى » - وفلك الكواكب الثابتة تصوراً

واحداً بعينه ، فإنها تتحرك بأجمعها فى هذه الحركة عن محرك

واحد ، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة .

إنها جسم واحد .

وقيل : فى القوى الموجودة فيه إنه قوة واحدة .

وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله ، نسبة أجزاء

الحيوان الواحد ، من الحيوان الواحد .

فباضطرار أن يكون حالها .

فى أجزاءه الحيوانية .

وفى قواها الحركة النفسانية والعقلية .

هذه الحال .

أعنى أن فيها قوة واحدة روحانية - وفى نسخة :

بزيادة « وهى سارية فى الكل سرياناً واحداً » - بها ارتبطت

جميع القوى الروحانية والجسمانية ، وهى سارية فى :

الكل سرياناً واحداً .

ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب .

وعلى هذا يصح القول :

إن الله خالق - وفى نسخة « خلق » - كل شىء وممسكه ،

وحافظه .

كما قال الله سبحانه :

[إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا]

الآية - وفى نسخة بدون كلمة « الآية » - .

وليس يلزم من سريان القوة الواحدة ، فى أشياء كثيرة أن

يكون فى تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال :

إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً ، واحد .

ثم فاض من ذلك الواحد كثرة .

ونجد لها أيضاً حركات تخصها مختلفة .
فوجب أن تكون حركاتها - وفي نسخة « حركاتهم » وفي
أخرى « حركتهم » - عن محركاتهم .

مختلفين من جهة ،

متحدتين من جهة .

وهو من جهة ارتباط حركاتها - وفي نسخة « حركاتهم » -
بحركة الفلك الأول ؛ فإنه كما أنه ، لوتوهم متوهم أن العضو
المشترك لأعضاء الحيوان ، أو القوة المشتركة ؛ قد ارتفع ، لارتفعت
جميع أعضاء ذلك الحيوان ، وجميع قواه .

كذلك الأمر في الفلك في أجزائه - وفي نسخة « وأجزائه » -
وقواه المحركة .

وبالجملة : في مبادئ العالم وأجزائه ، مع المبدأ الأول .

وبعضها مع بعض .

والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة - وفي نسخة « بالمزبة » -
الواحدة .

وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ، ورئاسات
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 » - لواحدة 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 .

وتبين عندهم أن الذي يعطى الغاية في الموجودات المفارقة
للمادة ، هو الذي يعطى الوجود ؛ لأن الصورة والغاية هي واحدة
في هذا النوع من الموجودات .

فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات هو - وفي نسخة
« هذا » - هو الذي يعطى الصورة .

والذي يعطى الصورة هو الفاعل :

فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات - وفي نسخة « هذا
الوجود » - هو - وفي نسخة بدون عبارة « الذي يعطى الصورة .
والذي يعطى الصورة هو الفاعل . فالذي يعطى الغاية في هذه
الموجودات هو » - الفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « فالذي يعطى
الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل » - .

ولذلك يظهر أن المبدأ الأول ، هو مبدأ لجميع هذه المبادئ

فإنه :

فاعل صورة وغاية

وأما حاله من الموجودات المحسوسة ، فلما كان هو - وفي
نسخة « هذا » - الذي يعطى الوجودانية .

وكانت الوجودانية التي فيها ، هي سبب وجود الكثرة التي
تربطها - وفي نسخة « تربطها » - تلك الوجودانية .

فلاح لهم نظام آخر ، وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات
اشتراكاً واحداً .

والوقوف على الترتيب الذي أدركه النظائر في الموجودات عند
الترقى إلى معرفة الأول ، عسير .

والذى تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو محمل .

لكن الذى حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول
بحسب ترتيب أفلاكها في 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 الأفلاك تابعة له في حركته .

فاعتقدوا لمكان هذا ، ما حكى عنهم من الترتيب بحسب
المكان .

ولقائل - وفي نسخة «ولقائل» - أن يقول : لعل الترتيب
الذى في هذه ، إنما هو من أجل الفعل ، لا من أجل الترتيب في
المكان .

وذلك أنه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب ، أعنى
السيارة ، حركاتها - وفي نسخة «وحركاتها» - من أجل حركة
- وفي نسخة «حركات» - الشمس ، فعمل المحركين لها إنما
- وفي نسخة بدون عبارة «إنما» - يقتدون - وفي نسخة «يقترنون» وفي
أخرى «يقترن» وفي رابعة «يقترنون» وفي خامسة «يعتقدون» - في

صار مبدأ لهذه كلها على أنه :

فاعل وصورة وغاية

وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه .

وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت .

وذلك - وفي نسخة بزيادة «بين» - :

أما لجميع الموجودات ، فبالطبع .

وأما للإنسان فبالإرادة .

ولذلك كان .

مكلفاً من بين سائر الموجودات .

وموثماً من بينها .

وهو معنى قوله سبحانه .

[إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ]

الآية - وفي نسخة ؛ بدون كلمة «الآية» - .

وإنما 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 والترقى من العالم الأسفل ، إلى العالم الأعلى .

وذلك أنهم وجدوا أجزاء الفلك ، بعضها من أجل حركات

بعض ، فنسبوا إلى الأول ، فالأول ، حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق .

قلنا : لزمه ذلك لعلة ؟ - وفي نسخة « بعلة ؟ » - أو لغير - وفي نسخة « بغير » - علة ؟

فإن كان لعلة - وفي نسخة « بعلة » - فلا علة 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 ، فليزوم وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة - وفي نسخة « بلون كلمة » كثيرة - وليزوم منها الكثرة .

فإن لم يعقل هذا ، من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً .

والزائد على الواحد ممكن .

والممكن يفتر إلى علة .

فهذا اللازم في حق المعلول ، إن كان واجب الوجود بذاته ، فقد بطل قولهم :

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 ممكن 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

فإن أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ؛ فإنه لا مبدأ له ، وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول .

وهذا أيضاً لا مخرج عنه - وفي نسخة « منه » -

تحريكاتهم - وفي نسخة « تحريكاتها » - بحركة الشمس وتحرك الشمس عن الأول .

فلذلك ليس يلبي - وفي نسخة « يكفي » - في هذا المطلب مقدمات يقينية ، بل من جهة الأولى ، والأخلاق - وفي نسخة « والأغلب » ؛ -

وإذ - وفي نسخة « وإذا » - قد - وفي نسخة بدون كلمة

« قد » - تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - كنا بسبيله .

[٩١] - 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 « حاذر » - من لزوم الكثرة ؛ إذ لو قال فيه :

يعقل غيره - وفي نسخة « به » بدل « يعقل غيره » -

لزم 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 فتر 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 .

وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وجد ، وعقل ذاته ، لزمه أن يعقل أنه مبدأ - وفي نسخة

« يعقل المبدأ » -

[٩٢] - قال :

وإذا كان كون المعلول عائلاً بالعلة ليس من ضرورة وجوده ، فأخرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة أن تكون عارفة بمعلولها - وفي نسخة « معلولها » -

[٩٢] - 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 لنفسه - وفي نسخة « كذفس » - ذاته ؛ إذ كان صدور المعلول عنه ، وفي نسخة شيئاً تابعاً لذاته ، ولا إن كان صدور المعلول عنه - وفي نسخة بزيادة « شيئاً تابعاً لذاته ، ولا إن كان صدور المعلول عنه » - لا لعلة ، بل لذاته ، يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة ؛ لأن ذلك على أصلهم راجع لذاته .

إن كانت ذاته واحدة ، صدر عنها واحد .

وإن كانت كثرة 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 أزل .

فكل - وفي نسخة « بل » - ممكن الوجود عند الفلاسفة ، فهو

محدث .

[٩١] - قلت : هذه حجة من يوجب أن يكون الأول يعقل - وفي نسخة « لا يعقل » - 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 « وأما ما اعترض أبو حامد » - على هذا ، فمعناه .

إن كان عقل ما هو له مبدأ ، فلا يخلو أن يكون ذلك .

لعلة .

أو لغير علة .

فإن كان - وفي نسخة بزيادة « ذلك » - لعلة ، 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 لزمته عنه كثرة ، لم يكن واجب الوجود ؛ لأن واجب الوجود لا يكون - وفي نسخة « لم يكن » وفي أخرى « لا يمكن » - إلا واحداً .

والذي يصدر عنه أكثر من واحد ، هو ممكن الوجود .
والممكن الوجود مفتقر إلى علة .

فقد بطل قويم : أن يكون الأول واجب الوجود .
وأن - وفي نسخة نسخة « وإن لم » - يعلم معلوله .

وهذا شيء قد صرح به أرسطو ، في غير ما موضع - وفي نسخة « وضع » - من كتيبه .

وسيبين - وفي نسخة « وسنين » - هذا من قولنا بعد ، بياناً أكثر عند التكلم في واجب الوجود .

وأما الذي يسميه ابن سينا ممكن الوجود ، فهو - وفي نسخة « فهذا » - وللممكن - وفي نسخة « الممكن » - الوجود ، مقول - وفي نسخة « معلول » - باشتراك الاسم .

ولذلك ليس كونه محتاجاً إلى الفاعل ، ظاهراً من الجهة التي منها ظهر حاجة - وفي نسخة « حالة » - الممكن .

[٩٣] - 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 الأول ، ويلزم - وفي نسخة « ويلزم » - منه كثرة .

وإن كان ليس غيره ، فإذن ليس فيه - وفي نسخة « فيه » وفي أخرى « فيه » فإذن ليس فيها ، وفي رابعة « ويلزم فيه » وفي خامسة « ويلزم » - ترتيب ولا - وفي نسخة « لا » - تثليث بزعمهم .

فإنه ذاته - وفي نسخة « عقله ذاته » وفي أخرى « يعقل ذاته » - وعقله نفسه - وفي نسخة بدون عبارة « وعقله نفسه » - وعقله - وفي نسخة « ويعقل » وفي أخرى بدونها - مبدأه .

وإنه ممكن الوجود بذاته - وفي نسخة بدون عبارة « بذاته » - ويمكن أن يزداد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

وبهذا يظهر - وفي نسخة « يتعرف » وفي أخرى « يعرف » - تمتق هؤلاء في الهوس .

[٩٣] - قلت : الكلام ههنا في العقول ، هو في موضعين : أحدهما : فيما يعقل ؛ وفي نسخة « يعقل » - .

وما لا يعقل .

وهي مسألة خاض فيها القدماء .

وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذي حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم ، ليوم - وفي نسخة « فيوم » - أنه رد على جميعهم .

وهذا كما قال ، تمتق ممن قاله - وفي نسخة « قال » - في الهوس . وليس يلقى - وفي نسخة بدون كلمة « يلقى » - 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 الفلاسلات التي هي صور في مواد ، كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة .

فإنه ليس ذات العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدئه ، ولا ههنا شيان :

المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدهما : أنه مركب من صورة وهوي ، وهكذا كل جسم عندهم .

فلا بد - وفي نسخة بدون عبارة « فلا بد » - لكل واحد من مبدأ .

إذ الصورة تخالف الهوي ، وليست - وفي نسخة « وليس » - كل واحدة

على مذهبهم علة مستقلة - وفي نسخة « مفعلة » - للأخرى - وفي نسخة

« للأجزاء » - حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر - وفي نسخة « أحدهما بوساطة

الأخر » - من غير علة أخرى زائدة - وفي نسخة « زائد » - عليها - وفي نسخة

« عليه » - .

(٩٤) - قلت : الذي يقوله ، 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 .

ومعنى : تصدر عنه الهوي ؛ إذ ليس أحد هذين علة مستقلة

للتانية ، بل :

المادة علة للصورة بوجه .

والصورة علة للمادة بوجه .

ومعنى : صدر عنه النفس .

ومعنى : صدر عنه الحرك للفلك - وفي نسخة « الفلك » - الثاني .

فيكون فيه تريبع ضرورية .

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 .

أعنى في الصور المقارفة .

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 ، كالحال

في المعقولات المادية - وفي نسخة « النارية » - .

مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم .

وكونه علة البصر ، هو من حيث هو مضاف .

والبصر ليس له وجود إلا في هذه الإضافة .

ولذلك - وفي نسخة بزيادة « الحدث » - كانت المجردة من

الهوي ، جواهر من طبيعة المضاف .

ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المقارفة للمواد - وفي

نسخة « المراد » - .

ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف ، كما تبين

في كتاب النفس .

[٩٤] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

الاعتراض الرابع : أن يقال - وفي نسخة « نقول » - : التثليث لا يكفي في

المعلول الأول ؛ فإن جرم السماء الأول ، لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات

[٩٥] - قال أبو حامد :

الوجه الثاني : - وفي نسخة « الوجه الثاني : قال أبو حامد » وفي أخرى « الثاني » -

إن الجرم الأقصى ، على حد مخصوص في الكبر - وفي نسخة « الكبير » -
فاختصاصه - وفي نسخة « واختصاصه » - بذلك القدر ، من بين سائر المقادير
- وفي نسخة « الأفلاك » - زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته - وفي نسخة
« بداته » - محتملاً أصغر منه ، أو أكبر - وفي نسخة « وأكبر » -

فلا بد له من تخصيص 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 بجذف كلمة « إلا » - إلى علة
بسيطة .

[٩٥] - 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 « يعنى » - أنه جسم ذو كمية .

ففيه إذن معنيان :

أحدهما : يعطى الجسمية الجوهرية .

والثاني : الكمية المحدودة .

فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك
أكثر من معنى واحد ، فلا تكون العلة الثانية مثله بل مرعبة .

والقول بأن الجسم السماوى مركب من :

صورة .

وهيولى .

كسائر الأجسام .

هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين .

بل الجرم السماوى 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 ، لكان
مركباً كالحيوان .

ولو سلم هذا الكان التربيع لازماً لمن يقول :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وقد قلنا : إن الوجه الذى - وفي نسخة « إن الوجه إن الذى » -
به هذه الصور ، بعضها - وفي نسخة « وبعضها » - أسباب
لبعض .

وكونها أسباباً للأجرام السماوية ، ولا دونها - وفي نسخة

« دونه » - .

وكون ، وفي نسخة « ويكون » - السبب الأول سبباً لجميعها .

هو غير هذا كله .

[٩٦] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :
فإن قيل : سببه أنه - وفي نسخة « بسببه لأنه » - لو كان أكبر منه - وفي
نسخة بدون عبارة « منه » - لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي .
ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام - وفي نسخة « النظام » - القصور .

[٩٦] - قلت: يريد بهذا القول أن الفلاسفة ليس يرون أن
جرم الفلك مثلا جائز أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه ؛
لأنه لو كان بأحد الوصفين - وفي نسخة « الوصفين » - لم يحصل
النظام المقصود ههنا ، ولا - وفي نسخة « ولا » - كان تحريكه
لما ههنا تحريكاً طبيعياً ، بل كان :

إما زائداً على هذا التحريك .

وإما ناقصاً .

وكلاهما يقتضى فساد الموجودات ههنا ، لأن أن - وفي نسخة
« لأن » - الكبر كان يكون فضلاً ، كما قال أبو حامد .

بل الكبر والصغر كلاهما ، كانا يقتضيان فساد العالم عندهما
- وفي نسخة « عنده » - .

[٩٧] - قال أبو حامد : راداً على الفلاسفة :
فتقول : وتعين - وفي نسخة « وتعين » وفي أخرى « وتغير » وفي رابعة « وتبين » -
جهة النظام .

هل هو كاف في وجود ما به - وفي نسخة « فيه » - النظام ؟ .

أم يفتر إلى علة موجودة ؟ - وفي نسخة « موجودة » وفي أخرى « موجودة
وجدة » -

وهذا كله وضع فاسد ؛ فإن الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم
بأسره ، يصلر عن مفارق .

وإن صدر عندهم - وفي نسخة « عنهم » - فأتما تصدر الصورة
الجوهريّة ،

ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصورة .

لكن هذا كله - وفي نسخة بدون عبارة « كله » - عندهم في
الصور الهيولانية .

والأجرام السماوية عندهم ، من حيث هي بسيطة ، لا تقبل
الصغر والكبر .

ثم وضع الصورة والمادة صادرتين - وفي نسخة « صادرتين » -
عن مبدأ مفارق ، خارج عن أصولهم ، ويعيد جدا .

والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ،
ليس يفعل الصورة ، ولا الهيولى . وإنما يفعل من الهيولى والصورة
- وفي نسخة بدون عبارة « والصورة » - المركب منهما جميعاً .

أعنى المركب من الهيولى والصورة .

لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة - وفي نسخة « الصور » - في
الهيولى ، لكان يفعلها في شيء ، لا من شيء .

وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة ، فلا معنى لرده ، على أنه رأى
للفلاسفة .

الفاعل للشيء ، صدوراً أولياً ، كما تراه الفلاسفة .

وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف :

الواحد سبب - وفي نسخة « الواحد سبباً » وفي أخرى « يكون

الواحد سبباً » - لوجود النظام ؟ ووجود الأشياء - وفي نسخة

« لأشياء » - الحاملة للنظام ؟

فلا معنى لإعادة ذلك .

[٩٨] - 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 ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقه يختلف وضعها فلا يخلوا :

إما أن يكون - وفي نسخة « كان » - جميع أجزاء الفلك الأقصى ،

متشابهة ؛ فلم يلزم - وفي نسخة « فلم لزم » - تعين - وفي نسخة « تغير » وفي

أخرى « تعين » - نقطتين من بين سائر النقط ، لكنهما نقطتين ، أو أجزاءهما

مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست - وفي نسخة « ليس » - في البعض .

فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ والجزم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد

بسيط . والبسيط لا يوجب .

إلا بسيطاً في الشكل ، وهو الكرى .

ومتشابهة في المعنى ، وهو الخلو عن الخواص الميزة .

وهذا أيضاً لا يخرج منه - وفي نسخة « عنه » -

[٩٨] - قلت : البسيط يقال على معنيين :

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة ، وهو مركب من

صورة ومادة ، وبهذا يقولون في الأجسام الأربعة :

إنها بسيطة .

فإن كان كافياً ، فقد استغنيت عن وضع العلة ، فاحكموا بأن كون - وفي

نسخة « يكون » - النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه - وفي نسخة « اقتضى

بين » - الموجودات - وفي نسخة بدون عبارة « اقتضى هذه الموجودات » - بلا علة

زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفي ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفي

للاختصاص - وفي نسخة « في الاختصاص » - بالمقادير - وفي أخرى بدون

عبارة « للاختصاص بالمقادير » - بل يحتاج أيضاً إلى علة للتركيب - وفي نسخة

« التركيب » -

[٩٧] - قلت : حاصل هذا القول أنه يلزمهم أن في الجسم

أشياء كثيرة ، ليس يمكن أن تصدر 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 المتكون عن

الفاعل له ، صدوراً أولاً ، بل بتوسط صدور الصورة عنه .

وهذا القول سائق على أصول الفلاسفة ، لا على أصول

المتكلمين .

وأظن أن المعتزلة ترى - وفي نسخة « ترو » وفي أخرى « لا ترى »

- أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - ههنا أشياء لا تصدر عن

ولا يصح القول عندهم أيضاً بأن كل نقطة من أى كرة انفتحت ، يمكن أن تكون مركزاً ، وإنما يخصصها الفاعل ، فإن هذا إنما يصح في الأكر الصناعية ، لا في الأكر 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 « فاعلا » وفي أخرى بدونها - كدوراً ، إلا - وفي نسخة « لا » - أن يوضع أنه ليس - وفي نسخة بزيادة « يلزم » - في الشاهد شئ واحد يصدر عن فاعل واحد ؛ لأن - وفي نسخة « لا » - ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر ، فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر فاعلين .

وهذا كله سخافات وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذى هو شبيه بالهذيان في العلم الإلهي .

والمصنوع الواحد في الشاهد إنما يصنعه صانع واحد ، وإن كان فيه يوجد المقولات العشر .
فأكذب 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 المشكاة ، فإنه عول على مذهبهم في المبدأ الأول .

والثاني : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة ، مغايرة للصورة - وفي نسخة بدون عبارة « مغايرة للصورة » - بالقوة - وفي نسخة « بالمادة » وفي أخرى بدونها - وهي الأجرام السماوية .
والبسيط - وفي نسخة « والبسيطة » - أيضاً يقال على ما حد - وفي نسخة « ما وجد » وفي أخرى « ما مأخذ » - الكل والجزء منه واحد ، وإن كان مركباً من الإسقاطات الأربعة .

والبسيط بالمعنى المقول على الأجرام السماوية لا يبعد أن توجد أجزاءه مختلفة بالطبع :

كالمين والشمال ، للفلك ، والأقطاب .

والكرة بما هي كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ، ومركز محدود ، به تختلف - وفي نسخة « تخالف » - كرة كرة .

وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة ، بل هي بسيطة من حيث إنها 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 كرة كرة .
ولولا ذلك لم يكن للأكثر 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 » - الطبايع .

ولا أن يكون الفاعل لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » - مركباً من قوى كثيرة ؛ لأن كل كرة فهي واحدة .

إلا أن يقولوا :

إن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول .
فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة .

والعجب كل العجب ، كيف خفي هذا على أبي نصر وابن
سينا - لأيهما - وفي نسخة « لأهم » - أول من قال هذه
الخرافات فقلدهما - وفي نسخة « فقلدهما » - الناس ونسبوا
هذا القول إلى الفلاسفة .

لأهم - 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 .

فأى ليت شعري هي - وفي نسخة « فليت شعري أى هي » -
الصادرة عن المبدأ الأول ؟

وأى 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 أمكن
أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية - وفي نسخة « ضروريا » - .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - ليس في الطوائف الضرورية

[٩٩] - قال أبو حامد :

فإن قيل : لعل - وفي نسخة بدون كلمة « لعل » - 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 » - .

[٩٩] - قلت : هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم 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 » - .

فتقولكم - وفي نسخة « فقوالم » - :

إن الواحد - وفي نسخة « الفاعل » - لا يصدر عنه إلا - وفي

نسخة بدون كلمة « إلا » ؛ وفي نسخة بدون عبارة « كذلك
يلزمهم ... لا يصدر عنه إلا » - واحد يناقض قولكم - وفي

نسخة « قوالم » - :

إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة .

لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد .

[١٠٠] - قلت هذا اللزوم هو - وفي نسخة بدون كلمة «هو» - صحيح ، وبخاصة أن صبروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول ، هي الوحداية التي بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً ، مع الكثرة الموجودة فيه .

فإنهم إن جوزوا كثرة في المعلول الأول غير محدودة ، لم يدخل أن تكون :

أقل من عدد الموجودات .

أو أكثر منها - وفي نسخة « منه » - .

أو مساوية لها - وفي نسخة « له » - .

فإن كانت أقل ، فحينئذ يلزم - وفي نسخة « يلزمهم » -

أن يدخلوا ثالثاً - وفي نسخة « مبدأ ثالثاً » ، وفي أخرى « إدخالاً

ثالثاً » -

أو يكون - وفي نسخة « ويكون » - شيء بلاعلة .

وإن كانت - وفي نسخة بدون عبارة « أقل فحينئذ . . . » وإن

كانت - مساوية أو أكثر ، لم يلزمهم - وفي نسخة « يلزم » -

أن يدخلوا مبدأ ثالثاً ، ولكن تكون - وفي نسخة « لكون » - الكثرة

الواردة - وفي نسخة « الواحدة » وفي أخرى « الموجودة » - فيه

فضلاً .

- وفي نسخة « الضرورة » - إمكان أصلاً ، كانت ضرورية
- وفي نسخة « غير ضرورية » - بذاتها ، أو غيرها .

وهذه كلها خرافات ، وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين
وهي كلها أمور دخيلة - وفي نسخة « دخلية » - في الفلسفة - وفي
نسخة « الفلاسفة » - ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل
ليست تبلغ مرتبة الإقناع الحظي ، فضلاً عن الحدلي .

ولذلك يحق - وفي نسخة « يلحق » وفي أخرى « بحق » -
ما يقول أبو حامد في غيرهما - 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 .

[١٠٠] - قال أبو حامد :

قلنا : فإذا - وفي نسخة « إذا » - جوزتم هذا ، فقولوا - وفي نسخة « قلنا » - :

إن الموجودات كلها على كثرتها ، وقد بلغت آفاقاً - وفي نسخة « ألقاً » -
صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر - وفي نسخة « يقصر » - على
جزم الفلك الأقصى - وفي نسخة بدون عبارة « الأقصى » - ونفسه ، بل يجوز
أن يكون قد صدر - وفي نسخة « صدرت » - منه

جميع النفوس الفلكية والإنسانية .

وجميع الأجسام الأرضية والسماوية ، بأنواع - وفي نسخة « وأنواع » - كثيرة

- وفي نسخة « كثرة » - لازمة فيها - وفي نسخة « عنها » وفي نسخة بدونها -

لم يظلموا - وفي نسخة « نطلع » - عليها ، فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

أعنى الأولى أو - وفي نسخة « و » - الثانية .
بل يكفي في ذلك أن يوجد مع إحداهما ، ويستغنى عن
وضعه مع الثانية - وفي نسخة بدون كلمة « الثانية » - .

* * *

[١٠٢] - قال أبو حامد : جيباً 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 ، فلهاذا
أكثرنا الوسائط .

ثم قال ، راداً على الفلاسفة - وفي نسخة عليهم « وفي أخرى «رداً عليهم»- :
قلنا : - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » - قول القائل - وفي نسخة « وأما
قولكم - : يبعد ، هذا - وفي نسخة بزيادة « هو » وفي أخرى « فهو » - رجم ظن
- وفي نسخة « بالظن » وفي أخرى « ظني » - لا يحكم به في المقولات ، إلا أن
يقال - وفي نسخة « قول » - : إنه يستحيل ، فنقول - وفي نسخة « ونقول » - :
لم يستحيل ؟

وما المراد ؟ - وفي نسخة « المراد » - والتفصيل ؟ فهما - وفي نسخة « ومهما »
وفي أخرى « مهما » - جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول
لا من جهة العلة ، لازم واحد - وفي نسخة بدون كلمة « واحد » - واثنان وثلاثة
- وفي نسخة « وثلاث الف » وفي أخرى « وثلاث الألف » - فما الخيل لأربعة وخمسة
- وفي نسخة « لأربع وخمس » وفي أخرى « لأربع أو خمس » - ؟ وهكذا إلى
الألف - وفي نسخة « ألف » - وإلا - وفي نسخة « وآلاف » - فمن يتحكم
بمقدار دون مقدار ، فليس بعد مجاوزة الواحد مرد - وفي نسخة « مراد » -
وهذا أيضاً - وفي نسخة « وأيضاً » وفي أخرى « وهذا أيضاً » - قاطع .

* * *

[١٠١] - 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 لزمت - وفي نسخة « لزمت » - ولا يدري 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 .

فما لا يفارقهما في مكان وزمان ، ويجوز - وفي نسخة « يجوز » - أن يكون
موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه - وفي نسخة بدون عبارة
« إليه » -

* * *

[١٠١] - 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 متحدة 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 .

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 اختلفت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة الأولى .

فهذا كله هديان وخرافات .

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطاطاليس ، ومذهب من تبعه من المشائين .

وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى ، وأخبر أن كل - وفي نسخة بدون كلمة «كل» - من كان قبله من القدماء ، لم يقدر وأن يقولوا في ذلك شيئاً .

وعلى هذا الوجه الذي حكيناه - وفي نسخة «حكينا» - عنهم تكون القضية القائلة إن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

قضية صادقة ، وأن :

الواحد يصدر عنه كثرة .

صادقة أيضاً .

[١٠٢] - قلت : لوجا وب ابن سينا ، وسائر الفلاسفة : أن العلول الأول فيه - وفي نسخة «منه» - كثرة ولا بد .

وأن - وفي نسخة «أن» - كل كثرة إنما يكون منها واحد ، بوحدانية - وفي نسخة «فوحدايته» - اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد . وأن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً ، هي معنى بسيط ، صدرت عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحوا^(١) من هذه اللوازم التي ألزمهم - وفي نسخة بزيادة «بها» - أبو حامد ، وخرجوا من هذه الشناعات .

فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ، ولم يجد مجيباً يجاوبه - وفي نسخة «بجيبه» - بجواب صحيح ، سر بذلك ، وكثر - وفي نسخة «وكثرت» - المحاولات اللازمة ؛ وفي نسخة «واللازمة» - لم .

وكل حجر - وفي نسخة «ماجر» - بالخلاء - وفي نسخة .

«باطلا» بدل «الخلاء» - يسر - وفي نسخة بدون .

عبارة «اللازمة... يسر» - .

ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة ، لما فرح به .

وأصل فساد هذا الوضع قولهم :

إن - وفي نسخة بدون كلمة «إن» - الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم وضعوا - وفي نسخة «وضعوا» - في ذلك الواحد الصادر كثرة ، فلزمهم - وفي نسخة «فيلزمهم» - أن تكون تلك الكثرة عن غير علة .

ثم لاختصاص جعلها - وفي نسخة «خلقها» - بأشكال البهائم المختلفة وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في العقل - وفي نسخة «المعقل» وفي أخرى «المعقول» وفي رابعة بدونها جميعاً - الثاني، تصور - وفي أخرى «تصوره» - في الأول، وقوع الاستثناء.

[١٠٣] ؛ قلت : هذا الشك قد فرغ منه ، وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب .

وإذا قدرت - وفي نسخة «جواب» وفي أخرى «جواب قدرت» - الجواب - وفي نسخة «بالجواب» - الذي ذكرناه عنهم . لم يلزم شئ من هذه المحالات .

وأما إذا فهم من القول :

إن الواحد بالعدد ، البسيط ، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد .

لا واحد - وفي نسخة «بالواحد» - بالعدد من جهة .

وكثير - وفي نسخة «وكثرة» - من جهة .

وأن الواحدانية منه ، هي علة وجود الكثرة ، فلن - وفي نسخة « فلم » - ينقلك من هذه الشكوك أبداً .

أيضاً فإن الأشياء إنما كثر عند الفلاسفة بالفصول - وفي نسخة «بالعقول» - الجوهرية .

وأما اختلاف الأشياء من قبل أعراضها ، فليس يوجب عندهم اختلافاً في الجوهر .

كمية كانت .

[١٠٣] - قال أبو حامد :

ثم تقول : هذا باطل بالمعول - وفي نسخة « بالمعنى » - الثاني ؛ فإنه صدر منه :

فلك الكواكب ، وفيه ألف زيف ، ومائتا كوكب .

وهي مختلفة : العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوس - وفي نسخة « والنحوسة » - والسعود - وفي نسخة « والسعادة » -

فبعضها على صورة : الحمل ، والنور ، والأسد .

وبعضها على صورة الإنسان .

ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي :

في التبريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس - وفي نسخة بدون عبارة « والسعادة والنحوس » -

وتختلف مقاديرها في ذاتها .

فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف .

ولو جاز هذا لجاز أن يقال :

كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فيكنها - وفي نسخة « فيكنها » - علة واحدة .

فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطياتها ، دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويشتر كل واحد إلى

علة لصورته .

وعلة لحيولاه .

وعلة لاختصاصه بطبيعته : المسخنة ، أو المبردة .

أو السعيدة - وفي نسخة « المسعدة » - أو النحسة - وفي نسخة « المنحسة » -

ولاختصاصه بموضعه .

من كونه ممكن الوجود ، وجود فلك .

فيقال له : رأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه

— وفي نسخة « عنه » — ؟

وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ، ولصانعه ، شيتان آخران .

وهذا — وفي نسخة « هذا » — إذ قيل في إنسان ضحك 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 « كلباً » —

فلست أدري كيف تقع المجنون نفسه — وفي نسخة « في نفسه » وفي أخرى

« من نفسه » — يمثل هذه الأوضاع ؟ فضلاً عن — وفي نسخة « من » — العقلاء

الذين يشقون — وفي نسخة « يشقون » — الشعر بزعمهم في المقولات .

[١٠٤] ؛ قلت: أما هذه لأقاويل كلها التي هي أقاويل

ابن سينا ، ومن قال يمثل قوله ، فهي أقاويل غير صادقة^(١) — وفي

نسخة « صحيحة » — ليست جارية على أصول الفلاسفة ، 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 ممكن الوجود من ذاته ، واجباً

من غيره ، عاقلاً — وفي نسخة « عاملاً » وفي أخرى « فاعلاً » —

لنفسه ولفاعله — وفي نسخة « ولفعوله » — إنما يصح تمثيله بالعلة

الثانية ، إذا وضع هذا الإنسان فعلاً للموجودات :

(١) ابن رشد يفتد ابن سينا .

أو كيفية .

أو غير ذلك من أنواع المقولات .

والأجسام السهوية ، كما قلنا ، ليست مركبة من هيولى

وصورة .

ولاهي مختلفة بالنوع : إذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد ؛

لأنها لو اشتركت في جنس — وفي نسخة « جسم » — لكانت مركبة ،

ولم تكن بسيطة .

وقد تقدم القول في هذه الأشياء ، فلا — وفي نسخة « ولا » —

معنى لتكثير القول فيه .

[١٠٤] — قال أبو حامد :

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول — وفي نسخة بزيادة كلمة « إن » — سلمنا

هذه الأوضاع الباردة ، والتحكيمات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحيون — وفي

نسخة « تستحي » — من قولم : — وفي نسخة « قولكم » وفي أخرى « قوله » — :

إن كون المعلول الأول — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — ممكن الوجود ،

اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه — وفي نسخة « عنه » — ؟

وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ؟

وعقله الأول يقتضى 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 :

ولزم - وفي نسخة « ويلزم » - عنه جميع العالم .
 لزم - وفي نسخة بدون كلمة « لزم » - أن يكون الإنسان
 الحى العالم - وفي نسخة بزيادة « القادر المريد » - السميع البصير ،
 المتكلم ، يلزم عنه جميع العالم .
 لأنه إن كانت هذه الصفات هى التى تقتضى وجود العالم ،
 فيجب أن يكون :

لا فرق فيما توجب فى كل موجود يوصف بها .

فإن كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء ، فغلط ،
 فهو معذور .
 وإن كان علم التوهم فيها ، فقصده ، فإن لم يكن هناك
 ضرورة داعية له ، فهو غير معذور .
 وإن كان إنما قصد بهذا ، ليعرف أنه ليس عنده قول برهانى
 يعتمد عليه فى هذه المسألة - وفي نسخة « هذا المسألة » -

أعنى المسألة التى هى من أين جاءت الكثرة ؟
 كما يظهر بعد من قوله :

فهو صادق فى ذلك ؛ إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط
 بهذه المسألة .

وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد .
 وسبب ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - أنه لم ينظر
 الرجل إلا فى كتب ابن سينا ، فلحقه القصور فى الحكمة من
 هذه الجهة .

من جهة ذاته .
 ومن جهة علمه .

كما يضع المبدأ الثانى ، من قال يقول ابن سينا .
 وكما - وفي نسخة « وكما أن » - من شأن الكل أن يضعوا
 المبدأ الأول سبحانه ، فإنه إذا وضع هكذا ، لزم أن يصدر عن
 هذا الإنسان شيان اثنان :

أحدهما : من حيث يعلم ذاته .

والآخر : من حيث يعلم صانعه .

لأنه إنما فرض فعلا ، من حيث العلم ، ولا يعد - وفي
 نسخة « بعد » - أيضاً ، إن فرض فعلا من جهة ذاته ، أن
 يقول :

إن الذى يلزم عنه ، من حيث هو ممكن الوجود ، غير
 الذى يلزم عنه ، من حيث هو - وفي نسخة بدون عبارة « ممكن
 الوجود غير الذى يلزم عنه من حيث هو » - واجب الوجود ؛ إذ
 كان هذان الوصفان - وفي نسخة « الوضمان » - موجودين لذاته .

فاذن ليس هذا القول من الشناعة ، فى الصورة التى أراد
 أن يصورها هذا الرجل ، حتى ينفر - وفي نسخة « تنفر » - بذلك
 النفوس عن أقوال الفلاسفة ، ويخشسهم - وفي نسخة « ويخشسهم » -
 فى أعين النظار .

ولا فرق بين هذا وبين من يقول :

إذا وضعت موجودا حيا بحياة ، مريدا بإرادة ، عالما بعلم ،
 سميما - وفي نسخة « سامعا » - بصيرا ، متكلما ، بسمع وبصر وكلام .

وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله .

وأما البحث عن - وفي نسخة « على » - كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ففصول وطبع في غير مطبع .

والذين طبعوا في طلب مناسبه - وفي نسخة « المناسبة » - ومعرفته ، رجع حاصل نظرهم إلى أن : المعلوم الأول .

من حيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك .

ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه - وفي نسخة « عنه » - نفس الفلك .

فهذه - وفي نسخة « وهذه » - حماقة ، لا إظهار مناسبة .

فلنتقبل - وفي نسخة « فلنتقبل » - مبادئ هذه الأمور من الأنبياء ، صلوات الله عليهم - وفي نسخة بدون عبارة « صلوات الله عليهم » - وليصدقوا قوافيها ، إذا العقل لا يحيلها .

وليتبرك البحث ، عن

الكيفية .

والكسبية .

والناهية .

فليس ذلك مما تنسج له القوى البشرية .

ولذلك قال صاحب الشرع :

(تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا - وفي نسخة « ولا تفكروا » - في

ذات الله)

[١٠٥] - قلت : قوله :

إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - كل - وفي نسخة بدون

كلمة « كل » - ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب

أن نرجع - وفي نسخة « ترجع » - فيه إلى الشرع .

[١٠٥] - قال أبو حامد :

فإن قال قائل : - وفي نسخة « فإن قيل » وفي أخرى « فإن قيل قائل » - فلماذا أبطلتم مذمهمهم ، فإذا تقولون أتم ؟

أترجمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان مختلفان ، فتكاريرون العقول ؟ - وفي نسخة « العقول » وفي أخرى « العقل » - ؟

أم - وفي نسخة « أو » - تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتكون التوحيد ؟ - وفي نسخة « فتتكون التوحيد » - ؟

أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتتكون الحس - وفي نسخة « فتتكون الحس » ؟

أو تقولون : لزمت باليسائط ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟

قلنا : نحن لم نخضع في هذا الكتاب خوض مجهد ، وإنما عرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل .

على أننا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للعقول ؟ - وفي نسخة « العقول » وفي أخرى « العقول » وفي رابعة « العقل » -

أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟

فهاتان - وفي نسخة « فهنا » - دعويان باطلتان - وفي نسخة بدون كلمة « باطلتان » لا - وفي نسخة « ولا » - برهان لم عليهما .

فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين - وفي نسخة « الاثنين » - من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين .

وعلى الجملة : لا يعرف بالضرورة ، ولا بالنظر .

وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر - وفي نسخة « قدير » -

مريد يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد

فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر - وفي نسخة بدون عبارة « ولا نظر » -

[١٠٦] - فإنه - وفي نسخة « وإنه » - لا يليق هذا الغرض به ، وهي - وفي نسخة « وهو » - هفتوة من هفتوات العالم ؛ فإن العالم بما هو عالم ، إنما قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتجيير - وفي نسخة « وتجيير » - العقول .

وقوله :

[فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين - وفي نسخة « الاثنين » - عن - وفي نسخة « من » - واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين] فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديقي فلن يخرج كون المقدمة القائلة .

إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط .
من أن تكون يقينية في الشاهد .

والمقدمات اليقينية تتفاضل ، على ما تبين في كتاب الرهان ، والسبب في ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال ، قوى التصديقي فيها .

وإذا لم يساعدها الخيال ضعف .
والخيال غير معتبر - وفي نسخة « متغير » - إلا عند الجمهور .
ولذلك - وفي نسخة « وذلك » وفي أخرى « وذلك أن » - من ارضاض بالمعقولات واطرح التخيلات ، فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده - وفي نسخة بدون عبارة « عنده » - من التصديقي .
وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه - وفي نسخة « هذه » - المقدمات ، إذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة الفاسدة -
« وفي نسخة « والفاسدة » - فرأى أنها إنما تختلف أسماؤها وحدودها ،

من قبل أفعالها .

حتى ؛ وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي ؛ إنما جاء متمماً لعلوم العقل .

أخى أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان .

- وفي نسخة « الإنسان » - من قبل الوحي .
والعجز عن - وفي نسخة « والمعجز » - المدارك الضرورى علمها في حياة الإنسان ووجوده .
منها ما هو عجز بإطلاق .

أى ليس في طبيعة العقل أن يدرك - وفي نسخة .

« يدركه » - بما هو عقل .

ومنها ما هو معجز بحسب طبيعة صنف من الناس .

وهذا المعجز :

إما أن يكون في أصل الفطرة .

وإما أن يكون لأمر عارض من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - خارج ، من عدم تعلم .

وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف .

[١٠٦] - وأما قوله :

[وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل]

« وإينه » - 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 « كثرة » -

أعنى 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 شخرج له .

* * *

وليس لقاتل - وفي نسخة « للقاتل » - 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 ، لفعل :

أى موجود اتفق .

أى فعل اتفق .

واختلطت الموجودات .

وأيضاً فإن الموجود المطلق

أعنى الكلى

أقرب إلى العدم ، من الموجود الحقيقي ، ولذلك نفي - وفي

نسخة « نفوا » - القول بموجود مطلق ، ولين - وفي نسخة « وكون » -

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 الذوات والحدود ، وبطلت المعارف .

فالفنفس مثلاً ، إنما تميزت من الجمادات بأفعالها الخاصة -

وفي نسخة « الخاصة » - الصادرة عنها .

والجمادات إنما تميزت - وفي نسخة « تميز » - بعضها عن

بعض بأفعال تخصصها 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 معدوم .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - ليس يمكن أن يوجد المعدوم

من ذاته ،

فإذا كان الحرك المعدوم ، والمخرج له من القوة إلى الفعل ،

إنما يخرج من جهة ما هو بالفعل ، فواجب أن يكون نحو الفعل

الذى فيه ، على نحو الفعل - وفي نسخة بدون عبارة « الذى فيه على

نحو الفعل » - المخرج من العدم إلى الوجود ، فإنه - وفي نسخة

والثاني : قول من قال : إنما جاءت من قبيل الآلات .

والثالث : قول من قال : وفي نسخة بدون عبارة « إن الكثرة ... »

قول من قال « - من قبيل الوسائط . »

وحكى عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذى يجعل السبب فى ذلك التوسط - وفي نسخة « التوسيط » - .

قلت : إن هذا لا يمكن الجواب فيه ، فى هذا الكتاب بجواب برهاني ؛ ولكن لسنا نجد - وفي نسخة بزيادة « ليس » - لأرسطو ، ولا لمن - وفي نسخة « ولن » - شهر من قدماء المشائين هذا القول الذى نسب إليهم إلا (لفروروريوس الصورى) صاحب مدخل علم المنطق .

والرجل لم يكن من حداقهم .

والذى يجرى عندى على أوصوهم أن سبب - وفي نسخة « أسباب » - الكثرة ، هو - وفي نسخة « هى » - مجموع الثلاثة الأسباب .

أغنى : المتوسطات .

ولاستعدادات .

والآلات .

وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد ؟ وترجع إليه ؟ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان وجود كل واحد منها ، بوحدة محضة ، هى سبب الكثرة .

وذلك أنه يشبه أن يكون السبب فى كثرة العقول المفارقة لاختلاف طبائعها القابلة .

مطلق ، القائلون بنفى الأحوال .

وقال القائلون بإثباتها :

إنها لا موجودة ، ولا معلومة

فلو صح هذا ، لصح أن تكون الأحوال علة للموجودات .

وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد ، هو فى العالم الذى فى الشاهد ، أبين منه فى غير ذلك العالم .

فإن العلم يتكثر بتكثُر - وفي نسخة « بتكثُر » - المقولات للعالم ، لأنه إنما - وفي نسخة « لما » - يعقلها على النحو الذى هى عليه موجودة ، وهى علة علمه .

وليس يمكن أن تكون المعلومات - وفي نسخة « المعلومات » -

الكثيرة تعلم بعلم واحد ، ولا يكون العلم الواحد علة صدور معلومات كثيرة عنه فى الشاهد .

مثال ذلك : أن علم الصانع الصادر عنه ، مثلا ، الخزانة ، غير

العلم الصادر عنه الكرى .

لكن العلم القديم يخالف فى 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 فى هذه المسألة ؟ وقد أبطلت مذهب

ابن سينا فى علة الكثرة . فما تقول أنت فى ذلك ؟ فإنه قد قيل :

إن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون فى ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة :

أحدها : قول من قال : إن الكثرة إنما - وفي نسخة « إنما » -

جاءت من - قبل الهيولى .

وأما الاختلاف الذى يعرض أولاً عما - وفى نسخة « مما » وفى أخرى « فيما » وفى رابعة « ما » - دون الفلك - وفى نسخة « الفلك القمر » وفى أخرى « فلك القمر » - من الأجسام البسيطة ، فهو اختلاف المادة ، مع اختلافها فى القرب والبعد ، من الحركين لها ، وهى الأجرام السماوية ، مثل اختلاف النار ، والأرض .

وبالحملة : المتضادات .

وأما السبب فى اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين :

إحداهما : فاعلة للكون - وفى نسخة « الكون » - .

والثانية : للفساد - وفى نسخة « الفساد » ؛ .

فاختلاف الأجرام السماوية .

واختلاف حركاتها .

على ما تبين فى كتاب الكون والفساد ، فسبب - وفى نسخة « السبب » - الاختلاف الذى يكون - وفى نسخة « الذى يكون » - من قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف - وفى نسخة بدون عبارة « من 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 - وفى نسخة « أسباب » - .

ورجوعه - وفى نسخة « رجوعها » - إلى الواحد هو بالمعنى

المتقدم ، وهو كون الواحد سبب الكثرة .

فيما تعقل من المبدأ الأول .

وفيما تستفيد - وفى نسخة « تستعيد » - منه من الوحدة التى - وفى نسخة « الذى » - هى - وفى نسخة « هو » - :
فعل واحد فى نفسه .

كثير بكثرة - وفى نسخة « لكثرة » - القوابل له .

كالحال فى الرئيس الذى تحت يده رئاسات كثيرة .

والصناعة - وفى نسخة - « والصنائع » - التى تحتها صنائع كثيرة

وهذا يفحص - وفى نسخة « يلخص » - عنه فى غير هذا

الموضع - فإن - وفى نسخة « إن » - تبين شئء منه ، وإلا يرجع إلى الوحى .

وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف - وفى نسخة بدون كلمة « اختلاف » - الأسباب الأربعة ، فبين - وفى نسخة بدون عبارة « فبين » - .

وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل .

اختلاف محركاتها - وفى نسخة « محركاتها » وفى أخرى « تحركاتها » - .

واختلاف صورها ، وموادها ، إن كان لها مواد .

وأفعالها المخصوصة فى العالم ، وإن كانت ليست من أجل هذه الأفعال . عندهم .

والذى - وفي نسخة بزيادة 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 .

وأما ما دون فلك القمر - فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل
الأسباب الأربعة - وفي نسخة « الأربعة الأسباب » - .
أخى اختلاف الفاعلين .
وإختلاف المواد .
وإختلاف الآلات .
وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره .
وهذا - وفي نسخة « وهو » - كأنه قريب من الآلات .

ومثال - وفي نسخة « ومثاله » - الإختلاف الذى يكون من
قبل إختلاف القوابل .

وكون الإختلافات بعضها أسباباً لبعض .
اللون - وفي نسخة « كاللون » - فإن اللون الذى يحدث في الهواء ،
غير الذى يحدث في الجسم - وفي نسخة بزيادة « والذى يحدث
في الجسم غير الذى يحدث في البصر » - والذى يحدث في البصر
أعنى في العين - وفي نسخة بدون عبارة « في العين » - .
غير الذى يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث » - في
الهواء - وفي نسخة « الخيال » - .

والذى يحدث في الحس المشترك غير الذى يحدث - وفي
نسخة بدون كلمة « يحدث » - في العين - وفي نسخة بدون عبارة «
والذى يحدث في الحس المشترك ، غير الذى يحدث في العين » - .
والذى يحدث في الخيال غير الذى يحدث - وفي نسخة بدون
كلمة « يحدث » ؛ في الحس المشترك .