الفلسفة السياسية الإسلامية

إعداد وتحقيق
يوسف ايبش

دار الحمراء

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

الفلسفة السياسية الإسلامية

دار الحمراء
للطباعة والنشر
رأس بيروت شارع الكويت - بناية مكارم - الطابق الخامس ☎ ٨٠١٦٨٨

الفلسفة السياسية الإسلامية

إعداد وتحقيق

يوسف ايبش

بسم الله الرحمن الرحيم

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
بيروت ١٩٩٠

تمهيد

ميز الله عزَّ وجلَّ الانسان من سائر المخلوقات بالعقل، وجعله مدني بالطبع. وانتاج العقل المدبر أو المتأمل نسميه «فلسفة»، وإذا تعلق هذا الانتاج بجماعة من البشر وبنظامهم السياسي كان «فلسفة سياسية».

وليس يخفى أن الفلسفة السياسية بصفة خاصة تفوق مرتبة كل أنواع انتاج الفكر البشري الأخرى، وذلك لاعتبارات كثيرة، في مقدمتها عراقة هذا الضرب من الفكر، حتى ليخيل للمرء أنه أسبق صور الفكر جميعاً. ويقول ابن خلدون في مقدمته ما معناه أن الاجتماع الانسان ضروري وطبيعي، ويقوم على العصبية القبلية، والرئاسة تكون «بالغلب» لوا- د من أهل بيت أقوى عصبية من سائر العصائب، ليقع الغلب به وتتم الرئاسة لأهله ولا بد لكل مجتمع، مهما كانت درجته في البداوة أو الحضارة، من وازع وحاكم ليردع الناس بعضهم عن بعض، ويقيم حدود القوانين المرعية. وغاية العصبية هي الملك، ويكون ذلك بالتحام عصبيات صغيرة كثيرة ضمن «عصبية كبرى» كعصبية الدين. وتدخل هنا فكرة التفويض الالهي كأساس لسلطة الحاكمين.

والأمر الثاني الذي يجعل الفلسفة السياسية على مستوى عالي من الاعتبار، هو اتصالها الوثيق بحياة الفرد وبحرياته وحقوقه العامة، فلا شك في أن الناس خلقوا متفاوتين في القدرة بمختلف مظاهرها، واذ فرضت عليهم حكم الأقوياء، لم يكن ليشغل بالهم تنظيم العلاقات الجارية فيما بينهم بقدر ما شغلهم بالهم التفكير في علاقتهم بالأقوياء المتسلطين عليهم وعلى معاشهم وحرياتهم وأموالهم. وبذلك لم تكن الفلسفة السياسية أعرق مظهر من مظاهر الفكر الانساني فحسب، بل كانت كذلك أعمقها غوراً في حياة الناس،

وأشملها تأثيراً على مجرى العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والروحية. ولهذا لقيت نصيباً كبيراً من عناية واهتمام الفرق والأحزاب والجمعيات الشعبية المتعاقبة جيلاً بعد جيل، ومن ثم زادت مادتها، وتكاثرت نظرياتها، واشتد الجدل والاختلاف حول معانيها.

وأحسب أن هذا الكتاب قد طلع على القراء في وقت مناسب، لأننا بحاجة إلى أن نتعلم من فلاسفة الاسلام ما يعيننا على تقييم دساتيرنا الجديدة.

ونفع هذا الكتاب لا يقتصر على فئة بعينها من القراء، فهو نافع لرجال القانون وطلاب العلوم الاجتماعية والسياسية وغيرهم، «فما الحياة السياسية إلاّ حياة بني البشر.»

يوسف أيبش

- ١ -

أبـو النصـر الـفارابـي

(٢٦٠ - ٣٣٩ هـ / ٨٧٤ - ٩٥٠ م)

يعتبر أبو النصر الفارابي من أكابر فلاسفة المسلمين، ولد في فاراب على نهر جيحون ثم انتقل إلى بغداد فنشأ فيها، ورحل إلى الشام ومصر وتوفي في دمشق. له عشرات الكتب منها **الفصوص واحصاء العلوم ومبادىء أهل المدينة الفاضلة والمدخل في الموسيقى والسياسة المدنية**. كان زاهداً مترفعاً عن الدنيا وحطامها، يميل إلى العزلة والانفراد.

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب السياسة المدنية[1]

قال أبو نصر: المبادىء التي بها قوام الأجسام والأعراض التي لها ستة أصناف لها ست مراتب عظمى كل مرتبة منها تحوز صنفاً منها. السبب الأول في المرتبة الأولى، الأسباب الثواني في المرتبة الثانية، العقل الفعّال في المرتبة الثالثة، النفس في المرتبة الرابعة، الصورة في المرتبة الخامسة، المادة في المرتبة السادسة. فما في المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيراً بل واحداً فرداً فقط. وأما ما في كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير. فثلاثة منها ليست هي أجساماً ولا هي في أجسام: وهي السبب الأول والثواني والعقل الفعّال. وثلاثة هي في أجسام وليست ذواتها أجساماً: وهي النفس والصورة والمادة. والأجسام ستة أجناس: الجسم السماوي والحيوان الناطق والحيوان غير الناطق والنبات والجسم المعدني والأسطقسات الأربع. والجملة المجتمعة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هي العالم.

فالأول هو الذي ينبغي أن يُعتقد فيه أنه هو الإله، وهو السبب القريب لوجود الثواني ولوجود العقل الفعّال. والثواني هي أسباب وجود الأجسام السماوية، وعنها حصلت جواهر هذه الأجسام؛ وكل واحد من الثواني يلزم عنه وجود واحد واحد من الأجسام السماوية. فأعلى الثواني رتبة يلزم عنه وجود السماء الأولى، وأدناها يلزم عنه وجود الكرة التي فيها القمر. والمتوسطات التي بينهما يلزم عن واحد واحد منها وجود واحد واحد من الأفلاك التي بين هذين الفلكين. وعدد الثواني على عدد الأجسام السماوية، والثواني هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيّون والملائكة وأشباه ذلك.

والعقل الفعّال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أو يبلغه وهو السعادة القصوى؛ وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً. والعقل الفعال ذاته واحدة أيضاً، ولكن رتبته تحوز أيضاً ما تخلّص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة. والعقل

---

(١) أبو النصر الفارابي. كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤. ص ٣١-١٠٧.

الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمّى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمّى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء.

والتي في مرتبة النفس من المبادىء كثيرة: منها أنفس الأجسام السماويّة، ومنها أنفس الحيوان الناطق، ومنها أنفس الحيوان غير الناطق. والتي للحيوان الناطق هي القوّة الناطقة، والقوة النزوعيّة، والقوة المتخيّلة، والقوة الحسّاسة. فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يُروّي فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضارّ والملذّ والمؤذي. والناطقة منها نظرية ومنها عمليّة. والعمليّة منها مهنيّة ومنها مُرويّة. فالنظريّة هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً. والعمليّة هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته. والمهنيّة منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن. والمُرويّة هي التي يكون بها الفكر والرويّة في شيء شيء مما ينبغي أن يُعمل أو لا يُعمل. والنزوعيّة هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنّبه. وبها يكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس. والمتخيّلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحسّ، وتركّب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب. ولها مع ذلك إدراك النافع والضارّ، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح، من الأفعال والأخلاق. والحسّاسة بيّن أمرها، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواسّ الخمس المعروفة عند الجميع. وتدرك الملذّ والمؤذي، ولا تميّز الضارّ والنافع، ولا الجميل والقبيح.

وأما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية دون الناطقة. والقوة المتخيّلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق. وبعضه يوجد له القوة الحسّاسة والقوّة النزوعية فقط. وأما أنفس الأجسام السماويّة فهي مباينة لهذه الأنفس في النوع، مفردة عنها في جواهرها، وبهذا تتجوهر الأجسام السماويّة، وعنها تتحرّك دوراً. وهي أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا. وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً، ولا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائماً، من قبل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، وأنها تعقل ما تعقله دائماً. وأما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل. وذلك أنها تكون أولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات، ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات وتصير حينئذٍ بالفعل. وليس في الأجسام السماويّة من الأنفس، لا الحساسة ولا المتخيّلة، بل إنّما لها النفس التي تعقِل فقط، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة. والتي تعقلها الأنفس السماوية هي المعقولات بجواهرها، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة. وكل نفس منها تعقِل الأول، وتعقِل ذاتها، وتعقِل من الثواني ذلك الذي أعطاها جوهرها.

وأما جلّ المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها. فالأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها. فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلّها، لأن سائر الموجودات إنّما اقتبس كلّ واحد منها الوجود عن وجوده. والثواني فكل واحد منها يعقِل ذاته ويعقِل الأول.

وأما العقل الفعّال فإنه يعقِل الأول والثواني كلها ويعقِل ذاته، وهو أيضاً يجعل الأشياء التي ليست بذواتها معقولات. والمعقولات بذواتها هي الأشياء المفارقة للأجسام والتي ليس قوامها في مادة أصلاً، وهذه هي المعقولات بجواهرها. فإن جواهر هذه إنّما تَعقِل وتُعقَل: فإنها تُعقَل من جهة ما تَعقِل، والمعقول منها هو الذي يعقِل، وليست سائر المعقولات كذلك. وذلك أن الحجارة والنبات، مثلاً، هي معقولة وليس ما يُعقَل منها هو أيضاً يَعقِل. والتي هي أجسام أو هي في أجسام فليست هي بجواهرها معقولة، ولا شيء منها رتبة جوهره عقل بالفعل ولكن العقل الفعّال هو الذي يجعلها معقولات بالفعل، ويجعل بعضها عقلاً بالفعل ويرفعها عن الطبقة التي هي عليها من الوجود إلى رتبة في الوجود أرفع مما أُعطيته بالطبع. من ذلك القوة الناطقة التي بها الانسان إنسان ليست هي في جوهرها عقلاً بالفعل، ولم تُعط بالطبع أن تكون عقلاً بالفعل، ولكن العقل الفعّال يصيّرها عقلاً بالفعل، ويجعل سائر الأشياء معقولة بالفعل للقوّة الناطقة. فإذا حصلت القوّة الناطقة عقلاً بالفعل، صار أيضاً ذلك العقل الذي هو الآن بالفعل شبيهاً بالأشياء المفارقة يعقِل ذاته التي هي بالفعل عقل، وصار المعقول منه هو الذي يعقل. ويكون حينئذٍ جوهراً يُعقَل بأن يكون معقولاً من جهة ما يَعقِل. فيكون حينئذٍ العاقل والمعقول والعقل فيه شيئاً واحداً بعينه. فبهذا يصير في رتبة / العقل الفعال. وهذه الرتبة إذا بلغها الإنسان كملت سعادته.

ومنزلة العقل الفعّال من الإنسان منزلة الشمس من البصر. فكما أن الشمس تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة، وبذلك الضوء يبصر الشمس نفسها التي هي السبب في أن أبصر بالفعل وبالضوء أيضاً تصير الألوان التي هي مرئية بالقوة مرئيّة بالفعل، ويصير البصر الذي هو بالقوة بصراً بالفعل. كذلك العقل الفعّال يفيد الإنسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة، منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر. فبذلك الشيء تعقل النفس الناطقة العقل الفعّال، وبه تصير الأشياء التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل. وبه يصير الإنسان الذي هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل. والكمال إلى أن يصير في قرب من رتبة العقل الفعال، فيصير عقلاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ومعقولاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ويصير إلهيّاً بعد أن كان هيولانيّاً. فهذا هو فعل العقل الفعال، ولهذا سمي العقل الفعّال.

والصورة هي في الجسم الجوهر الجسماني، مثل شكل السرير في السرير، والمادة مثل

خشب السرير. فالصورة هي التي بها يصير الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل، والمادة هي التي بها يكون جوهراً بالقوة. فإن السرير هو سرير بالقوة من جهة ما هو خشب، ويصير سريراً بالفعل متى حصل شكله في الخشب. والصورة قوامها بالمادة، والمادة موضوعة لحمل الصور. فإن الصور ليس لها قوام بذواتها وهي محتاجة إلى أن تكون موجودة في موضوع، وموضوعها المادة. والمادة إنما وجودها لأجل الصور. فكأن الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلّا في موضوع ما، جُعلت المادة موضوعة لتحمل الصور. فلذلك متى لم توجد الصور، كان وجود المادة باطلاً ـ وليس في الموجودات الطبيعية شيء باطل. فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى خِلواً من صورة ما. فالمادة مبدأ وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط، وليست هي فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة. والمادة والصورة كل واحد منهما يسمى بالطبيعة، إلّا أن أحراهما بهذا الاسم هو الصورة. مثال ذلك البصر: فإنه جوهر، وجسم العين مادته، والقوة التي بها يبصر هي صورته، وباجتماعهما يكون البصر بصراً بالفعل. وكذلك سائر الأجسام الطبيعية.

وأما الأنفس فإنها ما دامت لم تستكمل ولم تفعل أفعالها كانت قوى وهيئات فقط معدة لأن تقبل رسوم الأشياء ـ مثل البصر قبل أن يبصر، وقبل أن تحصل فيه رسوم المبصَرات، والمتخيلة قبل أن تحصل فيها رسوم المتخيّلات، والناطقة قبل أن تحصل فيها رسوم المعقولات وتكون صوراً، فإذا حصلت فيها الرسوم بالفعل ـ أعني رسوم المحسوسات في القوة الحاسّة، والمتخيّلات في القوة المتخيلة، ورسوم المعقولات في القوة الناطقة ـ باينت حينئذٍ الصور وإن كانت هذه الرسوم الحاصلة في الهيئات المتقدمة شبيهة بالصور في المواد، وليست تسمى هذه صوراً إلّا على سبيل التشبيه. وأبعدها من الصور رسوم المعقولات الحاصلة في القوة الناطقة، فإنها تكاد أن تكون مفارقة للمادة، ويكون وجودها في القوة الناطقة بعيد الشبه جداً لوجود الصورة في المادة. فأما إذا حصل العقل بالفعل شبيهاً بالعقل الفعّال، فحينئذٍ لا يكون العقل صورة ولا شبيهاً بالصورة على أن قوماً يسمّون الجواهر غير المتجسمة كلها صوراً أيضاً باشتراك الإسم ويجعلون الصور منها ما هي مفارقة للمادة غير محتاجة إليها ومتبرئة منها، ومنها ما هي غير مفارقة للمادة وهي الصور التي ذكرناها. وهذه القسمة قسمة الإسم المشترك.

والصور المحتاجة إلى المادة هي على مراتب: فأدناها مرتبة هي صور الأسطقسات الأربع، وهي أربع في أربع مواد. والمواد الأربع نوعها واحد بعينه. فإن التي هي مادة للنار، هي بعينها يمكن أن تجعل مادة للهواء ولسائر الأسطقسات. وباقي الصور هي صور الأجسام الحادثة عن اختلاط الاسطقسات وامتزاجها، وبعضها أرفع من بعض. فإن صور الأجسام المعدنية أرفع مرتبة من صور الأسطقسات، وصور النبات على تفاضلها أرفع مرتبة من صور الأجسام المعدنية. وصور أنواع الحيوان غير الناطق على تفاضلها أرفع من صور النبات. ثم صور الحيوان الناطق، وهي الهيئات الطبيعية التي له بما هو ناطق، أرفع من

صور الحيوان غير الناطق.

والصورة والمادة الأولى هما أنقص هذه المبادىء وجوداً، وذلك أن كل واحد منهما مفتقر في وجوده وقوامه إلى الآخر. فإن الصورة لا يمكن أن يكون لها قوام إلاّ في المادة، والمادة فهي بجوهرها وطبيعتها موجودة لأجل الصورة، وأنيّتها هي التي تحمل الصورة. فمتى لم تكن الصورة موجودة لم تكن المادة موجودة، إذ كانت هذه المادة هي حقيقة لا صورة لها في ذاتها أصلاً. فلذلك يكون وجودها خلواً من الصورة وجوداً باطلاً. ولا يمكن أن يوجد في الأمور الطبيعية شيء باطل أصلاً. وكذلك متى لم تكن المادة موجودة، لم تكن الصورة موجودة، من جهة أن الصورة تحتاج في قوامها إلى موضوع. ثم لكل واحد منهما نقص يخصّه وكمال يخصّه ليس هو للآخر، من قِبَل أن الصورة بها يكون أكمل وجودَي الجسم وهو وجوده بالفعل. والمادة بها يكون أنقص وجودَي الجسم وهو وجوده بالقوة. والصورة توجد لا لأن توجد بها المادة، ولا لأنها فُطرت لأجل المادة. والمادة موجودة لأجل الصورة ـ أعني ليكون قوام الصورة بها. فبهذا تفضل الصورة المادة. والمادة تفضل الصورة بأنها لا تحتاج في وجودها إلى أن تكون في موضوع، والصورة تحتاج إلى ذلك. والمادة لا ضد لها ولا عدم يقابلها، والصورة لها عدم أو ضد، وما له عدم أو ضد فليس يمكن أن يكون دائم الوجود. والصور تشبه الأعراض إذ كان قوام الصور في موضوع وقوام الأعراض أيضاً في موضوع. وتفارق الصور الأعراض بأن موضوعات الأعراض لم تجعل لأجل وجود الأعراض ولا لتحمل الأعراض. وأما موضوعات الصور، وهي المواد، فإنما جُعلت لتحمل الصور. والمادة موضوعة لصور متضادة، فهي قابلة للصورة ولضد تلك الصورة أو عدمها. فهي تنتقل من صورة إلى صورة دائماً بلا فتور، وليست بصورة أولى من ضدها، بل قبولها للمتضادات على السواء.

وأما الجواهر غير الجسمانية فليس يلحقها شيء من النقص الذي يخص الصورة والمادة. فإن كل واحد منها قوامه لا في موضوع؛ ووجود كل واحد منها لا لأجل غيره، لا على طريق المادة ولا على طريق الآلة لغيره، ولا على طريق الخدمة لغيره، ولا به حاجة إلى أن يزيد وجوداً يستفيده في المستقبل بفعله في غيره أو بفعل غيره فيه. وإنه أيضاً لا ضد لشيء منها، ولا عدم يقابله، وهذه أولى بأن تكون جواهر من الصور والمادة. والثواني والعقل الفعال دون الأول، وإن كان ليس يلحقها هذه الوجوه من النقص، فإنها ليست تتعرى من نقص أيضاً غير هذه. وذلك أن جواهرها مستفادة من غيرها، ووجودها تابع لوجود غيرها، وجواهرها لم تبلغ من الكمال إلى حيث تكتفي بأنفسها عن أن تستفيد الوجود عن غيرها، بل وجودها فائض عليها عما هو أكمل وجوداً منها. وهذا نقص يعم كل موجود سوى الأول.

ومع ذلك فإن الثواني والعقل الفعّال ليس واحد منها يكتفي في أن يحصل له بهاء الوجود وزينته، ولا الغبطة والإلتذاذ والجمال بأن يقتصر على أن يعقل ذاته وحدها، لكن

يحتاج في ذلك إلى أن يعقل مع ذاته ذات موجود آخر أكمل منه وأبهى. ففي ذات كل واحد منها من هذا الوجه كثرة ما، إذ كان ما يعقل شيئاً ما فإن ذاته من وجه ما تصير ذلك الشيء على أن لها مع ذلك ذاتاً تخصّها. فكأن فضيلة ذاته لا تتم إلاّ بتعاون كثرة ما، فلذلك صارت الكثرة فيما يتجوهر به الشيء نقصاً في وجود ذلك الشيء. إلاّ أن هذه ليس في طباعها أن يكون لها بهاء الوجود وجماله وزينته بأن تعقل ما هو دونها في الوجود وما يوجد عن كل واحد منها أو ما يتبع وجود كل واحد من الموجودات، فليس شيء منه يقترن به أو يحل فيه. ولا أيضاً ذاته مفتقرة في أن يوجد عنه غيره إلى آلة أو حال أخرى سوى ذاته وجوهره، بل ذاته كافية بانفرادها على أن يستعين في إيجاد غيره بآلة أو بحال ما غير جوهره.

وأما الأنفس التي هي للأجسام السماوية فإنها متبرئة من أنحاء النقص التي في الصورة وفي المادة، إلاّ أنها في موضوعات وهي تشبه الصور من هذه الجهة، غير أن موضوعاتها ليست مواد بل كل واحدة منها مخصوصة بموضوع لا يمكن أن يكون ذلك موضوعاً لشيء آخر غيرها ـ فتفارق الصورة من هذه الجهة. ويوجد لها من أنحاء النقص جميع ما يوجد للثواني، ويزيد عليها في النقص أن الكثرة التي بها تجوهرها أزيد مما تتجوهر به الثواني. فإنها إنما يحصل لها الجمال والغبطة بأن تعقل ذاتها وتعقل الثواني وتعقل الأول. ثم مع ذلك يتبع وجودها الذي به تجوهرها أن توجد وجودات أخر خارجة عن جواهرها. وأيضاً فإنها لا تكتفي في أن يفيض عنها وجود إلى غيرها من غير آلة ومن غير حال أخرى تكون. فهي مفتقرة في الأمرين جميعاً إلى أشياء أخر خارجة عن ذواتها ـ أعني بالأمرين. قوامها وأن تعطي غيرها الوجود. والثواني بريئة من كل ما خرج عن ذاتها وذلك في الأمرين جميعاً. غير أنها ليست تستفيد البهاء والجمال بأن تعقل ما دونها من الموجودات ولا يكون وجودها مقصوراً عليها دون أن يفيض منه وجود إلى غيره.

وأما الأنفس التي في الحيوان فإن الحساسة والمتخيّلة إذا استكملتا بما يحصل فيهما من رسوم الأشياء المحسوسة والمتخيلة صار فيهما شبه بالأشياء المفارقة، إلاّ أن هذا الشبه لا يخرجها عن طبيعة الوجود الهيولاني وعن طبيعة الصور. وأما الجزء الناطق من النفس فإنه إذا استكمل وصار عقلاً بالفعل فإنه يكون قريب الشبه بالأشياء المفارقة. إلاّ أن كمال وجوده ومصيره بالفعل وبهائه وزينته وجماله إنما يستفيده بأن يعقل ليس الأشياء التي فوقه في الرتبة فقط بل وبأن يعقل الأشياء التي هي دونه في الرتبة؛ وتعظم الكثرة فيما يتجوهر به جداً. ويكون أيضاً وجوده مقصوراً عليه وحده غير فائض إلى ما سواه حين ما يصير مفارقاً مفارقة تامة لجميع أجزاء النفس سواه. وأما حين ما يكون مفارقاً للنزوعية والمتخيّلة والحساسة فإنه يعطي من سواه الوجود. ويشبه أن يكون ما يحصل عنه لغيره إنما هو ليتزيّد بما يفعله من ذلك وجوداً أكمل. فإذا فارقته الآلة لم يمكن أن يكون منه فعل في غيره ويبقى مقتصراً على وجوده، لأنه يشبه أن لا يكون في جوهره أن يفيض منه وجود إلى غيره بل حسْبه

من الوجود أن يبقى بجوهره محفوظ الوجود دائماً، ويكون من الأسباب سبباً على أنه غاية لا على أنه فاعل.

وأما الأول فليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه، ولا يمكن أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل رتبة وجوده لم يتوفر عليه. فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه، وهو من أن يكون استفاد ذلك عما هو أنقص منه أبعد. ولذلك هو أيضاً مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر له أيضاً هذا الوجود بعينه مباينة أصلاً. لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به شيئاً آخر غير ما اشتركا فيه. فيكون الشيء الذي به باين كل واحد منهما الآخر جزءاً مما قوام وجوديهما به. فيكون وجود كل واحد منهما منقسماً بالقول. فيكون كل واحد من جزئيه سبباً لقوام ذاته، فلا يكون أولاً بل يكون هناك موجود أقدم منه به قوامه. وذلك محال فيه إذ هو أول. وما لا تباين بينهما لا يمكن أن يكونا كثرة، لا إثنين ولا أكثر.

وأيضاً إن أمكن أن يكون شيء غيره له هذا الوجود بعينه أمكن أن يكون وجود خارجاً عن وجوده ولم يتوفر عليه وفي مثل رتبته. فإذن وجوده دون وجود ما يجتمع له الوجودان معاً، فوجوده إذن وجود فيه نقص، لأن التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه شيء يمكن أن يكون له. فإذن وجوده لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذاته لشيء ما أصلاً. ولذلك لا يمكن أن يكون له ضد أصلاً وذلك أن وجود ضد الشيء هو في مثل رتبة وجوده، ولا يمكن أن يكون في مثل رتبته وجود أصلاً لم يتوفر عليه وإلاّ كان وجوده وجوداً ناقصاً.

وأيضاً فإن كل ما له ضد فإن كمال وجوده هو بعدم ضده. وذلك أن وجود الشيء الذي له ضد إنما يكون مع وجود ضده بأن يُحفظ بأشياء من خارج وبأشياء خارجة عن ذاته وجوهره. فإنه ليس يكون في جوهر أحد الضدين كفاية في أن يحفظ ذاته عن ضده. فإذن يلزم أن يكون للأول سبب ما آخر به وجوده. فلذلك لا يمكن أن يكون في مرتبته بل يكون هو وحده فرداً. فهو واحد من هذه الجهة.

وأيضاً فإنه غير منقسم في ذاته بالقول وأعني أنه لا ينقسم إلى أشياء بها تجوهره. وذلك أنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح ذاته يدل كل جزء من أجزاء القول على جزء مما يتجوهر به. فإنه إذا كان كذلك كانت الأجزاء التي بها تجوهره هي أسباب وجوده على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليها أجزاء الحد أسباباً لوجود الشيء المحدود وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود ما يتقوّم بهما. وذلك غير ممكن فيه إذ كان أولاً. فإذا كان لا ينقسم هذا الإنقسام، وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الإنقسام أبعد، فهو أيضاً واحد من هذه الجهة الأخرى. ولذلك لا يمكن أيضاً أن يكون وجوده الذي به يحار

عما سواه من الموجودات غير الذي هو به في ذاته موجود. فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة هي ذاته. فإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه؛ وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه، وهذا المعنى من معانيه يساوق الموجود. فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد وأحق من كل واحد سواه بإسم الواحد ومعناه. ولأنه لا مادة له ولا بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل، لأن المانع للشيء من أن يكون عقلاً وأن يعقل بالفعل هو المادة. وهو معقول من جهة ما هو عقل، فإن الذي هو منه عقل [فلذلك] هو معقول لذلك الذي هو منه عقل. وليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله بل هو نفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وبأن ذاته تعقله معقولاً. وكذلك ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً إلى ذات أخرى وشيء آخر يستفيد من خارج بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته. فإن الذات التي تَعقِل هي التي تُعقَل.

وكذلك الحال في أنه عالم: فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجاً عن ذاته ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يَعلم ويُعلم. وليس علمه بذاته غير جوهره فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم ذات واحدة وجوهر واحد.

وكذلك في أنه حكيم: فإن الحكمة هو أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمها يعلم أفضل الأشياء وبأفضل علم. والعلم الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائم ولا يزول. فلذلك هو حكيم لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارج عن ذاته، بل في ذاته كفاية في أن يصير حكيماً بأن يعلمها. والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويبلغ استكماله الأخير. وإذ كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله إذن فائت لجمال كل ذي جمال. وكذلك زينته وبهاؤه وجماله له بجوهره وذاته، وذلك في نفسه وبما يعقله من ذاته. و[إذا كانت] اللذة والفرح والسرور والغبطة إنما تتبع وتحصل أكثر بأن يدرك الأجل بالإدراك الأتقن وإذا كان هو الأجل على الإطلاق والأبهى والأزين وإدراكه لذاته الإدراك الأتقن والعلم الأفضل، فاللذة التي يلتذّ بها الأول لذة لا نفهم نحن كنهها ولا ندري مقدار عِظَمها إلّا بالقياس والإضافة إلى يسير ما نجده نحن من اللذة عندما نظن أنّا أدركنا ما هو عندنا أجل وأبهى إدراكاً أتقن، إما بإحساس أو تخيّل أو بعلم عقليّ.

فإذا كنا نحن عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن أنه فائت لكل لذة في العِظم ونكون نحن عند أنفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة. فقياس علمه وإدراكه الأفضل والأجل إلى عملنا نحن وإدركنا الأجل والأبهى هو قياس سروره ولذّته واغتباطه بنفسه إلى ما ينالنا نحن عند ذلك من اللذة والسرور والاغتباط بأنفسنا. وإذا كان لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه ولا لمعلومنا إلى معلومه، وإن كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيرة،

فإذن لا نسبة للأذنا وسرورنا واغتباطنا بأنفسنا إلى ما للأول من ذلك، وإن كانت نسبة فهي نسبة يسيرة جداً. فإنه كيف تكون نسبة لما هو جزء يسير إلى ما مقداره غير متناه في الزمان، ولما هو أنقص نقصاناً كثيراً إلى ما هو في غاية الكمال؟ وإذا كان ما يلتذ بذاته أكثر ويسر به ويغتبط به اغتباطاً أعظم فهو يحب ذاته ويعشقها أكثر فإنه بيّن أن الأول يعشق ذاته ضرورة ويحبّها ويعجب بها عشقاً وإعجاباً نسبته إلى عشقنا لما نلتذ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلته هو وكمال ذاته إلى فضيلتنا نحن وكمالنا الذي نُعجَب من أنفسنا. والمحب منه هو المحبوب بعينه والمُعْجِب منه هو المُعْجَب بعينه فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول.

ومتى وُجد الأول الوجود الذي هو له لزمَ ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعيّة التي ليست إلى اختيار الإنسان على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهَد بالحسّ وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده. فعلى هذه الجهة يكون وجود ما يوجد عنه ليس سبباً له بوجه من الوجوه، لا على أنه غاية لوجوده، ولا على أنه يفيده كمالاً ما، كما يكون ذلك في جلّ الأشياء التي تكون منّا. فإنّا مُعدّون ليكون عنّا كثير من تلك الأشياء؛ فتكون تلك الأشياء هي الغايات التي لأجلها وجودنا، وكثير من تلك الغايات تفيدنا كمالاً لم يكن لنا.

فالأول ليس الغرض من وجوده هو وجود سائر الأشياء فتكون تلك غايات لوجوده ويكون لوجوده سبب آخر خارج عنه. ولا أيضاً بإعطائه الوجود ينال كمالاً آخر خارجاً عما هو عليه ولا كمال ذاته كما ينال ذلك من يجود بالمال أو بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات والكمالات فيكون وجود غيره سبباً لخير يحصل له ووجود لم يكن له. وهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول لأنه يسقط أوليته ويوجب تقدم غير هو أقدم منه وسبب لوجوده بل إنه موجود لأجل ذاته ويلحق جوهره ويتبعه أن يوجد عنه غيره. فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غير هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته > هو < بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه. ولا ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه. ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته وغير جوهره كما نحتاج نحن وكثير من الموجودات الفاعلة إلى ذلك. وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي به تجوهره. فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التاخر.

والأسماء التي ينبغي أن يسمى بها هي الأسماء التي تدل من الموجودات التي لدينا على الكمال وفضيلة الوجود من غير أن يُدل بشيء من تلك الأسماء منه هو على الكمال والضيلة التي جرت العادة أن يُدل عليها بتلك الأسماء من الموجودات التي لدينا بل على الكمال الذي بخصّه هو في جوهره. وأيضاً فإن أنواع الكمالات التي جرت العادة أن يُدل عليها بالأسماء

الكثيرة كثيرة. وليس ينبغي أن يُظن أن أنواع كمالاته التي يُدل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة ينقسم إليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغي أن يُدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً. وأيضاً فمتى اتفق في إسم من تلك الأسماء ان كان يدل من بعض ما لدينا على فضيلة وكمال خارج عن جوهره فينبغي أن يُجعل ما يدل عليه ذلك الإسم من الأول كمالاً وفضيلة في جوهره، مثل الجميل الذي يُدل به في كثير من الموجودات على كمال في لون أو شكل أو وضع لا في جوهر ذلك الشيء.

والأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا، منها ما يدل على ما هو له في ذاته، لا من حيث هو مضاف إلى شيء آخر، مثل الموجود والواحد وأشباه ذلك. ومنها ما يدل على ما هو له بالاضافة إلى شيء آخر خارج عنه، مثل العدل والجوّاد. وهذه الأسماء، أما فيما لدينا، فإنها تدلّ على فضيلة وكمال وجزء ذاته هو الإضافة التي له إلى شيء آخر خارج عنه حتى تكون تلك الإضافة جزءاً من جملة ما يدلّ عليه ذلك الإسم وبأن تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قوامه بما هو مضاف إلى غيره. وأمثال هذه الأسماء متى نقلت وسمّي بها الأول وقُصِدَ أن يُدل بها على الإضافة التي له إلى غيره بما فاض منه من الوجود فينبغي أن لا تجعل الإضافة جزءاً من كماله الذي دُلّ عليه بذلك الإسم ولا على أن ذلك الكمال قوامه بتلك الإضافة، بل ينبغي أن يجعل ذلك الإسم دالاً على جوهره وكماله وتجعل الإضافة تابعة ولاحقة لذلك الكمال وعلى أن قوام تلك الإضافة بجوهره وبذلك الكمال الذي له، وتجعل الإضافة تابعة ولاحقة اضطراراً لما جوهره ذلك الجوهر الذي ذُكر.

والأسماء التي يشارك الأول فيها غيره منها ما يعمّ جميع الموجودات ومنها ما يشترك بعض الموجودات فيها وكثير من الأسماء التي يشارك فيها غيره يتبيّن فيه أن ذلك الإسم يدلّ أولاً على كماله هو ثم ثانياً على غيره بحسب مرتبته من الأول في الوجود مثل إسم الموجود واسم الواحد. فإن هذين إنما يدلاّن أولاً على ما يتجوهر به الأول ثم يدلاّن على سائر الأشياء من جهة أنها متجوهرة عن الأول وأنها مقتبسة عن الأول ومستفادة عنه.

وكثير من الأسماء المشتركة التي تدل على جوهر الأول وعلى وجوده فإنها إذا دلت على غيره فإنما تدل على ما يتخيّل فيه من الشبه في الوجود الأول، إما شبه كثير وإما شبه يسير. فتكون هذه الأسماء تقال على الأول بأقدم الأنحاء وأحقها وتقال على غيره بأنحاء متأخرة. ولا يمتنع أن تكون تسميتنا الأول بهذه الأسماء متأخرة في الزمان غير تسميتنا بها لغيره. فإنه بيّن أن كثيراً منها إنما سمينا به الأول على جهة النقل من غيره إليه وبعد أن سمينا به غيره في زمان ما لأن الأقدم بالطبع وفي الوجود لا يمتنع أن يكون متأخراً في الزمان؛ ولا يلحق ذلك الأقدم نقص.

فإنه لما كانت عندنا أسماء كثيرة تدل على كمالات مشهورة لدينا وكان كثير منها إنما نستعملها دلالة على تلك الكمالات من حيث هي كمالات لا من حيث هي تلك الأنواع من الكمالات، كان من البيّن أن أفضل الكمالات التي لا كمال أفضل منه أولى بذلك الإسم ضرورة. فكلما شعرنا نحن بكمال في الموجودات أتمّ جعلناه أحق بذلك الإسم إلى

أن نرتقي بالعلم الذي هو نهاية الكمال فنجعله هو المسمّى الأول بذلك الإسم بالطبع ثم نجعل سائر الموجودات حالها من ذلك الاسم أحوال مراتبها من الأول وذلك مثل الموجود ومثل الواحد. وبعضها يدلّ على نوع من الكمال دون نوع. من هذه الأنواع ما هو في جوهر الأول بأفضل الأنحاء التي يكون عليها ذلك النوع ومرفوعاً في الوهم إلى أعلى طبقات كمال ذلك النوع حتى لا يبقى وجه من وجوه النقص أصلاً. وذلك مثل العلم والعقل والحكمة. ففي أمثال هذه يلزم ضرورة أن يكون أولى وأحق باسم ذلك النوع. وما كان من أنواع الكمالات يقترن به نقص وخسّة ما في الوجود ثم كان إفراده عما يقترن به يزيل جوهره على التمام فإنه لا ينبغي أن يسمى بإسم ذلك النوع من الكمال. فإذا كان كذلك فهو من أن يسمى بالأسماء التي تدل على خسة الوجود أبعد.

ثم من بعد الأول يوجد الثواني والعقل الفعّال. والثواني على مراتب في الوجود، غير أن لكل واحد منها أيضاً ما يتجوهر به في ذاته. ووجوده الذي يخصّه / هو بعينه وجوده الذي يفيض عنه وجود شيء آخر. وليس يحتاج في أن يوجد عنها غيرها وفي أن يفيض عن وجودها وجود غيرها إلى أشياء خارجة عن ذواتها وهي كلها اقتبست الوجود عن الأول. وكل واحد منها يعقل الأول ويعقل ذاته، وليس في واحد منها كفاية في أن يكون مغبوطاً عند ذاته بذاته وحدها، بل إنما يكون مغبوطاً عند نفسه بأن يعقل الأول مع عقله لذاته. وبحسب فضل الأول على فضيلة ذاته يكون فضل اغتباطه بنفسه بأن عقل الأول على اغتباطه بنفسه بأن عقل ذاته. وكذلك قياس إلتذاذه بذاته بأن عقل الأول إلى إلتذاذه بذاته بأن عقل ذاته بحسب زيادة فضيلة الأول على فضيلة ذاته. وكذلك إعجابه بذاته وعشقه لذاته. فيكون المحبوب أولاً والمعجب أولاً عند نفسه هو ما يعقله من الأول، وثانياً ما يعقله من ذاته. فالأول إذن بحسب الإضافة إلى هؤلاء أيضاً هو المحبوب الأول والمعشوق الأول.

فهذه كلها إذن تنقسم انقساماً. والكمال الذي في كل واحد منها والنقص الذي فيه وما ينبغي أن يسمّى به كل واحد منها سهل على هذا المثال. وذلك باقتباسنا له إلى ما قيل في الأول. وهذه الثواني قد وفّي كل واحد منها من أول الأمر وجوده الذي له على التمام ولم يبق له وجود يمكن أن يصير إليه في المستقبل فيسعى نحوه غير ما أعطيه من أول الأمر. فلذلك صارت هذه لا تتحرك ولا تسعى نحو شيء أصلاً ولكن يفيض من وجود كل واحد منها وجود سماء سماء. فأولها يلزم عنه وجود السماء الأولى إلى أن ينتهي إلى السماء الأخيرة التي فيها القمر. وجوهر كل واحد من السماوات مركّب من شيئين: من موضوع ومن نفس. والنفس التي في كل واحد منها موجودة في موضوع هي مع ذلك أجزاء النفس التي هي عقل بالفعل بأنها تعقل ذاتها وتعقل الثاني الذي عنه وجودها وتعقل الأول.

وجواهر الأجسام السماويّة تنقسم بما هي جواهر إلى أشياء كثيرة، وهي من مراتب الموجودات في أول مراتب النقص لأجل حاجة الشيء الذي به تتجوهر بالفعل إلى موضوع ما. فهي لذلك تشبه الجواهر المركّبة من مادة ومن صورة. ومع ذلك فإنها غير مكتفية

بجواهرها في أن يحصل عنها شيء آخر غيرها. وليس يبلغ من كمالها وفضيلتها إلى أن يفيض عنها فعل في غيرها دون أن يحصل لها وجود آخر خارج عن جواهرها وعن الأشياء التي بها تجوهرها. والخارج عمّا يتجوهر به الشيء من الموجودات هو كم أو كيف أو غير ذلك من سائر المقولات. ولذلك صار كل واحد من هذه الجواهر ذوات أعظام محدودة وأشكال محدودة، وذوات كيفيات أخر محدودة، وسائر ما يتبع هذه ضرورة من المقولات. غير أنه إنما صار له من كل ذلك أفضلها. ويتبع ذلك أن صار المكان الذي لها أفضل الأمكنة إذ كان يلزم ضرورة أن يكون كل جسم محدود في مكان محدود. وهذه الجواهر أيضاً قد وفّيت أكثر وجوداتها على التمام وبقي منها شيء يسير ليس من شأنها أن يوفّاها دفعة من أول الأمر بل إنما شأنها أن يوجد لها شيئاً فشيئاً في المستقبل دائماً. فهي لذلك تسعى نحوه لتناله وإنما تناله بدوام الحركة. فلذلك تتحرك دائماً ولا تنقطع حركتها، وإنما تتحرك وتسعى إلى أحسن وجودها. وأما أشرف وجوداتها وما هو أقرب إلى الأشرف فقد وفّيت من أول الأمر. وموضوع كل واحد منها لا يمكن أن يكون قابلاً لصورة أخرى غير الصورة الحاصلة له منذ أول الأمر. ومع ذلك فليس لجواهرها أضداد.

وأما الموجودات التي دون الأجسام السماوية فإنها في نهاية القنص في الوجود. وذلك أنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط. ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما تتجوهر به من الصورة. فالمادة الأولى هي بالقوة جميع الجواهر التي تحت السماء؛ فمن جهة ما هي جواهر بالقوة تتحرك إلى أن تحصل جواهر بالفعل. ثم بلغ من تأخرها وتخلّفها وخساسة وجودها ان صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء أنفسها إلى استكمالاتها إلّا بمحرّك من خارج. ومحرّكها من خارج هو الجسم السماوي وأجزاؤه ثم العقل الفعّال. فإن هذين جميعاً يكمّلان وجود الأشياء التي تحت الجسم السماوي.

والجسم السماوي فإن جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولاً وجوده المادة الأولى. ثم من بعد ذلك يعطي المادة الأولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور كائنة ما كانت. والعقل الفعّال معدّ بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطأه الجسم السماوي وأعطاه. فأي شيء منه قبل بوجه ما التخلّص من المادة ومفارقتها، رام تخليصه من المادة ومن العدم فيصير في أقرب مرتبة إليه. وذلك أن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل. فمن ذلك يحصل العقل الذي كان عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل. وليس يمكن أن يصير كذلك شيء سوى الإنسان؛ فهذه السعادة القصوى التي هي أفضل ما يمكن الإنسان أن يبلغه من الكمال. فعن هذين يكمل وجود الأشياء التي بقيت متأخرة واحتيج إلى إخراجها إلى الوجود بالوجوه التي شأنها أن تخرج إلى الوجود بها، وبالوجوه التي شأنها أن يدوم وجودها بها.

والأجسام السماوية كثيرة وهي تتحرك باستدارة حول الأرض أصنافاً من الحركات كثيرة. ويلحق جميعها قوة السماء الأولى وهي واحدة. فلذلك تتحرك كلها بحركة السماء

الأولى ولها قوى أخر تتباين فيها وتختلف بها حركاتها. فالقوة التي تشترك فيها جملة الجسم السماوي يلزم عنها وجود المادة الأولى المشتركة لجميع ما تحت السماء. ويلزم عن الأشياء التي تتباين بها وجود الصور الكثيرة المختلفة في المادة الأولى. ثم تلحق الأجسام السماوية لأجل اختلاف أوضاع بعضها من بعض ولأجل اختلاف أوضاعها من الأرض: أن تقرب أحياناً من الشيء وتبعد أحياناً، وأن تجتمع أحياناً وتفترق أحياناً، وتظهر أحياناً وتستر أحياناً، ويعرض لها أن تسرع أحياناً وتبطىء أحياناً. وهذه متضادّات ليست في جواهرها ولكن في إضافاتها بعضها إلى بعض، أو في إضافاتها إلى الأرض، أو في إضافاتها إلى الأمرين جميعاً.

وعن هذه التضادات التي تلحق إضافاتها ضرورة تحدث في المادة الأولى صور متضادّة وتحدث في الأجسام التي تحت الجسم السماوي أعراض متضادة وتغايير متضادة. فهذا هو السبب الأول في المتضادات الموجودة في المادة الأولى وفي الأجسام التي تحت السماء. وذلك أن الأشياء المتضادة توجد في المادة إمّا عن أشياء متضادة وإما عن شيء واحد لا تضاد في ذاته وجوهره، إلّا أنه من المادة على أحوال ونسب متضادّة. والأجسام السماوية ليست متضادّة في جواهرها ولكن نسبها من المادة الأولى نسب متضادة، وهي منها بأحوال متضادّة. فالمادة الأولى والصور المتضادة التي يلزم وجودها فيها هي التي تلتئم بها الأشياء الممكنة الوجود.

والموجودات الممكنة هي الموجودات المتأخرة التي هي أنقص وجوداً وهي مختلطة من وجود ولا وجود. وذلك أن بين ما لا يمكن أن لا يوجد وبين ما لا يمكن أن يوجد، اللذين هما طرفان متباعدان جداً، شيئاً يصدق عليه نقيض كل واحد من هذين الطرفين ـ وهو ما يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد. فهذا هو المختلط من وجود ولا وجود وهو الموجود الذي يقابله العدم ويقترن به أيضاً عدم. فإن العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد.

فلما كان الممكن وجوده هو أحد نحوي الموجود والوجود الممكن أحد نحوي الوجود، فإن السبب الأول الذي وجوده في جوهره ليس إنما أفاض بوجود ما لا يمكن أن لا يوجد فقط بل بوجود ما يمكن أن لا يوجد حتى لا يبقى شيء من أنحاء الوجود إلّا أعطاه. والممكن ليس في نفس طبيعته أن يكون له وجود واحد محصّل بل هو يمكن أن يوجد كذا وأن لا يوجد، ويمكن أن يوجد شيئاً وأن يوجد مقابله. وحاله من الوجودين المتقابلين حال واحدة. وليس بأن يوجد هذا الوجود أولى من أن يوجد المقابل له. والمقابل ههنا إما عدم وإما ضد وإما هما معاً. فلذلك يلزم أن توجد الموجودات المتقابلات معاً. وإنما يمكن أن توجد الموجودات المتقابلة على أحد ثلاثة أوجه: إما في وقتين أو في وقت واحد من جهتين مختلفتين. أو أن يكون شيئان يوجد كل واحد منهما وجوداً مقابلاً لوجود الآخر. والشيء الواحد إنما يمكن أن يوجد الوجودين المتقابلين بوجهين فقط إما في وقتين أو من جهتين مختلفتين.

والموجودات المتقابلة إنما تكون بالصور المتضادة. وحصول الشيء على أحد المتضادّين هو وجوده على التحصيل. والذي به يمكن أن يوجد الوجودين المتضادّين هو المادة. فبالمادة

يكون وجوده الذي يكون له على غير تحصيل وبالصورة يكون وجوده المحصّل. فله وجودان: وجود محصّل بشيء ما ووجود غير محصّل بشيء آخر. فلذلك وجوده بحق مادّته أن يكون مرة هذا ومرة ذاك، وبحق صورته أن يوجد هذا وحده دون مقابله. فلذلك يلزم ضرورة أن يُعطى الوجودين جميعاً، وذلك بحسب حق هذا حيناً وبحسب مقابله حيناً.

والممكن على نحوين: أحدهما ما هو ممكن أن يوجد شيئاً ما وأن لا يوجد ذلك الشيء، وهذا هو المادة. والثاني ما هو ممكن أن يوجد هو في ذاته وأن لا يوجد، وهذا هو المركّب من المادة والصورة. والموجودات الممكنة على مراتب: فأدناها مرتبة ما لم يكن له وجود محصّل ولا بواحد من الضدّين، وتلك هي المادة الأولى. والتي في المرتبة الثانية / ما حصلت لها وجودات بالأضداد التي تحصل في المادة الأولى ـ وهي الأسطقسات. وهذه إذا حصلت موجودة بصور ما، حصل لها بحصول صورها إمكان أن توجد وجودات أخر متقابلة أيضاً، فتصير موادّ لصور أخر. حتى إذا حصلت لها أيضاً تلك الصور، حدث لها بالصور الثواني إمكان أن توجد وجودات أخر متقابلة بصور متضادة أخر. فتصير تلك أيضاً موادّ لصور أخر، حتى إذا حصلت لها تلك أيضاً، حدث لها بتلك الصور إمكان أن توجد أيضاً وجودات أخر متقابلة، فتصير مواد لصور أخر. ولا تزال هكذا إلى أن تنتهي إلى صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصّلة بتلك الصور موادّ لصور أخر. فتكون صور تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدّمت قبلها. وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة. والمادة الأولى أخس الموجودات الممكنة.

والمتوسطات بينهما أيضاً على مراتب وكل ما كان أقرب إلى المادة الأولى كان أخسّ. وكل ما كان أقرب إلى صورة الصور كان أشرف. فالمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبداً وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلاً. فلذلك إذا لم يوجد ذلك الذي هي مفطورة لأجله، لم توجد هي أيضاً. ولهذا إذا لم توجد صورة من هذه الصور، لم توجد هي أيضاً. فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما في وقت أصلاً. وأما الموجودات التي صورتها صورة الصور، فهي لأجل ذاتها أبداً ولا يمكن أن تكون بصورها مفطورة لأجل غيرها ـ أعني ليتجوهر بها شيء آخر وأن تكون موادّ لشيء آخر.

وأما المتوسطات فإنها قد تكون مفطورة لأجل ذاتها وقد تكون مفطورة لأجل غيرها. ثم كل واحد منها له حق واستيهال بمادته وحق واستيهال بصورته. والذي له بحق مادته هو أن يوجد شيئاً آخر مقابلاً للوجود الذي هو له، وما له بحق صورته فإن يبقى على الوجود الذي له ولا يزول. فإذا كان استيهالان متضادان، فالعدل أن يوفى كل واحد من قسطيه، فيوجد مدة شيئاً ما ثم يتلف، ويوجد شيئاً مضاداً للوجود الأول، ثم ذلك أيضاً يبقى مدة ثم يتلف ويوجد شيئاً آخر مضاداً للأول، وذلك أبداً.

وأيضاً فإن كل واحد من هذه الموجودات المتضادّة مادته مادة للمقابل له. فعند كل

واحد منها شيء هو لغيره وعند غيره شيء هو له، إذ كانت موادها الأولى مشتركة. فيكون كأن لكل واحد عند كل واحد من هذه الجهة حقاً ما ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كل واحد. والعدل في ذلك بيّن: وهو أنه ينبغي أن يوجد ما عند كل واحد لكل واحد فيوفّاه.

والموجودات الممكنة لما لم يكن لها في أنفسها كفاية في أن تسعى من تلقاء أنفسها إلى ما بقي عليها من الوجودات، إذ كانت إنما أعطيت المادة الأولى فقط، ولا إذا حصل لها وجود كان فيها كفاية أن تحفظ وجوداتها على أنفسها، ولا أيضاً إذا كان لها قسط وجود عند ضدّها أمكنها من تلقا نفسها أن تسعى لإستيفائه، لزم ضرورة أن يكون لكل واحد منها من خارج فاعل يحرّكه وينهضه نحو الذي له، وإلى حافظ يحفظ عليه ما حصل له من الوجود. والفاعل الأول الذي يحركها نحو صورها ويحفظها عليها إذا حصلت لها هو الجسم السماوي وأجزاؤه.

ويفعل ذلك على وجوه: منها أن يحرّك بغير توسّط وبغير آلة شيئاً منها إلى الصورة التي بها وجوده. ومنها أن يعطي المادة قوة تنهض بها من تلقاء نفسها فتتحرك نحو الصورة التي بها وجودها. ومنها أن يعطي شيئاً ما قوة يحرك ذلك الشيء بتلك القوة شيئاً آخر غيره إلى الصورة التي بها وجود ذلك الآخر. ومنها أن يعطي شيئاً ما قوة يعطي > بها < ذلك الشيء شيئاً آخر قوة يحرك بها ذلك الآخر مادة ما إلى الصورة التي شأنها أن توجد في المادة. وفي هذا يكون قد حرّك المادة بتوسط شيئين. وكذلك قد يكون تحريكه للمادة بتوسط ثلاثة أشياء وأكثر على هذا الترتيب.

وكذلك يعطي أيضاً كل واحد ما يُحفظ به وجوده إما أن يجعل مع صورته التي بها وجوده قوة أخرى وإما أن يجعل ما يُحفظ به وجوده في جسم آخر خارج عنه فيُحفظ وجوده بأن يُحفظ عليه ذلك الجسم الآخر المجعول لهذا. وذلك الآخر هو الخادم لهذا في حفظ وجوده عليه. ويكون حفظ وجوده عليه إما بخدمة جسم واحد له وإما بتعاون أجسام كثيرة معدة لأن يُحفظ بها وجوده. وكثير من الأجسام يقترن إليها مع ذلك قوى أخر تفعل بها من المواد أشباهها بأن تعطيها صوراً شبيهة بالصور التي لها.

وهذه المواد ربما صادفها الفاعل وفيها أضداد الصور التي نحوها شأن الفاعل أن يحرّكها، فيحتاج عند ذلك إلى قوة أخرى يُزيل بها تلك الصورة المضادة. ولما كان أيضاً ليس يمتنع أن يكون غيره يفعل فيه مثل فعله هو في غيره فيلتمس إبطاله كما يلتمس هو إبطال غيره، يلزم أن يكون في هذه قوة أخرى تقاوم المضاد الذي يلتمس إبطال وجوده. والذي به يزيل غيره ويسلخه / صورته التي بها وجوده قد يكون قوة في ذاته مقترنة إلى صورته التي بها وجوده، وربما كانت تلك القوة في جسم آخر خارج عن ذاته، فتكون تلك إما آلة وإما خادمة له في أن تنتزع المادة المعدة له من أضداد ذلك الجسم. مثال ذلك الأفاعي: فإن هذا النوع آلة للأسطقسات أو خادم لها في أن ينتزع من سائر الحيوان مواد الأسطقسات.

وكذلك القوة التي بها يفعل من المواد شبيهه في النوع قد تكون مقترنة بصورته في جسم واحد، وقد تكون في جسم آخر خارج عن ذاته: مثل المنيّ للحيوان الذكر فإنه آله له. وهذه القوى هي أيضاً صور في الأجسام التي لها هذه القوى. وأمثال هذه الأشياء هي لغيرها ـ أعني أنها مفطورة لأن تكون آلات أو خادمة لغيرها. وهذه الآلات إذا كانت مقترنة بالصور في جسم واحد كانت آلات غير مفارقة، وإذا كانت في أجسام أخر كانت آلات مفارقة.

وهذه الموجودات لكل واحد منها استيهال بحق مادته واستيهال بحق صورته. وما يستأهل بمادته هو أن يوجد ضد الوجود الذي هو له. وما يستأهل بصورته فبأن يوجد الوجود الذي هو له إما لذاته فقط وإما أن يكون وجوده بحق صورته لأجل غيره وإما أن يكون استيهاله بحق صورته أن يكون له غيره، أعني أن يكون له شيء آخر مفطوراً لأجله هو، وإما أن يكون له نوع واحد يجتمع فيه الأمران جميعاً. وذلك أن يكون لذاته وأن يكون لغيره. فيكون منه شيء يوجد لذاته وشيء يستعمل لأجل غيره. وما هو لأجل غيره بحق صورته فهو إما مادة له وإما آلة أو خادم له. والذي يُفطر غيره لأجله فإن الذي فطر لأجله إما يكون مادة له وإما آله أو خادماً له.

فيحصل عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الأسطقسات أولاً ثم الأجسام الحجرية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق. ويحدث أشخاص كل نوع منها على أنحاء من القوى كثيرة لا تحصى. ثم لم تكتف بهذه القوى التي جعلت في كل نوع منها في أن تفعل أو تحفظ وجودها دون أن صارت الأجسام السماوية أيضاً بأصناف حركاتها يعين بعضها على بعض، ويعوق فعل بعضها عن بعض على تبادل وتعاقب. حتى إذا أعان هذا في وقت ما على ضده، عاقه في وقت آخر وأعان ضده عليه، وذلك بما يزيد من الحرارة مثلاً أو البرودة أو ينقص منها فيما شأنها أن يفعل وينفعل بالحرارة أو بالبرودة، فإنها تزيدها أحياناً وتنقصها أحياناً. والأجسام التي تحتها لأجل اشتراكها في المادة الأولى وفي كثير من المواد القريبة ولتشاكل صور بعضها وتضاد صور البعض، صار بعضها يعين بعضاً وبعضها يعوق بعضاً إما على الأكثر وإما على الأقل وإما على التساوي على حسب تشاكل قواها وتضادها. فإن المضاد يعوق والمشاكل يعين، فتشتبك هذه الأفعال في الموجودات الممكنة وتأتلف فيحصل عنها امتزاجات كثيرة. إلاّ أنها تجري عند اجتماعها على ائتلاف واعتدال وتقدير يحصل به لكل موجود من الموجودات قسطه المقسوم له من الوجود بالطبع إما بحسب مادته وإما بحسب صورته وإما بحسب الأمرين جميعاً. وما كان بحسب صورته فإما أن يكون لذاته وإما أن يكون لغيره وإما أن يكون للأمرين جميعاً. فالحيوان الناطق، أما بحسب صورته فليس هو لأجل نوع آخر أصلاً لا على طريق المادة ولا على طريق الآلة والخدمة.

وأما ما دونها فإن كل واحد منها بحق صورته إما أن يكون لغيره فقط وإما أن يجتمع فيه الأمران جميعاً: أن يوجد لذاته وأن يوجد لغيره. والعدل أن يوفّى بالطبع قسطيه جميعاً. وكل هذه الأشياء إما أن تجري على التساوي وإما على الأكثر وإما على الأقل. فالكائن على

الأقل هو لازم لطبيعة الممكن لزوماً ضرورياً وليس يدخل عليه غريب. فعلى هذا الوجه وبهذا النحو ضبطت الموجودات الممكنة ودبّر أمرها وجرى أمر العدل فيها حتى حصل لكل ممكن قسطه من الوجود على حسب استيهاله. والأشياء التي فيها هذه القوى الفاعلة أو الحافظة فربما فعلت فيها الأجسام السماوية بعد أن حصلت فيها القوى أفعالاً مضادة للقوى فتمتنع من قبولها. وكذلك قد تمتنع هذه من قبول فعل بعضها في بعض، ويضعف بعضها عن بعض. فالممكنة التي فيها قوى فاعلة قد يمكن أن لا تفعل إما لضعفها وإما لامتناع أضدادها عليها وإما لقوة أضدادها وإما لأن أضدادها يعينها من خارج أشياء مشاكلة لها وإما أن يعوق فعل الفاعل عائق آخر مضاد من جهة أخرى.

وأما الأجسام السماوية فإنها قد يمكن أن لا تفعل ولا يحصل عنها في الموضوعات التي تحتها فعل لا لأجل كلال يكون فيها من أنفسها لكن لأجل امتناع موضوعاتها من قبول أفعالها أو بأن يكون فاعل آخر من الممكنات يعين موضوعاتها ويقوّيها. فإن الممكنات لما أعطيت القوى منذ أول الأمر وخليت يفعل بعضها في بعض، أمكن أن تضاد أفعال الأجسام السماوية أو تشاكلها. وتكون الأجسام السماوية بعد إعطائها تلك القوى معينة لها أو عائقة.

وهذه الأجسام الممكنة الموجودة بالطبع منها ما وجوده لأجل ذاته ولا يستعمل في شيء آخر ولا ليصدر عنه فعل ما، ومنها ما أعد ليصدر عنه فعل ما إما في ذاته وإما في غيره، ومنها أعد ليقبل فعل غيره. فالذي هو مفطور لأجل ذاته لا لأجل شيء آخر أصلاً قد يصدر عنه فعل ما على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر. وهذه كلها إذا كانت بحال من الوجود شأنها في تلك الحال أن يكون عنها الشيء الذي شأنه أن يكون عنها من غير عائق من ذواتها كانت تلك الحال من وجودها هي كمالها الأخير، وذلك مثل حال البصر حين ما يبصر. وإذا كانت بحال من الوجود ليس شأنها بتلك الحال وحدها أن يكون عنها ما شأنه أن يكون عنها دون أن تنتقل إلى وجود أفضل من الوجود الذي هو لها الآن، كانت تلك الحال هي كمالها الأول، وذلك مثل نسبة حال الكاتب النائم في الكتابة إلى حاله فيها وهو منتبه أو مثل حاله فيها وهو كالّ وعند الراحة من الكلال إلى حاله فيها وهو يكتب. والشيء متى كان على كماله الأخير وكان ذلك مما شأنه أن يصدر عنه فعل لم يتأخر عنه فعله وحصل من ساعته بلا زمان. وإنما يتأخر فعل ما هو على كماله الأخير بعائق من خارج ذاته، وذلك مثل ما يُعاق ضوء الشمس على الشيء المستتر بحائط. والأشياء المفارقة للمادة فإنها بجواهرها على كمالاتها الأخيرة من أول الأمر ولا ينقسم شيء منها إلى حالين: حال هو فيها على كماله الأول وحال هو فيها على كماله الأخير. ولأنها لا أضداد لها ولا لموضوعاتها فلا عائق لها بوجه أصلاً. فلذلك لا تتأخر عنها أفعالها.

والأجسام السماوية فإنها في جواهرها على كمالاتها الأخيرة. وفعلها الكائن عنها أولاً هو حصول أعظامها ومقاديرها وأشكالها وسائر ما هو لها مما لا يتبدل عليها. وفعلها الكائن

عنها ثانياً هو حركاتها وهذا فعلها عن كمالاتها الأخيرة. ولا تضادّ فيها ولا لها أضداد من خارج، فلذلك لا تنقطع حركتها ولا في وقت أصلاً.

وأما الأجسام الممكنة فقد تكون أحياناً على كمالاتها الأول وأحياناً على كمالاتها الأخيرة. ولأن لكل واحد منها مضاداً صارت تتأخر أفعالها عنها لهذين السببين جميعاً أو لأحدهما. فإن الكاتب لا يصدر عنه فعل إما لأنه نائم أو مشغول بشيء آخر أو أن أجزاء الكتابة ليست خاطرة بباله في ذلك الوقت أو لأن هذه كلها على التمام ولكن له عائق من خارج. والمقصود بوجود هذه كلها أن تكون على كمالاتها الأخيرة. والشيء إنما يكون بالطبع لا بالقسر على كماله الأول ليحصل عنه الكمال الأخير، إما لأنه طريق إليه وإما لأنه معين عليه مثل النوم والراحة للحيوان بعقب الكلال عن الفعل يسترد به القوة على الفعل.

ثم إن هذه أيضاً بلغ من نقصها أن صارت جواهرها غير كافية في أن تحصل لها كمالاتها دون أن توجد وجودات أخر خارجة عن جواهرها من سائر المقولات الأخر. وذلك بأن يكون لها أعظام وأشكال وأوضاع وسائر المقولات من صلابة أو لين أو حرارة أو برودة أو غير ذلك من سائر المقولات. وكثير من أنواع هذه الأجسام فإن ما تحت كل نوع منها من الأشخاص قوامه من أجزاء متشابهة وأشكالها غير محدودة مثل الأسطقسات والأجسام المعدنية. وإنما تكون أشكالها بحسب ما يتفق من فعل فاعلها، أو بحسب أشكال الأشياء المحيطة بها. وكذلك مقادير أعظامها غير محدودة، إلاّ أنها ليست غير متناهية في العظم. وأجزاؤها تجتمع أحياناً وتفترق أحياناً. ومنها ما إذا اجتمعت في مكان واحد اتصلت، ومنها ما إذا اجتمعت تماسّت فقط ولم تتصل. وليس انفصالها واتصالها على نظام محدود بل كيف اتفق بحسب الفاعل لاجتماعها وافتراقها. ولذلك ليس بالضرورة ينحاز ما تحت كل نوع منها بعضها عن بعض، ولكن يجري ذلك فيها كيف اتفق. لأن كمالاتها تحصل وإن كانت هذه الأعراض فيها على أي حال ما اتفق. فهذه الأشياء فيها من الممكنة على التساوي.

وأما النبات والحيوان فإن الذي تحت كل نوع منه منحاز بالطبع بعضه عن بعض، متوحد بوجود ليس ذلك الوجود لغيره. فلذلك لأشخاصها عدد بالطبع. وكل واحد منها مؤلف من أجزاء غير متشابهة، محدودة العدد، وكل واحد من أجزائه محدود العظم والشكل والكيفية والوضع والمرتبة. وأجناس الأشياء الممكنة لها مراتب في الوجود على ما قلناه. فالأدنى منها معين للأعلى على الوجود الممكن لكل واحد منها. أما الأسطقسات فهي تعين سائرها بأجزائها كلها بالوجوه الثلاثة: بطريق المادة وبطريق الخدمة والآلات. وأما المعدنية فتعين الباقية ليس بكل نوع منها ولا بكل نحو من أنحاء الإعانة، لكن نوع منه بطريق المادة ونوع منه بطريق الخدمة ـ مثل الجبال في كون المياه السافحة من العيون ـ ونوع بطريق الآلة. وأنواع النبات قد تعين الحيوان بهذه الوجوه الثلاثة. وكذلك الحيوان غير الناطق يعين الحيوان الناطق بهذه الوجوه الثلاثة. فإن بعضها يعينه على طريق المادة وبعضها على طريق

الخدمة وبعضها على طريق الآلة.

وأما الحيوان الناطق فإنه إذ لم يكن جنس آخر من الممكنة أفضل منه، لم يكن له معونة بوجه من الوجوه لشيء آخر أفضل منه. وذلك أنه بالنطق لا يكون مادة لشيء أصلاً لا لما فوقه ولا لما دونه، ولا آلة لشيء آخر غيره أصلاً، ولا بالطبع خادماً لغيره أصلاً. وأما معونته بما هو ناطق فبالنطق والإرادة لا بالطبع لما سواه من الممكنة، وبعضه لبعض. فلنترك ذكرها الآن. فإنه ربما فعل بالنطق أفعالاً تصير بالعرض خدمة لكثير من الأشياء الطبيعية. مثل تفجير المياه وغرس الأشجار وبذر الحبوب وإنتاج الحيوان ورعيها وما أشبه ذلك. وأما بالطبع فليس منه شيء يخدم نوعاً آخر سوى نوعه، ولا له أيضاً شيء يخدم به غير نوعه، ولا شيء منه آلة لنوع آخر أصلاً. وأما معونة الأشرف للأدنى من أجناس الأشياء الممكنة فإنه كما قلنا فليس شيء من الحيوان الناطق يخدم ولا يعين ما دونه من الأنواع أصلاً وذلك بصورته. وهذا ينبغي أن يفهم عنّا في معونة الأنواع بعضها لبعض.

وأما الحيوان غير الناطق فإنه بما هو حيوان لا يكون مادة لشيء أنقص منه أصلاً. فإنه ليس شيء منه بصورته مادة للنبات. وأما على طريق الخدمة أو الآلة فإنه غير ممتنع، بل بعض الحيوان مفطور بالطبع ليخدم الأسطقسات بأن يحل إليها الأشياء البعيدة عنها، مثل الحيوانات ذوات السموم المعادية بالطبع لسائر أنواع الحيوان التي تعادي سائر أنواع الحيوانات. مثل الأفاعي فإنها تخدم الاسطقسات بسمومها بأن تحلّ أنواع الحيوان إليها. وكذلك السموم التي في النبات وربما كانت هذه سموماً بالإضافة، فذلك النوع يخدم شيئين. وينبغي أن يعلم أن الحيوانات السبعيّة ليست هي مثل الأفاعي، فإن سموم الأفاعي ليست هي لتصلح أغذيتها من سائر الحيوان بل إنما تعادي بالطبع جميع أنواع الحيوان وتقصد إبطالها. وأما السباع فليس افتراسها لعداوة بالطبع لكن لأنها تلتمس بذلك الغذاء. والأفاعي ليست كذلك. وأما المعدنيّات فإنها بما هي كذلك ليست مادة للأسطقسات ولكن تعينها بطريق الآلة مثل الجبال في كون المياه.

ومن أنواع الحيوان والنبات ما لا يمكن أن ينال الضروري من أمورها إلّا باجتماع جماعة من أشخاصه بعضها مع بعض. ومنها ما قد يبلغ كل واحد منها الضروري وإن انفرد بعضها عن بعض، ولكن لا يبلغ الأفضل من أحوالها إلّا باجتماع أشخاصه بعضها مع بعض. ومنها ما قد يتم لكل واحد من أشخاصه أمورها كلها الضروري والأفضل وإن انفرد بعضها عن بعض، إلّا أنها إذا اجتمعت لم يعق بعضها بعضاً عن شيء مما هو له. ومنها ما إذا اجتمعت عاق بعضها بعضاً إما عن الضروري وإما عن الأفضل من أمورها. فلذلك من أنواع الحيوان ما ينفرد أشخاصه بعضها عن بعض دائماً في كل أموره حتى في التوليد مثل كثير من حيوانات البحر. ومنها ما لا ينفرد بعضها عن بعض إلّا عند التوليد فقط. ومنها ما لا ينفرد بعضها عن بعض في أكثر أحواله مثل النمل والنحل، وكثير غيرهما مثل الطيور التي ترعى وتطير قطيعاً قطيعاً.

الاجتماعات المدنية

والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلاّ باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد. والجماعات الإنسانية منها عظمى ومنها وسطى ومنها صغرى. والجماعة العظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون. والوسطى هي الأمة. والصغرى هي التي تحوزها المدينة. وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة. فالمدينة هي أول مراتب الكمالات. وأما الإجتماعات في القرى والمحالّ والسكك والبيوت فهي الإجتماعات الناقصة، وهذه منها ما هو أنقص جداً وهو الإجتماع المنزلي، وهو جزء للإجتماع في السكة. والاجتماع في السكة هو جزء للإجتماع في المحله، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني. والاجتماعات في المحالّ والاجتماعات في القرى كلتاهما لأجل المدينة. غير أن الفرق بينهما أن المحالّ أجزاء للمدينة والقرى خادمة للمدينة. والجماعة المدنيّة هي جزء للأمة والأمة تنقسم مدناً.

والجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أمماً. والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيّين: بالخِلَق الطبيعية والشيم الطبيعية، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان أعني اللغة التي بها تكون العبارة. فمن الأمم ما هي كبار ومنها ما هي صغار. والسبب الطبيعي الأول في اختلاف الأمم في هذه الأمور أشياء أحدها اختلاف أجزاء الأجسام السماوية التي تسامتهم من الكرة الأولى، ثم من كرة الكواكب الثابتة، ثم اختلاف أوضاع الأكر المائلة من أجزاء الأرض وما يعرض لها من القرب والبعد. ويتبع ذلك اختلاف أجزاء الأرض التي هي مساكن الأمم. فإن هذا الإختلاف إنما يتبع من أول الأمر اختلاف ما يُسامتها من أجزاء الكرة الأولى، ثم اختلاف ما يُسامتها من الكواكب الثابتة، ثم اختلاف أوضاع الأكر المائلة منها.

ويتبع اختلاف أجزاء الأرض اختلاف البخارات التي تتصاعد من الأرض. وكل بخار حادث من أرض فإنه يكون مشاكلاً لتلك الأرض. ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قِبَل أن المياه في كل بلد إنما تتكون من البخارات التي تحت أرض ذلك البلد. وهواء كل بلد مختلط بالبخار الذي يتصاعد إليه من الأرض. وكذلك يتبع أيضاً اختلاف ما يسامتها من كرة الكواكب الثابتة واختلاف الكرة الأولى واختلاف أوضاع الأكر المائلة اختلاف الهواء واختلاف المياه. ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق، فتختلف أغذية الأمم. ويتبع اختلاف أغذيتها اختلاف المواد والزرع التي منها يتكون الناس الذين يخلفون الماضين. ويتبع ذلك اختلاف الخِلَق واختلاف الشيم الطبيعية. وأيضاً فإن اختلاف ما يسامت رؤوسهم من أجزاء السماء يكون أيضاً سبباً لاختلاف الخِلَق والشيم بغير الجهة التي ذكرت. وكذلك اختلاف الهواء أيضاً يكون سبباً لاختلاف الخِلَق والشيم بغير الجهة التي ذكرت.

ثم يحدث من تعاون هذه الإختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خِلَق الأمم وشيمهم. فعلى هذه الجهة وبهذا النحو ائتلاف هذه الطبيعيّات وارتباط بعضها ببعض ومراتبُها، وإلى هذا المقدار تبلغ الأجسام السماوية في تكميل هذه. فما يبقى بعد ذلك من الكمالات الأخر فليس من شأن الأجسام السماوية أن تعطيَه بل ذلك من شأن العقل الفعّال. وليس من هذه نوع يمكن أن يعطيَه العقل الفعّال الكمالات الباقية سوى الإنسان.

والعقل الفعال هو فيما يعطيه الإنسان على مثال ما عليه الأجسام السماوية. فإنه يعطي الإنسان أولاً قوة ومبدأ به يسعى أو به يقدر الإنسان على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يبقى عليه من الكمالات. وذلك المبدأ هو العلوم الأول والمعقولات الأول التي تحصل في الجزء الناطق من النفس. وإنما يعطيه تلك المعارف والمعقولات بعد أن يتقدم في الإنسان ويحصل فيه أولاً الجزء الحاسّ من النفس، والجزء النزوعيّ الذي به يكون الشوق والكراهية التابعان للحاسّ. / وآلات هذين من أجزاء البدن. فبهذين تحصل الإرادة.

فإن الإرادة إنما هي أولاً شوق عن إحساس. والشوق يكون بالجزء النزوعيّ والإحساس بالجزء الحاسّ. ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيّل من النفس والشوق التابع له فتحصل إرادة ثانية بعد الأولى. فإن هذه الإرادة هي شوق عن تخيّل فمن بعد أن يحصل هذان يمكن أن تحصل المعارف الأول التي تحصل من العقل الفعّال في الجزء الناطق. فيحدث حينئذٍ في الإنسان نوع من الإرادة ثالث وهو الشوق عن نطق، وهذا هو المخصوص بإسم الإختيار. وهذا هو الذي يكون في الإنسان خاصة دون سائر الحيوان. وبهذا يقدر الإنسان أن يفعل المحمود والمذموم والجميل والقبيح ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب. وأما الإرادتان الأوليان فإنهما قد يكونان في الحيوان غير الناطق. فإذا حصلت هذه في الإنسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة، وأن لا يسعى، وبها يقدر أن يفعل الخير وأن يفعل الشر والجميل والقبيح.

والسعادة هي الخير على الإطلاق. وكل ما ينفع في أن تُبلغ به السعادة وتُنال به فهو أيضاً خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعة في السعادة. وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق. والخير النافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئاً مما هو موجود بالطبع، وقد يكون ذلك بإرادة. والشر الذي يعوق عن السعادة قد يكون شيئاً مما يوجد بالطبع وقد يكون بإرادة. وما هو منه بالطبع فإنما تعطيه الأجسام السماوية ولكن لا عن قصد منها لمعاونة العقل الفعال على غرضه ولا قصداً لمعاندته. فإنه ليس النافع في غرض العقل الفعّال مما أعطته الأجسام السماوية هو عن قصد منها لمعاونة العقل الفعّال على ذلك، ولا العائق له عن غرضه من الطبيعيات هو عن قصد من الأجسام السماوية لمضادة العقل الفعال في ذلك، لكن في جوهر الأجسام السماوية أن تعطي كل ما في طبائع المادة أن تقبله، غير محتفظة في ذلك لا بما نفع في غرض العقل الفعال ولا بما ضر. فلذلك لا يمتنع أن يكون في

جملة ما يحصل عن الأجسام السماوية أحياناً الملائم في غرض العقل الفعال وأحياناً المضاد.

وأما الخير الإرادي والشر الإرادي وهما الجميل والقبيح فإنهما يحدثان عن الإنسان خاصة. فالخير الإرادي إنما يحدث بوجه واحد وذلك أن قوى النفس الإنسانية خمس: الناطقة النظرية والناطقة العملية والنزوعية والمتخيّلة والحساسة. والسعادة التي إنما يعقلها الإنسان ويشعر بها هي بالقوة الناطقة النظرية لا بشيء آخر من سائر القوى، وذلك إذا استعمل المبادىء والمعارف الأول التي أعطاه إياها العقل الفعال. فإذا عرفها ثم اشتقاها بالقوة النزوعية وروي فيما ينبغي أن يعمل حتى ينالها بالناطقة العملية وفعل تلك التي استنبطها بالرويّة من الأفعال بآلات القوّة النزوعية وكانت المتخيلة والحساسة اللتان فيه مساعدتين ومنقادتين للناطقة ومعينتين لها في إنهاض الإنسان نحو الأفعال التي ينال بها السعادة كان الذي يحدث حينئذٍ عن الإنسان خيراً كله. فبهذا الوجه وحده يحدث الخير الإرادي.

وأما الشر الإرادي فإنه يحدث بالذي أقوله وهو إن المتخيّلة والحسّاسة ليس واحدة منهما تشعر بالسعادة ولا الناطقة أيضاً تشعر بالسعادة في كل حال بل إنما تشعر الناطقة بالسعادة إذا سعت نحو إدراكها. وهٰهنا أشياء كثيرة مما يمكن أن يُخيّل للإنسان أنه هو الذي ينبغي أن يكون هو الوكْد والغاية في الحياة مثل اللذيذ والنافع ومثل الكرامة وأشباه ذلك. ومتى توانى الإنسان في تكميل الجزء الناطق النظري فلم يشعر بالسعادة فينزع نحوها ونصب الغاية التي يقصدها في حياته شيئاً آخر سوى السعادة من نافع أو لذيذ أو غلبة أو كرامة واشتاقها بالنزوعية وروّي في استنباط ما ينال به تلك الغاية بالناطقة العملية وفعل تلك الأشياء التي استنبطها بآلات القوة النزوعية وساعدته المتخيّلة والحساسة على ذلك كان الذي يحدث حينئذٍ شراً كله. وكذلك إذا كان الإنسان قد أدرك السعادة وعرفها إلّا إنه لم يجعلها وكْده وغايته ولم يتشوقها أو تشوقها تشوقاً ضعيفاً وجعل غايته التي يتشوقها في حياته شيئاً آخر سوى السعادة واستعمل سائر قواه في أن ينال بها تلك الغاية كان الذي يحدث عنه شراً كله.

وإذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة، وكان ذلك هو الكمال الأقصى الذي بقي أن يعطاه ما يمكن أن يقبله من الموجودات الممكنة، فينبغي أن يقال في الوجه الذي به يمكن أن يصير الإنسان نحو هذه السعادة. وإنما يمكن ذلك بأن يكون العقل الفعّال قد أعطى أولاً المعقولات الأول التي هي المعارف الأول. وليس كل إنسان يُفطر مُعدّاً لقبول المعقولات الأول لأن أشخاص الإنسان تحدث بالطبع على قوى متفاضلة وعلى توطئات متفاوتة. فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئاً من / المعقولات الأول؛ ومنهم من يقبلها على غير جهتها مثل المجانين؛ ومنهم من يقبلها على جهتها، فهؤلاء هم الذين فطرتهم الانسانية سليمة وهؤلاء خاصة دون أولئك يمكن أن ينالوا السعادة.

والناس الذين فطرتهم سليمة لهم فطرة مشتركة أُعدّوا بها لقبول معقولات هي

مشتركة لجميعهم يسعون بها نحو أمور وأفعال مشتركة لهم. ثم من بعد ذلك يتفاوتون ويختلفون فتصير لهم فطر تخص كل واحد وكل طائفة. فيكون فيهم من هو معدّ لقبول معقولات ما أخر ليست مشتركة بل خاصة يسعى بها نحو جنس ما وآخر معدّ لقبول معقولات أخر تصلح أن تستعمل في جنس ما آخر من غير أن يشارك الواحد منها صاحبه في شيء مما هو به مخصوص. ويكون الواحد معداً لقبول معقولات كثيرة تصلح لشيء مما هو في جنس ما، وآخر معداً لقبول معقولات كثيرة تصلح لجميع ما في ذلك الجنس. وكذلك قد يختلفون أيضاً ويتفاضلون في القوى التي يستنبطون بها الأمور التي شأنها في جنس ما أن تُدرك بالاستنباط. فإنه لا يمتنع أن يكون اثنان أعطيا معقولات واحدة بأعيانها تصلح لجنس ما ويكون أحدهما طُبع على أن يستنبط بتلك المعقولات من ذلك الجنس أشياء أقل ويكون الآخر له قدرة بالطبع على أن يستنبط جميع ما في ذلك الجنس. وكذلك قد يتساوى اثنان في القدرة على استنباط أشياء بأعيانها إلاّ أن أحدهما أسرع استنباطاً والآخر أبطأ أو يكون أحدهما أسرع استنباطاً لأفضل ما في ذلك الجنس والآخر لأخسّ ما في ذلك الجنس. وقد يكون أيضاً اثنان يتساويان في القدرة على الاستنباط وفي السرعة ويكون أحدهما مع ذلك له قدرة على أن يُرشد غيره ويعلم ما قد استنبط، وبعضهم ليست له قدرة على الإرشاد والتعليم. وكذلك قد يتفاضلون في القدرة على الأفعال البدنية.

والفطر التي تكون بالطبع ليست تقسر أحداً ولا تضطره إلى فعل ذلك، لكن إنما تكون هذه الفطر على أن يكون فعل ذلك الشيء الذي أعدوا نحوه بالطبع أسهل عليهم. وعلى أن الواحد إذا خُلي على هواه ولم يحرّكه من خارج شيء إلى ضده نهض نحو ذلك الشيء الذي يقال أنه معد له. وإذا حرّكه نحو ضد ذلك محرك من خارج نهض أيضاً إلى ضده، ولكن بعسر وشدة وصعوبة إلاّ أن يُسهّل ذلك عليه اعتياده له. وقد يتفق أن يكون في الذين هم مطبوعون على شيء ما أن يعسر جداً تغيّرهم عما فطروا عليه بل عسى أن لا يمكن في كثير منهم، وذلك بأن يعرض لهم من أول مولدهم مرض وزمانة طبيعية في أذهانهم.

وهذه الفطر كلها تحتاج مع ما طُبعت عليه إلى أن تُراض بالإرادة فتؤدب بالأشياء التي هي مُعدة نحوها إلى أن تصير من تلك الأشياء على استكمالاتها الأخيرة أو القريبة من الأخيرة. وقد تكون فطر عظيمة فائقة في جنس ما تُهمل ولا تُراض ولا تُؤدب بالأشياء التي هي مُعدة لها فيتمادى بها الزمان على ذلك فتبطل قوتها. وقد يكون منها ما يؤدي بالأشياء الخسيسة التي في ذلك الجنس فتخرج فائقة الأفعال والاستنباط في الخسائس من ذلك الجنس.

والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي أعدوا بالطبع نحوها. ثم الذين هم معدّون بالطبع نحو جنس ما يتفاضلون بحسب تفاضل أجزاء ذلك الجنس. فإن الذين هم / معدّون لجزء من ذلك الجنس أخس دون الذين هم معدّون لجزء منه أفضل. ثم الذين هم معدون بالطبع لجنس ما أو لجزء من ذلك

الجنس يتفاضلون أيضاً بحسب كمال الاستعداد ونقصه. ثم أهل الطبائع المتساوية يتفاضلون بعد ذلك بتفاضلهم في تأدبهم بالأشياء التي هم نحوها معدّون. والمتأدبون منهم على التساوي يتفاضلون بتفاضلهم في الاستنباط. فإن الذي له قدرة على الاستنباط في جنس ما رئيس من ليس له قدرة على استنباط ما في ذلك الجنس. ومن له قدرة على استنباط أشياء أكثر رئيس على من إنما له القدرة على استنباط أشياء أقل. ثم هؤلاء يتفاضلون بتفاضل قواهم المستفادة من التأدب على جودة الإرشاد والتعليم أو رداءته. فإن الذي له قدرة على جودة الإرشاد والتعليم هو رئيس من ليس له في ذلك الجنس قوة على الاستنباط. وأيضاً فإن ذوي الطبائع الذين هم أنقص من ذوي الطبائع الفائقة في جنس ما متى تأدّبوا بذلك الجنس فهم أفضل ممن لم يتأدب بشيء من أهل الطبائع الفائقة. والذين تأدّبوا بأفضل ما في ذلك الجنس رؤساء على الذين تأدبوا بأخس ما في ذلك الجنس. فمن كان فائق الطبع في جنس ما فتأدب بكل ما أعد له بالطبع فليس إنما هو رئيس على من لم يكن في ذلك الجنس فائق الطبع فقط بل وعلى من كان في ذلك الجنس فائق الطبع ولم يتأدب أو تأدّب بشيء يسير مما في ذلك الجنس.

وإذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة القصوى فإنه يحتاج في بلوغها إلى أن يعلم السعادة ويجعلها غايته ونُصب عينيه. ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعملها حتى ينال بها السعادة، ثم أن يعمل تلك الأعمال. ولأجل ما قيل في اختلاف الفطر في أشخاص الإنسان فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التي ينبغي أن يعملها بل يحتاج في ذلك إلى معلم ومرشد. فبضعهم يحتاج إلى إرشاد يسير وبعضهم إلى إرشاد كثير. ولا أيضاً إذا أرشد إلى هذين فهو لا محالة يعمل ما قد علم وأرشد إليه دون باعث عليه من خارج ومنهض نحوه. وعلى هذا أكثر الناس. فلذلك يحتاجون إلى من يعرّفهم جميع ذلك وينهضهم نحو فعلها. وليس أيضاً في قوة كل إنسان أن يرشد غيره. ولا أيضاً في قوة كل إنسان أن يحمل غيره على هذه الأشياء. ومن لم يكن له قدرة على أن يُنهض غيره نحو شيء من الأشياء أصلاً ولا أن يستعمله فيه وكان إنما له القدرة على أن يفعل أبداً ما يُرشَد إليه لم يكن هذا رئيساً أصلاً ولا في شيء بل يكون مرؤوساً أبداً وفي كل شيء. ومن كانت له قوة على أن يرشد غيره إلى شيء ما ويحمله عليه أو يستعمله فيه فهو رئيس في ذلك الشيء على الذي ليس يمكنه أن يفعل ذلك الشيء من تلقاء نفسه ولكن كان إذا أُرشد إليه وعُلّمه فعله، ثم كانت له قدرة على أن يُنهض غيره نحو ذلك الشيء الذي علمه وأرشد إليه ويستعمله فيه، كان هذا رئيساً على إنسان ومرؤوساً من إنسان آخر. والرئيس قد يكون رئيساً أولاً وقد يكون رئيساً ثانياً. فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه إنسان ويرأس هو إنساناً آخر. وقد تكون هاتان الرئاستان في جنس ما مثل الفلاحة مثلاً والتجارة والطب وقد يكون ذلك بالإضافة إلى جميع الأجناس الإنسانية.

فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان بل

يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده، وتكون له قدرة على جودة إدراك شيء شيء مما ينبغي أن يعمل من الجزئيات وقوة على جودة الإرشاد لكل من سواه إلى كل ما يُعلّمه وقدرة على استعمال كل من سبيله أن يعمل شيئاً ما في ذلك العمل الذي هو معد نحوه وقدرة على تقدير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة. وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعّال. وإنما يبلغ ذلك بأن يحصل له أولاً العقل المنفعل ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يُسمى المستفاد. فبحصول المستفاد يكون الإتصال بالعقل الفعال على ما ذُكر في كتاب النفس.

وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء وهو الذي ينبغي أن يُقال فيه إنه يُوحي إليه. فإن الإنسان إنما يوحي إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطة. فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد. والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحينئذٍ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يُوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة. فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي. ولأن العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول فقد يمكن لأجل ذلك أن يقال إن السبب الأول هو الموحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال. ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى وسائر الرئاسات الإنسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها، وتلك هي بيّنة.

والناس الذين يُدبّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء. فإن كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة. وإن كانوا أناساً مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذي يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة. وإن لم يكونوا مجتمعين في مسكن واحد بل في مساكن متفرّقة يُدبّر أهلها برئاسات أخر غير هذه كانوا أناساً أفاضل غرباء في تلك المساكن. ويعرض تفرقهم إما لأنهم لم تتفق لهم بعد مدينة يمكنهم أن يجتمعوا فيها أو أن يكونوا قد كانوا في مدينة ولكن عرضت لهم آفات من عدو أو وباء أو جدْب أو غير ذلك فاضطرّوا إلى التفرق.

فإذا اتفق أن كان من هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة إما في مدينة واحدة أو أمة واحدة أو في أمم كثيرة فإن جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد لاتّفاق هممهم وأغراضهم وإراداتهم وسيرهم. وإذا توالوا في الأزمان واحداً بعد آخر، فإن نفوسهم تكون كنفس واحدة، ويكون الثاني على سيرة الأول والغابر على سيرة الماضي. وكما أنه يجوز للواحد منهم أن يغيّر شريعة قد شرعها هو في وقت إذا رأى الأصلح تغييرها في وقت آخر، كذلك الغابر الذي يخلف الماضي له أن يغير ما قد شرعه الماضي، لأن الماضي نفسه لو كان مشاهداً للحال لغيّر. ومتى لم يتّفق إنسان بهذه الحال، أخذت الشرائع التي دبّرها أو رسمها أولئك فكُتبت

وحُفظت ودُبّرت بها المدينة. فيكون الرئيس الذي يدبّر المدينة بالشرائع المكتوبة المأخوذة عن الأئمة الماضين مَلِك السنّة.

فإذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما سبيله ما أن يكون مفوّضاً إليه، وذلك إما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه، أو يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة، كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة، وهي هيئة نفسانية، وكلما داوم عليها أكثر صارت جودة الكتابة فيه أقوى وكان إلتذاذه بالهيئة الحاصلة في نفسه أكثر وإغتباط نفسه على تلك الهيئة أشد. كذلك الأفعال المقدرة المسددة نحو السعادة فإنها تقوّي جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة وتصيّره بالفعل وعلى الكمال، فتبلغ من قوّتها بالاستكمال الحاصل لها إلى أن تستغني عن المادة فتحصل متبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة إذ صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها إلى مادة فتحصل حينئذٍ لها السعادة.

وبيّن أن السعادات التي تحصل لأهل المدينة تتفاضل بالكمية والكيفية بحسب تفاضل الكمالات التي استفادها بالأفعال المدنيّة وبحسب ذلك تتفاضل اللّذات التي ينالها. فإذا حصلت مفارقة للمادة غير متجسمة ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام. فلا يمكن أن يقال فيها إنها تتحرك ولا إنها تسكن. وينبغي حينئذٍ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم. وكل ما وقع في نفس الإنسان من شيء يوصف به الجسم من جهة ما هو جسم فينبغي أن يُسلب عن الأنفس المفارقة. وتفهّم حالها هذه وتصوّرها عسير غير معتاد على مثال ما يعسر تصوّر الجواهر التي ليست بأجسام ولا هي في أجسام.

فإذا مضت طائفة وبطلت أبدانها وخلصت أنفسها وسعدت فخلفهم ناس آخرون بعدهم قاموا في المدينة مقامهم وفعلوا أفعالهم خلصت أيضاً أنفس هؤلاء. وإذا بطلت أبدانهم صاروا إلى مراتب أولئك الماضين من تلك الطائفة وجاوروهم على الجهة التي بها يكون تجاور ما ليس بأجسام، واتصلت النفوس المتشابهة من أهل الطائفة الواحدة بعضها ببعض وكلّما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة وإتصل بعضها ببعض كان إلتذاذ كل واحد منها أزيد. وكلّما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ كل من لحق الآن لمصادفته الماضين، وزادت لذّات الماضين باتصال اللاحقين بهم لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة، ويزيد ما يعقل منها بلحاق الغابرين بهم في مستقبل الزمان. فيكون تزيّد لذّات كل واحد في غابر الزمان بلا نهاية. وتلك حال كل طائفة. فهذه هي السعادة القصوى الحقيقية التي هي غرض العقل الفعّال.

فإذا كانت أفعال أهل مدينة ما غير مسدّدة نحو السعادة فإنها تكسبهم هيئات رديّة من هيئات النفس. كما أن أفعال الكتابة متى كانت رديّة أفادت كتابة رديّة. وكذلك أفعال كل

صناعة متى كانت رديّة أفادت النفس هيئات من جنس تلك الصنائع ردجية. وتصير أنفسهم مرضى. فلذلك يلتذّون بالهيئات التي يكتسبونها بأفعالهم كما أن مرضى الأبدان مثل المحمومين لفساد حسّهم يستلذّون الأشياء المرة ويستحلّونها ويتأذّون بالأشياء الحلوة وتظهر مرة في لهواتهم، كذلك مرضى الأنفس لفساد تخيّلهم يستلذّون الهيئات الرديّة. وكما أن في المرضى من لا يشعر بعلتّه وفيهم من يظن مع ذلك أنه صحيح ـ ومن هذه سبيله من المرضى لا يصغي إلى قول طبيب أصلاً ـ كذلك من كان من مرضى النفوس لا يشعر بمرضه ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس، فإنه لا يصغي أصلاً إلى قول مرشد ولا معلّم ولا مقوّم. فهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانيّة غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً.

ومراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التي تأدّبوا بها. والرئيس الأول هو الذي يرتّب الطوائف وكل انسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة. فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته ومراتب تبعد عنها قليلاً ومراتب تبعد عنها كثيراً. وتكون تلك مراتب رئاسات، فتنحطّ عن الرتبة العليا قليلاً قليلاً إلى أن تصير إلى مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى. فالرئيس بعد أن يرتّب هذه المراتب فإنه متى أراد بعد ذلك أن يحدد وصيّة في أمر أراد أن يحمل عليه أهل المدينة، أو طائفة من أهل المدينة، وينهضهم نحوها أوعز بذلك إلى أقرب المراتب إليه وأولئك إلى من يليهم ثم لا يزال كذلك إلى أن يصل ذلك إلى من رتّب للخدمة في ذلك الأمر. فتكون المدينة حينئذٍ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتّبة بتقديم بعض وتأخير بعض. وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعيّة ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والأسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها. ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً قليلاً فيكون كل واحد منها رئيساً ومرؤوساً إلى أن تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها وهي المادة الأولى والأسطقسات.

وبلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم، ليست الإراديّة منها فقط بل والطبيعيّة، وأن تحصل لها الخيرات كلّها الطبيعيّة والإراديّة. ومدبّر المدينة، وهو الملك، إنما فعله أن يدبّر المدن تدبيراً ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وترتّب ترتيباً يتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات وأن ينظر في كل ما أعطته الأجسام السماوية فيما كان منها معيناً ملائماً بوجه ما نافعاً بوجه ما في بلوغ السعادة استبقاه وزيّد فيه وما كان ضاراً اجتهد في أن يصيّره نافعاً، وما لم يمكن ذلك فيه أبطله أو قلّله؛ وبالجملة يلتمس إبطال الشرّين جميعاً وإيجاب الخيرين جميعاً. ويحتاج في كل واحد من أهل المدينة

الفاضلة إلى أن يعرف مبادىء الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها. ثم من بعد ذلك الأفعال المحدودة التي إذا فُعِلَت نيلت بها السعادة، وأن لا يقتصر على أن تُعلم هذه الأفعال دون أن تُعمل ويؤخذ أهل المدينة بفعلها.

ومبادىء الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة إما أن يتصورها الإنسان ويعقِلها وإما أن يتخيّلها. وتصورها هو أن ترتسم في نفس الإنسان ذواتها كما هي موجودة في الحقيقة. وتخيّلها هو أن ترتسم في نفس الإنسان خيالاتها ومثالاتها وأمور تحاكيها. وذلك شبيه ما يمكن في الأشياء المرئية كالإنسان مثلاً بأن نراه هو نفسه أو نرى تمثاله أو نرى خياله في الماء أو نرى خيال تمثاله في الماء أو في سائر المرايا. فإن رؤيتنا له تشبه تصوّر العقل لمبادىء الموجودات وللسعادة ولما سوى ذلك. ورؤيتنا للإنسان في الماء أو رؤيتنا تمثاله تشبه التخيّل، لأن رؤيتنا تمثاله أو رؤيتنا له في المرآة هو رؤيتنا لما يحاكيه. كذلك تخيّلنا لتلك هو في الحقيقة تصوّرنا لما يحاكيها لا تصوّرها في أنفسها.

وأكثر الناس لا قدرة لهم إما بالفطرة وإما بالعادة على تفهّم تلك وتصوّرها. فأولئك ينبغي أن تُخيَّل إليهم مبادىء الموجودات ومراتبها والعقل الفعّال والرئاسة الأولى كيف تكون بأشياء تحاكيها. ومعاني تلك وذواتها هي واحدة لا تتبدّل. وأما ما تحاكى بها فأشياء كثيرة مختلفة بعضها أقرب إلى المحاكاة وبعضها أبعد. كما يكون ذلك في المبصَرات: فإن خيال الإنسان المرئيّ في الماء هو أقرب إلى الإنسان في الحقيقة من خيال تمثال الإنسان المرئيّ في الماء. ولذلك أمكن أن تحاكى هذه الأشياء لكل طائفة ولكل أمة بغير الأمور التي تحاكى بها للطائفة الأخرى أو للأمة الأخرى. فلذلك قد يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم وإن كانوا كلهم يؤمّون سعادة واحدة بعينها. فإن المِلّة هي رسوم هذه أو رسوم خيالاتها في النفوس. فإن الجمهور لمّا عسر عليهم تفهّم هذه الأشياء أنفسها وعلى ما هي عليه من الوجود التُمس تعليمهم لها بوجوه أخر وتلك هي وجوه المحاكاة. فتحاكى هذه الأشياء لكل طائفة أو أمة بالأشياء التي هي أعرف عندهم. وقد يمكن أن يكون الأعرف عند كل واحد منهم غير الأعرف عند الآخر. وأكثر الناس الذين يؤمّون السعادة إنما يؤمّونها متخيّلة لا متصوّرة. وكذلك المبادىء التي سبيلها أن تُتَقبّل ويُقتدى بها وتُعظّم وتُجلّ إنما يتقبّلها أكثر الناس وهي متخيّلة عندهم لا متصوّرة. والذين يؤمّون السعادة متصوّرة ويتقبّلون المبادىء وهي متصوّرة هم الحكماء. والذين توجد هذه الأشياء في نفوسهم متخيّلة ويتقبّلونها ويؤمّونها على أنها كذلك هم المؤمنون.

والأمور التي تحاكى بها هذه تتفاضل فيكون بعضها أحكم وأتم تخييلاً وبعضها أنقص تخييلاً، وبعضها أقرب إلى الحقيقة وبعضها أبعد عنها، وبعضها مواضع العناد فيه قليلة أو خفيّة، أو تكون مما يعسر عنادها، وبعضها مواضع العناد فيه كثيرة أو ظاهرة، أو تكون مما يسهل عنادها وتزييفها. ولا يمتنع أن تكون الأشياء التي تخيّل بها إليهم هذه أموراً مختلفة،

وتكون على اختلافها متناسبة وذلك أن تكون أمور تحاكي تلك وأشياء أخر تحاكي هذه الأمور وأمور ثالثة تحاكي هذه الأشياء؛ أو تكون الأمور المختلفة التي تحاكي تلك الأشياء ـ أعني مبادىء الموجودات والسعادة ومراتبها ـ في محاكاتها على السواء. فإذا كانت كلّها على السواء في جودة محاكاتها أو في قلة مواضع العناد فيها أو خفائها استعملت كلها أو أيها اتّفق. وإن كانت تتفاضل اختير أتمّها محاكاة والتي مواضع العناد فيها إما غير موجودة أصلاً وإما يسيرة أو خفيّة، ثم ما كان منها أقرب إلى الحقيقة، ويُطرح ما كان غير هذه من المحاكاة.

والمدينة الفاضلة تضادّها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالّة. ثم النوابت في المدينة الفاضلة فإن النّوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة أو الشّوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس. ثم البهيميّون بالطّبع من الناس فالبهيميّون بالطبع ليسوا مدنيّين ولا تكون لهم اجتماعات مدنيّة أصلاً، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الإنسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية، فبعض هؤلاء أمثال السّباع. وكذلك يوجد فيهم من يؤوي البراري متفرقين، ويوجد فيهم من يأويها مجتمعين، ويتسافدون تسافد الوحش. وفيهم من يأوي قرب المدن. ومنهم من لا يأكل إلّا اللحوم النيّة. ومنهم من يرعى النبات البرّي. ومنهم من يفترس مثل ما تفترس السّباع. وهؤلاء يوجدون في أطراف المساكن المعمورة، إما في أقاصي الشمال وإما في أقاصي الجنوب. وهؤلاء ينبغي أن يجروا مجرى البهائم: فمن كان منهم إنسيّاً وانتُفع به في شيء من المدن تُرك واستعبد واستُعمل كما تُستعمل البهيمة. ومن كان منهم لا يُنتَفع به أو كان ضاراً عمِل به ما يُعمَل بسائر الحيوانات الضارّة. وكذلك ينبغي أن يُعمَل بمن اتّفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيمياً.

وأما أهل الجاهلية فإنهم مدنيّون ومدنهم واجتماعاتهم المدنية على أنحاء كثيرة: منها اجتماعات ضرورية ومنها اجتماع أهل النذالة في المدن النذلة. ومنها الاجتماع الخسيس في المدن الخسيسة. ومنها اجتماع الكرامة في المدن الكرامية. ومنها الاجتماع التغلّبي في المدينة التغلّبيّة. ومنها اجتماع الحريّة في المدينة الجماعيّة ومدينة الأحرار.

فالمدينة الضروريّة والاجتماع الضروريّ هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروريّ في قوام الأبدان وإحرازه. ووجوه مكاسب هذه الأشياء كثيرة: مثل الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصيّة وغير ذلك. والصيد واللصوصية كل واحد منهما إما محاتلة وإما مجاهرة. وقد يكون من المدن الضرورية ما يجتمع فيها جميع الصنائع التي يستفاد بها الضروري. ومنها ما تكون المكاسب للضروري فيها بصناعة واحدة مثل الفلاحة وحدها أو واحدة أخرى غير تلك. وأفضل هؤلاء عندهم أجودهم احتيالاً وتدبيراً وتأتياً فيما يصل به إلى الضروري من الوجوه التي بها مكاسب أهل المدينة. ورئيس هؤلاء هو الذي له حسن تدبير وجودة احتيال في أن يستعملهم فيما ينالون به الأشياء الضرورية وحسن تدبير في حفظها عليهم، أو الذي يبذل لهم هذه الأشياء من عند نفسه.

ومدينة النذالة واجتماع أهل النذالة هو الذي به يتعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريّات وما قام مقامها من الدرهم والدينار، وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها، وأن لا ينفق منها إلاّ في الضروري مما به قوام الأبدان. وذلك إما من جميع وجوه المكاسب وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد. وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالاً في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار وفيما يحفظه عليهم دائماً. واليسار يُنال من جميع الجهات التي منها يمكن أن يُنال الضروري وهي الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية ثم المعاملات الإراديّة مثل التجارة والاجارة وغير ذلك.

ومدينة الخسّة والاجتماع الخسيس هو الذي به يتعاونون على التمتع باللذة من المحسوس أو باللذة من المتخيّل من اللعب والهزل أو هما جميعاً، وكذلك التمتّع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، واختيار الألذ من هذه طلباً للذّة لا طلباً لما به قوام البدن ولا ما ينفع البدن بوجه بل ما يلذّ منه فقط، وكذلك من اللعب والهزل. وهذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عند أهل الجاهلية لأن غرض هذه المدينة إنما يمكنهم بلوغه بعد تحصيل الضروريّ وبعد تحصيل اليسار، وبالنفقات الكثيرة. وأفضلهم وأسعدهم وأغبطهم من نالته أسباب اللعب أكثر ونال الأسباب الملذّة أكثر.

والمدينة الكراميّة واجتماع الكرامة هو الذي به يتعاونون على أن يصلوا أن يكرّموا بالقول والفعل. وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخر أو بأن يكرم بعضهم بعضاً. وكرامة بعضهم لبعض إما على التساوي وإما على التفاضل. والكرامة بالتساوي هو إنما تكون بأن يتعاوضوا الكرامة: بأن يبذل أحدهم للآخر نوعاً من الكرامة في وقت ليبذل له الآخر في وقت آخر ذلك النوع من الكرامة أو نوعاً آخر قوّته عندهم قوّة ذلك النوع. والتي هي بالتفاضل هي أن يبذل أحدهما للآخر نوعاً من الكرامة ويبذل الآخر للأول كرامة أعظم قوة من النوع الأول. ويجري هذا كله عندهم كذلك باستيهال: بأن يكون الثاني يستأهل كرامة إلى مقدار ما والأول يستأهل كرامة أعظم، وذلك على حسب الاستيهالات عندهم. فإن الاستيهالات عند أهل الجاهلية ليست بالفضيلة لكن إما باليسار وإما بمؤاتاة أسباب اللذة واللعب وبلوغ الأكثر من هذين وإما ببلوغ أكثر الضروري بأن يكون الإنسان مخدوماً مكفيّاً كل ما يحتاج إليه من الضروري، وإما أن يكون الإنسان نافعاً وذلك بأن يكون حسن الفعال إلى آخرين من هذه الثلاثة.

وههنا شيء آخر محبوب جداً عند كثير من أهل الجاهلية وهو الغلبة. فإن الفائز بها عند كثير منهم مغبوط. ولذلك ينبغي أن يُعد ذلك أيضاً من الاستيهالات الجاهلية. فإن أجل ما ينبغي أن يكرّم الإنسان عليه عندهم أن يكون مشهوراً بالغلبة من شيء أو شيئين أو أشياء كثيرة، وأن لا يُغلَب إما بنفسه وإما لأجل كثرة أنصاره أو قوتهم أو بهما جميعاً. وإن لا

يُنال إذا أريد بمكروه وينال هو غيره بالمكروه إذا أراد. فإن هذه عندهم حال من أحوال الغبطة ويستاهل بها الإنسان الكرامة عندهم. والأفضل في هذا الباب يُكرَّم أكثر. وإما أن يكون الإنسان ذا حسب عندهم، والحسب عندهم يرجع إلى أحد الأشياء التي سلفت وذلك أن يكون آباؤه وأجداده إما موسرين وإما أن تكون اللذة وأسبابها واتتهم كثيراً وإما أن يكونوا غلبوا من أشياء كثيرة. وإما أن يكونوا نافعين لغيرهم من هذه الأشياء ـ إما لجماعة وإما لأهل مدينة ـ وإما أن يكون قد تأتت لهم آلات هذه من جمال أو جلَد أو استهانة بالموت، فإن هذه من آلات الغلبة.

وأما الكرامة التي تتساوى فربما كان باستيهال عن شيء آخر خارج، وربما كان نفس الكرامة هو الاستيهال حتى يكون الإنسان الذي ابتدأ فأكرم مستأهلاً بإكرامه أن يكرّمه الآخر، على مثال ما عليه المعاملات السوقيّة. فالمستأهل للكرامة عندهم أكثر هو رئيس مَن سبيله أن يُكرَم أقل، ولا يزال هذا التفاضل يرتقي إلى أن ينتهي إلى من يستأهل من الكرامات أكثر مما يستأهله كل من في المدينة سواه. فيكون ذلك هو رئيس المدينة وملكها. فإذا كان كذلك فينبغي أن يكون ذلك هو الذي يكون له من الاستيهال أكثر من استيهال كل من سواه. والاستيهالات التي عندهم هي التي عدّدناها.

فإذا كان كذلك فينبغي أن يكون له من الحسب أكثر مما لغيره إن كانت الرئاسة عندهم بالحسب فقط، وكذلك إن كانت الكرامة عندهم باليسار فقط؛ ثم يتفاضل الناس ويترتّبون على مقدار اليسار والحسب، ومن لم يكن له يسار أو حسب لم يدخل في شيء من الرئاسات والكرامات. وكذلك إن كانت الاستيهالات أموراً لا يتعداه خيرها. وهؤلاء هم أخسّ رؤساء الكرامة. وإن كان إنما أكرم لأجل نفعه لأهل المدينة فيما هو همّة أهل المدينة وهواهم فذلك إما أن ينفعهم في اليسار وإما في اللذات وإما أن يصل إليهم من غيرهم كرامات أو أشياء أخرى مما هو من شهوات أهل المدينة، إما بأن يبذل لهم من نفسه هذه الأشياء أو ينيلهم إيّاها من حسن تدبيره ويحفظها عليهم.

وأفضل هؤلاء الرؤساء عندهم من أنال أهل المدينة هذه الأشياء ولم يتلبّس هو بشيء سوى الكرامة فقط. مثل أن ينيلهم اليسار ولا يطلب اليسار أو ينيلهم اللذات ولا يطلب اللذّاب بل يطلب الكرامة وحدها والمدح والإجلال والتعظيم بالقول والفعل، وأن يشتهر اسمه بذلك عند سائر الأمم في زمانه وبعده ويبقى ذكره زماناً طويلاً. فهذا هو الذي يستأهل الكرامة عندهم. وهذا في كثير من الأوقات يحتاج إلى مال ويسار ليبذل ذلك فيما يصل به أهل المدينة إلى شهواتهم من يسار أو لذة، وفيما يحفظ به عليهم. وإذا كانت أفعاله هذه أعظم فينبغي أن يكون يساره أعظم، ويكون يساره ذلك عدة أهل المدينة.

فبعضهم يطلب اليسار لهذا ويرى أن نفقاته هذه هي الكرم والحريّة، ويأخذ ذلك المال من المدينة إما على سبيل الخراج وإما أن يغلب قوماً آخرين سوى أهل المدينة على

أموالهم، فيأتي بها إلى بيت ماله فيجعلها عدة ينفق منها النفقات العظيمة في المدينة لينال بها الكرامة أكثر. ولا يمتنع متى كان محباً للكرامة بأي شيء ما اتفق أن يجعل لنفسه حسباً ولولده من بعده وليبقى له ذكر من بعده بولده، فيجعل الملك في ولده أو في جنسه. ثم لا يمتنع أن يجعل لنفسه يساراً يُكرَّم عليه وإن لم ينفع به غيره، ثم يكرّم أيضاً قوماً ليكرّمه أولئك أيضاً. فيجمع جميع الأشياء التي يمكن أن يكرّمه الناس عليها ثم يختص هو بأشياء دون غيره مما له بهاء وزينة وفخامة وجلالة عندهم من بناء وملبس وشارة ثم احتجاب عن الناس. ثم يسن سنن الكرامات. وإذا جرت له رئاسة ما وتعود الناس أن يكون هو وجنسه ملكهم رتّب الناس حينئذٍ على مراتب يحصل له من ترتيبه لهم بتلك الكرامة والجلالة. وسن لكل مرتبة نوعاً من الكرامة وفيما يستأهل به الكرامة من يسار أو بناء أو لباس أو شارة أو مركب، أو غير ذلك مما يُجِلّ به أمره، ويجعل ذلك على ترتيب. ومن بعد ذلك يكون آثر الناس عنده من أكرمه أكثر أو من أعانه على جلالته تلك معونة أكثر. فهو يكرّم ويعطي الكرامات على قدر ذلك. فالمحبون للكرامة من أهل مدينته يعاملونه ليزداد به كراماتهم التي يبذلها لهم، فيكرّمهم من دونهم ومن فوقهم من أهل المراتب لذلك.

فتكون هذه المدينة لأجل هذه الأشياء مشبّهة للمدينة الفاضلة، وخاصة إذا كانت الكرامات ومراتب الناس من الكرامات لأجل الأنفع فالأنفع لمن سواه إما من اليسار أو من اللذات أو من شيء آخر مما يهواه الطالب للمنافع. وهذه المدينة هي خير مدن أهل الجاهليّة، وهي التي يسمّى أهلها دون أهلهم الجاهليّة وأشباه هذه الأسامي. إلّا أن الأمر في محبة الكرامة إذا أفرط فيها جداً صارت مدينة الجبّارين، وكانت حَريّة أن تنتقل فتصير مدينة التغلّب.

وأما مدينة التغلّب واجتماع التغلب فهم الذين به يتعاونون على أن تكون لهم الغلبة. وإنما يكونون كذلك إذا عمّهم جميعاً محبّة الغلبة، ولكن تفاوتوا في محبّتها بالأقل والأكثر، وتفاوتوا في أنواع الغلبات وأنواع الأشياء التي يُغلَب الناس عليها، مثل أن يكون بعضهم يحب الغلبة على دم الإنسان وبعضهم يحب الغلبة على ماله وبعضهم يحب الغلبة على نفسه حتى يستعبده. ويترتّب الناس فيها بمراتب بحسب عظم ما يحبّه الواحد من الغلبة وصغر ما يحبّه الأكثر. وتكون محبتهم لأن يغلبوا غيرهم إما على دمائهم وأرواحهم وإما على أنفسهم حتى يستعبدوهم وإما على أموالهم حتى ينتزعوها منهم. وتكون محبّتهم وغرضهم من كل ذلك الغلبة والقهر والاذلال، وأن لا يملك المقهور من نفسه أو من شيء آخر مما غُلب عليه شيئاً أصلاً، ويكون تحت طاعة القاهر في كل ما فيه هوى القاهر. حتى أن الواحد من المحبين للغلبة والقهر متى كانت له همّة أو هوى من شيء ما ثم نال ذلك بلا قهر لإنسان ما على ذلك لم يأخذه ولم يلتفت إليه.

فمنهم من يرى أن يقهر بالمخاتلة ومنهم من يرى أن يقهر بالمصالبة فقط، وبعضهم يرى أن يقهر بالأمرين جميعاً ـ بالمخاتلة والمصالبة. فلذلك كثير ممن يقهر على الدماء لا يقتل

الإنسان متى وجده ناشئاً ولا يأخذ له مالاً حتى ينبّهه، بل يرى أن يأخذه بالمصالبة وبأن يكون له فعل يقاوم به الآخر حتى يقهره وينيله ما يكره. فكل واحد من هؤلاء يحب الغلبة، فلذلك يحب أن يغلب كل واحد غيره من أهل المدينة ومن سواهم، إلاّ أنهم إنما يمتنعون من مغالبة بعضهم بعضاً على دمائهم وأموالهم لحاجة بعضهم إلى بعض لأن يبقوا أحياء ولأن يتعاونوا على أن يغلبوا غيرهم ولأن يمتنعوا من غلبة غيرهم لهم.

ورئيسهم هو أقواهم بجودة التدبير في أن يستعملهم وأن يغلبوا من سواهم وأجودهم احتيالاً وأكملهم رأياً فيما ينبغي أن يعملوا حتى يُرَوا غالبين أبداً، وأن يكونوا ممتنعين من غلبة غيرهم أبداً ـ هو رئيسهم وهو ملكهم ـ ويكونوا أعداء لكل من سواهم. وتكون سننهم كلها سنناً ورسوماً إذا استنّوا بها كانوا أحرياء أن يغلبوا غيرهم. ويكون تنافسهم وتفاخرهم إما في كثرة الغلبة أو في عظمها وإما في الاستكثار من أحد عُدد الغلبة وآلاتها. وعدد الغلبة وآلاتها تكون إما في رأي الإنسان وإما في بدنه وإما في ما هو خارج عن بدنه. أما ما في بدنه فمثل أن يكون له جَلَد، وخارج عن بدنه أن يكون له سلاح، وفي رأيه أن يكون جيد الرأي في ما يغلب به غيره. وهؤلاء يعرض لهم الجفاء والقسوة وشدة الغضب والبذخ وشدة النهم من التملّي من المأكول والمشروب، والاستكثار من النكاح والتغالب على جميع الخيرات. وأن يكون ذلك بالقهر وتذليل من يوجد منه ذلك. ويرون أن يغلبوا على كل شيء وكل واحد.

وهذه ربما كانت المدينة بأسرها هكذا حتى يروا أنهم هم الذين يقصدون غلبة من ليس من المدينة لحاجتهم إلى الاجتماع لا لشيء آخر غير ذلك. وربّما كان المغلوبون مجاورين للقاهرين لهم في مدينة واحدة. ثم القاهرون إما أن يكونوا على السواء في محبة القهر والغلبة ويكونوا متساوي المراتب فيها وإما أن يكونوا على مراتب لكل واحد منهم شيء قد غلب عليه من المقهورين المجاورين لهم أقل أو أكثر مما للآخر من ذلك. كذلك يتقاربون في القوى والآراء التي يغلبون بها إلى ملك يرأسهم ويدبّر أمر القاهرين فيما يصلون به من آلة القهر. وربّما كان القاهر واحداً فقط وله قوم هم له آلات في قهر سائر الناس، ليس لأولئك همّة في أن يغلب على شيء يأخذه لغيره بل همته في أن يغلب على الشيء ليكون ذلك الواحد. ويكون ذلك الواحد يكفيه من أمره ما يقيم به حياته وجلده الذي يستعمله وأن يعطي لغيره ويغلب لغيره مثل الكلاب والبزاة. وكذلك سائر أهل المدينة سواهم عبيداً يخدمون ذلك الواحد في كل ما فيه هوى ذلك الواحد أذلاّء خاضعين لا يملكون لأنفسهم شيئاً أصلاً. فبعضهم يحرثون له وبعضهم يتجرون له. ويكون قصده في ذلك ليس شيئاً أكثر من أن يرى قوماً مقهورين مغلوبين أذلاّء له فقط، وإن لم ينله نفع آخر من جهتهم ولا لذة سوى الذل وأن يكونوا مقهورين. فهذه مدينة التغلّب بملكها فقط. فأما سائر أهل المدينة فليسوا متغلّبين. والتي قبلها مدينة التغلّب بنصفها، والأولى بجميع أهلها.

فمدينة التغلّب قد تكون على هذه الجهة بأن تكون همّتها بأحد هذه الوجوه الغلبة فقط والالتذاذ بها. وأما إن كان إنما تحب الغلبة ليحصل لها إما الضروريّات وإما اليسار وإما

التمتّع باللذّات وإما الكرامات وإما جميع هذه كلها، فتلك مدينة التغلّب على وجه آخر. وهؤلاء داخلون في تلك المدن الأخر التي سلفت. وكثير من الناس يسمي هذه المدن مدينة التغلب. وأحراها بهذا الاسم من أراد جميع هذه الثلاث بالقهر. وتكون هذه المدن على ثلاثة أنحاء: وذلك إما بواحد من أهلها وإما بنصف أهلها وإما بأهلها كلهم. فهؤلاء إنما يقصدون القهر والنكال ليس لذاته ولكن قصدهم وغرضهم شيء آخر.

وهٰهنا مدن أخر قصدها هذه الغلبة. أما الأولى التي قصدها الغلبة كيف كانت وفي أي شيء كانت فقد يتفق فيها من يضر غيره بلا نفع يصل إليه من ذلك، مثل أن يقتل لا لسبب آخر سوى اللذة بالقهر فقط. وتكون فيها المغالبة على أشياء خسيسة مثل ما يُحكى عن قوم من العرب. وأما الثانية فإنه إنما تكون مُحبّة للغلبة لأجل أشياء هي عندهم محمودة عالية ليست خسيسة. ومتى نالوا هذه الأشياء بلا قهر لم يستعملوا القهر. وأما المدينة الثالثة فإنها لا تضر ولا تقتل إلّا حيث تعلم أن لها في ذلك نفعاً من أحد الأشياء الشريفة. فإذا أتته الأشياء التي هي مقصودة بلا غلبة ولا قهر إما بمثل وجود كنز أو أن يُكفى من غيره أو أن يبذل له إنسان ما ذلك الشيء طوعاً، لم يرده ولم يلتفت إليه ولم يأخذه منه. فهؤلاء أيضاً يسمّون كبيري الهمم ذوي نخوة.

وأهل المدينة الأولى إنما يقتصرون على الضروري من المقهور متى حصل له الغلبة. وربما كافح وجاهد جهاداً عظيماً على مال يُمنَع منه أو نفس تُمنَع منه ولاجّ في ذلك حتى إذا ظفر به وصار منه بحيث ينفذ عليه حكمه وهواه تركه ولم يأخذه. فهؤلاء قد يُمدَحون أيضاً ويُكرّمون على هذا ويُجلّون. وكثير من هذه الأشياء قد يستعملها محبّو الكرامة حتى يُكرّموا عليها. والمدن التغلّبية هي مدن الجبّارين أكثر من الكرامية.

وقد يعرض لأهل مدينة اليسار ولأهل مدينة اللعب والهزل أن يظنّوا أنهم هم المغبوطون والسعداء والفائزون، وأنهم هم أفضل من سائر أهل المدن. ويعرض لهم لأجل ظنونهم بأنفسهم استهانة بمن سواهم من أهل المدن، وأن من سواهم لا قدر لهم ومحبة وكرامة على ما سعدوا به عند أنفسهم. فيعرض لهم صلف وبذخ وافتخار ومحبة للمديح وأن من سواهم لا يهتدون إلى ما اهتدوا هؤلاء إليه، وأنهم لذلك أغبياء عن احدى هاتين السعادتين. ويولّدون لأنفسهم أسماء يحسّنون بها سيرتهم: مثل أنهم المطبوعون وأنهم الظّرفاء وأن غيرهم هم الجفاة. فيظن بهم لذلك أنهم ذوو نخوة وكبر وتسلط. وربما سمّوا ذوي همم.

وأما متى كانوا محبّي اليسار ومحبّي اللذّات واللّعب واتفق لهم أن لم يحصل لهم من الصناعات التي يُكتسب بها اليسار إلّا القوي التي تكون بها الغلبة، وكانوا يصلون إلى اليسار وإلى اللعب بالقهر والغلبة عرض لهم بها النخوة أشد ودخلوا في جملة الجبّارين. فأما الأولون فحمقى. وكذلك لا يمتنع أن يكون في محبي الكرامة من ليس يحبّها لذاتها بل لليسار. فإن

كثيراً منهم إنما يريد أن يكرمه غيره لينال بذلك اليسار إما منه أو من غيره. فإنه إنما يريد الرئاسة ومطاوعة أهل المدينة له ليصل به إلى اليسار. وكثير منهم يريد اليسار للّعب واللّذة، فيعرض لكثير منهم أن يطلب الرئاسة وأن يُطاع ليحصل له اليسار ليستعمل اليسار في اللعب. فيرى أن رئاسته وطاعة غيره له كلما كان أكثر وأتم كان أزيد له في هذه الأشياء. فيطلب التوحّد بالرئاسة على أهل المدينة لتحصل له الجلالة ليصل بها إلى اليسار العظيم الذي لا يدانيه فيه أحد من أهلها، ليستعمل ذلك اليسار في اللعب ولينال من اللعب واللذات من المأكول والمشروب والمنكوح ما لا يناله غيره في الكمية والكيفية معاً.

فأما المدينة الجماعيّة فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلّى لنفسه يعمل ما يشاء. وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلاّ أن يعمل ما تزول به حريتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثرة. فتجتمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها ـ الخسيس منها والشريف ـ وتكون الرئاسات بأي شيء اتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناها. ويكون جمهورها الذين ليست لهم ما للرؤساء مسلّطين على أولئك الذين يقال فيهم إنهم رؤساؤهم، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرؤوسين؛ ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤوسين. وإذا استُقصي أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس.

إلاّ أن الذين هم المحمودون عندهم والمكرمون هم الذين يوصلون أهل المدينة إلى الحرية وإلى كل ما فيه هواهم وشهواتهم، والذين يحفظون الحرية وشهواتهم المختلفة المتفاوتة عليهم بعضهم من بعض ومن أعدائهم الخارجين عنهم، ويقتصرون من الشهوات على الضروري فقط. فهذا هو المكرم والأفضل والمطاع فيهم. ومن سوى ذلك من رؤسائهم فإما أن يكون مساوياً لهم أو أن يكون دونهم. ويكون مساوياً لهم متى كان إذا اصطنع إليهم الخيرات التي هي إرادتهم وشهواتهم بذلوا له على ذلك كرامات وأموالاً تساوي ما يفعله بهم. فحينئذٍ لا يرون له على أنفسهم فضلاً ويكونون أفضل منه متى كانوا يبذلون له الكرامات ويجعلون له من أموالهم حظاً ولا ينتفعون به. فإنه لا يمتنع أن يكون في هذه المدينة رؤساء هذه حالهم اتفقت لهم جلالة عند أهل المدينة إما بهوىً هَوِيَه أهل المدينة وإما بأن كان لآبائه فيهم رئاسة محمودة فحفظ فيه حقّ آبائه فيَرأس. حينئذٍ يكون الجمهور مسلّطين على الرؤساء وتكون جميع الهمم والأغراض الجاهلية من هذه المدينة على أتم ما يكون وأكثر.

وتكون هذه المدينة من مدنهم هي المدينة المُعجَبة والمدينة السعيدة. وتكون من ظاهر الأمر مثل ثوب الوشي الذي فيه ألوان التماثيل وألوان الأصباغ. وتكون محبوبة ومحبوبة السكنى بها عند كل أحد لأن كل إنسان كان له هوى وشهوة في شيء ما قدر على نيلها من هذه المدينة. فتنزع الأمم إليها فيسكنونها فتعظم عظماً بلا تقدير. ويتوالد فيها الناس من

كل جِبْل وبكل ضرب من ضروب التزاوج والنكاح. ويحدث فيها أولاد مختلفي الفطر جداً، ومختلفي التربية والنشوء جداً. فتحصل هذه المدينة مدناً كثيرة لا متميزة بعضها عن بعض لكن داخلة بعضها في بعض، متفرقة أجزاء بعضها من خلال أجزاء البعض، لا يتميّز الغريب بها من القاطن. وتجتمع فيها الأهواء والسير كلها، فلذلك ليس يمتنع إذا تمادى الزمان بها أن ينشأ فيها الأفاضل، فيتفق فيها وجود الحكماء والخطباء والشعراء في كل ضرب من الأمور. ويمكن أن يُلتَقط منها أجزاء للمدينة الفاضلة، وهذا من خير ما ينشأ في هذه المدينة. ولهذا صارت هذه أكثر المدن الجاهليّة خيراً وشراً معاً، وكلما صارت أكبر وأعمر وأكثر أهلاً وأخصب وأكمل للناس كان هذان أكثر وأعظم.

والمقصود بالرئاسات الجاهلية هو على عدد المدن الجاهلية، فإن كل رئاسة جاهلية إما أن يكون القصد بها إما التمكن من الضروري وإما اليسار وإما التمتع باللذات وإما الكرامة والذكر والمديح وإماالغلبة وإما الحرية. فلذلك صارت هذه الرئاسات تُشترى شِراءً بالمال ـ وخاصة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعية. فإنه ليس أحد هناك أولى بالرئاسة من أحد. فمتى سلمت الرئاسة فيها إلى أحد فإما أن يكون أهلها متطوّلين بذلك عليه وإما أن يكون قد أخذوا منه أموالاً أو عِوضاً آخر.

والرئيس الفاضل عندهم هو الذي يقتدر على جودة الرويّة وحسن الاحتيال فيما ينيلهم شهواتهم وأهواءهم على اختلافها وتفنّنها، ويحفظهم على ذلك من أعدائهم، ولا يرزأ من أموالهم شيئاً بل يقتصر على الضروري من قوته فقط. وأما الفاضل الذي هو بالحقيقة فاضل وهو الذي إذا رأسهم قدّر أفعالهم وسدّدها نحو السعادة فهم لا يُرَئِّسُونه. وإذا اتفق أن رأسهم فهو بعد إما مخلوع وإما مقتول وإما مضطرب الرئاسة منازَع فيها. وكذلك سائر المدن الجاهلية: إنما تريد كل واحد منها أن يرأسها من يوطىء لها متخيّرها / وشهواتها ويسهّل لهم السبيل إليها وينيلهم إياها ويحفظها عليهم. فهم يأبون رئاسة الأفاضل وينكرونها. إلاّ أن إنشاء المدن الفاضلة ورئاسة الأفاضل يكون من المدن الضرورية ومن المدن الجماعية من بين مدنهم أمكن وأسهل.

والضروري واليسار والتمتع باللذات وباللعب والكرامة قد يُنال ذلك بالقهر والغلبة وقد يُنال بوجوه أخر. فالمدن الأربع تنقسم هذه القسمة وكذلك الرئاسات التي مقصودها هذه الأربعة أو أحدها. منها ما يقصد إلى بلوغ مقصودها بالغلبة والقهر ومنها ما يقصده بوجوه أخر غير هذه. فالذين يستفيدون هذه الأشياء بالغلبة والقهر ويحوطون ما حصل لهم من ذلك بالمدافعة والقهر يحتاجون من أبدانهم إلى شدة وقوة ومن أخلاقهم إلى قساوة وجفاء وغلظة واستهانة بالموت، وأن لا يرى أن يحيا دون نيل ما يهمّه، وإلى صناعة استعمال السلاح وجودة رويّة فيما يقهر به غيره، فهذا يعمّ جميعهم.

وأما صاحب التمتع باللذات فيعرض له مع هذه شره ومحبّة للمأكول والمشروب

والمنكوح. فمن هؤلاء من يغلب عليه اللين والترفه فتنفسخ قوته الغضبية حتى لا يوجد فيه منها شيء أصلاً أو مقدار يسير. ومنهم من يستولي عليه الغضب وآلاته النفسانية والبدنية والشهوة وآلاتها النفسانية والبدنية مما يقويها ويزيد فيها ويتأتى بها أن تفعل أفعالها. وتكون رويّته مصروفة إلى أفعال هذين، ونفسه ذليلة لهذين على السواء. ومن هؤلاء من يكون أقصى مقصودة أفعال الشهوة فيجعل قواه وأفعاله الغضبيّة آلات يصل بها إلى أفعال الشهوة، فيجعل الأرفع من قواه والأعلى فالأعلى منها خادماً لما هو أخس. وذلك أنه يجعل قوته الناطقة خادمة للغضبية والشهوانية، ثم قواه الغضبية خادمة لقوته الشهوانية. وإنما يصرف رويّته إلى استنباط ما تتم به أفعال الغضب وأفعال الشهوة، ويصرف أفعال قواه الغضبية وآلاتها فيما ينال به اللذة التي يستمتع من المأكول والمشروب والمنكوح وسائر الأشياء التي يغلب بها ويحفظها على نفسه، مثل ما يُرى ذلك في أشراف أهل البراري من الترك والعرب. فإن أهل البراري تعمهم محبة الغلبة وعظم النهم في المأكول والمشروب والمنكوح. فلذلك يعظم عندهم أمر النساء ويحسن عند كثير منهم الفسق ولا يرون أن ذلك سقوط وتخاسس إذ كانت نفوسهم ذليلة للشهوات. وترى كثيراً منهم يتجمّل عند النساء بكل ما يفعل، ويفعل ما يفعله ليعظم شأنه عند النساء، ويرى ما يعيبه النساء هو العيب، وما يستحسنه النساء هو الحسن، ويبتغون في كل شيء شهوات نسائهم. وكثير منهم تكون نساؤهم هن المتسلطات عليهم والمستوليات على أمور منازلهم. وكثير منهم لهذا السبب يرفهون النساء ولا يتركونهن والكد بل يلزمونهن الترفه والراحة، ويتولون هم كل شيء يحتاج إلى التعب والكد واحتمال المشقة.

وأما المدن الفاسقة فهي التي اعتقد أهلها المبادىء وتصوروها وتخيّلوا السعادة واعتقدوها وأرشدوا إلى الأفعال التي ينالون بها السعادة وعرفوها واعتقدوها. غير أنهم لم يتمسّكوا بشيء من تلك الأفعال ولكن مالوا بهواهم وإرادتهم نحو شيء ما من أغراض أهل الجاهلية > إما < منزلة أو كرامة أو غلبة أو غير ذلك وجعلوا أفعالهم كلها وقواهم مسددة نحوها. وأنواع هذه المدن على عدد أنواع مدن الجاهلية، من قِبَل أن أفعالهم كلها أفعال الجاهلية وأخلاقهم أخلاقهم. وإنما يباينون أهل الجاهلية بالآراء التي يعتقدونها فقط. وأهل هذه المدن ليس واحد منهم ينال السعادة أصلاً.

وأما المدن الضالة فهي التي حوكيت لهم أمور أخر غير هذه التي ذكرناها بأن نُصِبَت لهم المبادىء التي حوكيت لهم غير تلك التي ذكرناها، ونصبت لهم السعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكيت لهم سعادة أخرى غيرها، ورسمت لهم أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة بالحقيقة.

وأما النوابت في المدن الفاضلة فهم أصناف كثيرة منهم صنف متمسّكون بالأفعال التي تنال بها السعادة، غير أنهم ليس يقصدون بما يفعلونه من ذلك السعادة بل شيئاً آخر مما يجوز أن يناله الإنسان بالفضيلة من كرامة أو رئاسة أو يسار أو غير ذلك. فهؤلاء يسمّون

متقنّصين. ومنهم من يكون له هوى في شيء من غايات أهل الجاهلية فتمنعه شرائع المدينة وملّتها من ذلك، فيعمد إلى ألفاظ واضع السنة وأقاويله في وصاياه فيتأوّلها على ما يوافق هواه ويحسّن ذلك الشيء بذلك التأويل. وهؤلاء يسمّون المحرّفة.

ومنهم من ليس يقصد تحريفاً ولكن لسوء فهمه عن قصد واضع السنّة ونقصان تصوّره لأقاويله يفهم أمور شرائع المدينة على غير مقصد واضع السنّة، فتصير أفعاله خارجة عن مقصد الرئيس الأول فيضلّ ولا يشعر. فهؤلاء هم المارقة.

وصنف آخر يكونون قد تخيّلوا الأشياء التي ذكرناها إلاّ أنهم يكونون غير قنعين بما تخيّلوا منها فيزيّفونها عند أنفسهم وعند غيرهم / بأقاويل، ويكونون بما يفعلونه من ذلك غير معاندين للمدينة الفاضلة ولكن مسترشدين وطالبين للحق. فمن كان هكذا رُفعت طبقته في التخيّل إلى أشياء لا تتزيّف بتلك الأقاويل التي يأتي بها. فإن قنع بما رُفع إليه تُرك؛ وإن لم يقنع بتلك أيضاً ووقف منها على مواضع يمكن أن تعاند رُفع إلى طبقة أخرى. ولا يزال هكذا إلى أن يقنع ببعض تلك الطبقات. فإن لم يتفق له أن يقنع ببعض طبقات التخيّل رُفع إلى مرتبة الحق وفُهِّم تلك الأشياء على ما هي عليه. فعند ذلك يستقر رأيه.

ومنهم صنف آخر يزيّفون ما يتخيّلونه، فكلما رُفعوا رتبة زيّفوها ولو بلغ بهم مرتبة الحقيقة. كل ذلك طلباً للغلبة فقط أو طلباً لتحسين شيء آخر يميلون إليه من أغراض أهل الجاهلية. فهم يزيّفونها بكل ما أمكنهم ولا يحبون أن يسمعوا شيئاً يقوي السعادة والحق في النفوس ولا قولاً يحسّنها ويرسمها في النفوس، ويتلقونها من الأقاويل المموّهة بما يظنون أنه يسقط السعادة. ويقصد كثير منهم بذلك أن يجعلوا أنفسهم معذورين في الظاهر إذا مالوا إلى شيء آخر من أغراض أهل الجاهليّة.

ومنهم صنف يتخيّلون السعادة والمبادىء وليس في قوة أذهانهم أن يتصوّروها أصلاً، أو لا يكون في قوة أفهامهم أن يتصوروها على الكفاية. فهم يزيّفون ما يتخيّلون ويقفون على مواضع العناد منها، وكلما رُفعوا طبقة إلى تخيل أقرب إلى الحقيقة تزيّفت عندهم. ولا يمكن أن يُرفعوا إلى طبقة الحقيقة لأنه ليس في قوة أذهانهم تفهّمها. وقد يتفق في كثير من هؤلاء أن يتزيّف عندهم كثير مما يتخيّلونه لا لأن فيما يتخيّلونه مواضع العناد في الحقيقة لكن يكون تخيّلهم ناقصاً فيتزيّف عندهم ذلك لسوء فهمهم له لا لأن فيه موضعاً للعناد.

وكثير منهم إذا لم يمكنه أن يتخيّل الشيء تخيّلاً على الكفاية أو كان يقف على مواضع العناد بالحقيقة في الأمكنة التي فيها مواضع العناد ولم يمكنه أن يفهم الحقيقة، يظن بالذي أدرك الحقيقة ممن يقول أنه أدركها أنه يكذب على عمد طلباً للكرامة أو الغلبة، أو يظن به أنه مغرور مجتهد ويروم أن يزيّف الحقيقة أيضاً، ويخسّ أمر من قد أدركها. ويُخرج ذلك كثيراً منهم إلى أن يظنوا بالناس كلهم أنهم مغرورون في كل شيء يزعمون أنهم أدركوه. ويخرج ذلك بعضهم إلى الحيرة في الأمور كلها. وبعضهم يخرجه ذلك إلى أن يرى أنه ليس

فيما يُدْرَك شيء صادق أصلاً وأن كل ما ظن ظانّ أنه أدرك شيئاً فهو في ذلك كاذب [على غير ثقة ولا يقين من ظنه. وهؤلاء بمنزلة الأغمار الجهّال عند العقلاء وبالإضافة إلى الفلاسفة. فمن أجل ذلك واجب على رئيس المدينة الفاضلة تتبع النابتة وإشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يُصلحه خاصة إما بإخراج من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصريف في بعض الأعمال وإن لم يسعوا له.

وبعضهم يظن أن الحق هو ما ظهر لكل واحد وظنّه في الوقت بعد الوقت، وأن الحقيقة في كل شيء هو ما يظنه به ظانّ. وبعضهم يجهد نفسه في أن يوهم أن كل ما يظن أنه يدرك إلى هذه الغاية من الأمور فكله كذب وأنه وإن كان هاهنا صدق وحق ما فلم يُدرك بعد. وبعضهم يتخيل له مثل حلم النائم أو مثل ما يرى الشيء من بعيد أن هاهنا حقاً ويقع في نفسه أن هؤلاء الذين يزعمون أنهم أدركوه عسى أن يكونوا أدركوه أو أن يكون فيهم من عسى أن يكون قد أدرك ويحسّ من نفسه أن ذلك قد فاته إما لأنه يحتاج في إدراكه إلى زمان طويل وإلى كدّ وعناء وليس له زمان يفي به ولا قوة له على الكد والدؤب إما لأنه تشغله لذّات وأشياء أخر قد اعتادها يعسر عليه اطراحها عن نفسه وإما لأنه قد أحسّ من نفسه أنه لا يدركه ولو آتته أسبابه كلّها. فيعرض له أسف وحسرة على ما يظن أنه عسى أن يكون غيره قد لحقه فيرى من الرأي، لأجل حَسَدَ من عسى أن يكون قد أدرك الحق، أن يجهد في أن يوهم بأقاويل مموّهة أن الذي يقول إنه أدركه إما مغرور وإما كاذب يلتمس بما يدّعيه من ذلك إما كرامة وإما يساراً أو غير ذلك مما شأنه أن يُهوى. وكثير من هؤلاء يحسّ بما فيه من الجهل أو الحيرة فيتألم ويتأذّى بما يحسّه من نفسه ويغتم ويمضّه ذلك، ولا يجد سبيلاً إلى إزالة ذلك عن نفسه بعلم يقف به على الحق الذي يكسبه إدراكه لذّة، فيرى أن يستريح من ذلك إلى سائر الغايات الجاهلية وإلى الأشياء الهزلية واللّعبيّة فيجعلها سلوته إلى أن تأتيه منيّته فتريحه مما هو فيه.

وبعض هؤلاء أعني الذين يلتمسون أن يستريحوا مما يجدون من مضض الجهل والحيرة ربما أوهموا أن الغايات هي التي يختارونها هم ويؤثرونها، وأن السعادة هي هذه، وأن الباقين مغرورون فيما يعتقدونه ويجتهدون في تحسين الأشياء الجاهلية وفي تحسين السعادة. ويوهمون أن إيثارهم لما آثروه من ذلك هو بعد طول البحث عن جميع ما يدعيه غيرهم أنهم أدركوه، وأنهم إنما رفضوا تلك بعد الوقوف على أنها ليس لها محصول، وأن مصيرهم إلى ما صاروا إليه عن بصيرة بالغايات هي هذه لا تلك التي يدعيها أولئك.

فهؤلاء هم الأصناف النابتة في خلال أهل المدينة ولا تحصل من آرائهم مدينة أصلاً ولا جمع عظيم من الجمهور، بل يكونون مغمورين في جملة أهل المدينة]

كمل الكتاب والحمد لله وحده

- ٢ -

أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا

(٣٧٠ - ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ - ١٠٣٧ م)

الفيلسوف الرئيس ابن سينا صاحب التصانيف في المنطق والطبيعيات والإلهيات والطب. ولد في إحدى قرى بخارى. نشأ وتعلم في بخارى، طاف البلاد الاسلامية، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وصنف كتب كثيرة بين مطول ومختصر. أشهر كتبه: **القانون في الطب والمعاد ورسالة في الحكمة والشفاء وأسرار الحكمة المشرقية**. توفي في همذان.

الشفاء[1]
الإلهيات
الفصل الثاني
(ب) فصل
في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله تعالى، والمعاد إليه

ونقول الآن: إنه من المعلوم أن الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وأنه لا بد من أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره، فيكون مثلاً هذا يقل لذلك، وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط لآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً. ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فإنه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس، ومع ذلك فلا بد لأمثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين. فإذا كان هذا ظاهراً فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركته، ولا تتم المشاركة إلاّ بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من سانٍّ ومُعدِّل، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة. ولا بد من أن يكون هذا إنساناً، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً، وما عليه ظلماً؛ فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الإخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء، ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا، ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد؛ بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود؟ فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها،

---

(١) أبو عبدالله الحسين بن علي ابن سينا. الشفاء. الإلهيات. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠ ص ٤٤١ - ٤٥٥.

وهذا الانسان إذا وجد يجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بإذن الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدس عليه، ويكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً، وأنه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره؛ فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد، ولمن عصاه المعاد المشقى، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة، ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له. فأما أن يعدى بهم إلى أن يكلفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان، ولا منقسم بالقول، ولا خارج العالم ولا داخله، ولا شيئاً من هذا الجنس، فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيا بين أيديهم الدين، وأوقعهم فيما لا مخلص عنه، إلاّ لمن كان المعان الموفق الذي يشذ وجوده وينذر كونه؛ فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلاّ بكَدٍّ، وإنما يمكن القليل منهم أن يتصوروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود، ويقعوا في تنازع وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن أعمالهم المدنية. وربما أوقعهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافية لواجب الحق، وكثرت فيهم الشكوك والشبه، وصعب الأمر على إنسان في ضبطهم، فما كل بميسر له في الحكمة الإلهية، ولا إنسان يصلح له أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة، بل يجب أن لا يرخص في تعرض شيء من ذلك، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة، ويلقى إليهم مع هذا، هذا القدر، أعني أنه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه له، وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوّح لهم منه إلاّ أمراً مجملاً، وهو أن ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم.

واعلم أن الله تعالى يعلم أن وجه الخير في هذا، فيجب أن يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت، ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات تستدعي المستعدين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمي.

الفصل الثالث

(ج) فصل
في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة

ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجوده مثله في كل وقت؛ فإن المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة؛ فيجب لا محالة أن يكون النبي ﷺ قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً. ولا شك أن القاعدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع

انقراض القرن الذي يلي النبي ﷺ، فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي ميقاته بطل مصاقباً للمنقضي منه، فيعود به التذكر من رأس؛ وقبل أن ينفسخ يلحق عاقبه. ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر بالله والمعاد لا محالة، وإلاّ فلا فائدة فيها، والتذير لا يكون إلاّ بألفاظ تقال، أو نيات تقال، أو نيات تنوى في الخيال، وأن يقال لهم: إن هذه الأفعال تقرب إلى الله تعالى، ويستوجب بها الجزاء الكريم، وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة، وهذه الأفعال مثل العبادات المفروضة على الناس؛ وبالجملة يجب أن تكون منبهات، والمنبهات إما حركات وإما أعدام حركات تفضي إلى حركات؛ فأما الحركات فمثل الصلاة، وأما أعدام الحركات فمثل الصوم، فإنه وان كان معنى عدمياً فإنه يحرك من الطبيعة تحريكاً شديداً ينبه صاحبه أنه على جملة من الأمر ليس هزلاً، فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك أنه القرب إلى الله تعالى، ويجب إن أمكن أن تخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى في تقوية السنّة وبسطها. والمنافع الدنيوية للناس أيضاً أن يفعل ذلك، وذلك مثل الجهاد والحج على أن يعين مواضع من البلاد بأنها أصلح المواضع لعبادة الله تعالى، وأنها خاصة لله تعالى، وتعيّن أفعال لا بد منها للناس وأنها في ذات الله تعالى مثل القرابين؛ فإنها مما يعين في هذا الباب معونة شديدة. والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة إذا كان فيه مأوى الشارع ومسكنه فإنه يذكر به أيضاً، وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله تعالى والملائكة، والمأوى الواحد ليس يجوز أن يكون نصب عين الأمة كافة. فبالحري أن يفرض إليه مهاجرة وسفرة، ويجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب لله تعالى ومناج إياه وصائر إليه وماثل بين يديه، وهذا هو الصلاة. فيجب أن يسن للمصلي من الأحوال التي يستعد بها للصلاة ما جرت العادة بمؤاخذة الإنسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف، وأن يسن في الطهارة والتنظيف سنناً بالغة، وأن يسن عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذة نفسه به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب، وكذلك يسن له في كل وقت من أوقات العبادة آداباً ورسوماً محمودة؛ فهذه الأفعال ينتفع بها العامة من رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في أنفسهم، فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك؛ فإن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين، وينفعهم أيضاً في المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه به أنفسهم على ما عرفته.

وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد، وقد قررنا حال المعاد الحقيقي وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس يبعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن الذي لها؛ فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل من الأحوال البدنية، ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه أفعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هي إلى التكلف أقرب؛

فإنها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهزم إرادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء وإخماد الحرارة العزيزية واجتناب الارتياض إلاّ في اكتساب أغراض من اللذات البهيمية، ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات وذكر الله تعالى والملائكة وعالم السعادة شاءت أم أبت، فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتأثيراته، وملكة التسلط على البدن، فلا تنفعل عنه، فإذا جرت عليها أفعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها لو كانت مخلدة إليها منقادة لها من كل وجه. ولذلك قال القائل الحق: «إن الحسنات يذهبن السيئات» فإن دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة إلتفاتٍ إلى جهة الحق وإعراضٍ عن الباطل، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية. وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله، وكان مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل أن يتذكر الله ويعرض عن غيره، لكان جديراً بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ؛ فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبي من عند الله تعالى وبإرسال الله تعالى، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله، وأن جميع ما يسنه فإنما هو مما وجب من عند الله أن يسنه، وأن جميع ما يسنه عن عند الله تعالى. فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته، وتكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما يبقى فيهم السنة والشريعة التي هي أسباب وجودهم، وفيما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم؛ ثم هذا الإنسان هو المليء بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معايشهم ومصالح معادهم، وهو إنسان متميز عن سائر الناس بتأهه.

الفصل الرابع

(د) فصل
في عقد المدينة وعقد البيت، وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك

فيجب أن يكون القصد الأول للسان في وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة: المدبرون، والصناع، والحفظة؛ وأن يرتب في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلونه، يترتب عنهم رؤساء يلونهم، إلى أن ينتهي إلى أفناء الناس. فلا يكون في المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة، وأن تحرم البطالة والتعطل، وأن لا يجعل لأحد سبيلاً إلى أن يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للإنسان، وتكون جنبته معافاة ليس يلزمها كلفة؛ فإن هؤلاء يجب أن يردعهم كل الردع؛ فإن لم يرتدعوا نفاهم من الأرض؛ فإن كان السبب في ذلك مرضاً أو آفة أفرد لهم موضعاً يكون فيه أمثالهم، ويكون عليهم قيِّم، ويجب أن يكون في المدينة وجه مال مشترك، بعضه من حقوق تفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية، كالثمرات والنتاج، وبعضه يفرض عقوبة، وبعضه يكون من أموال المعاندين للسنّة، وهو الغنائم. ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة، وإزاحة لعلة الحفظة الذين لا يشغلون بصناعة، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات، ومن الناس من رأى قتل الميئوس من صلاحه منهم.

وذلك قبيح، فإن مئونتهم لا تجحف بالمدينة؛ فإن كان لأمثال هؤلاء من قرابته من يرجع إلى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته.

والغرامات كلها لا تسن على صاحب جناية ما، بل يجب أن يسن بعضها على أوليائه وذويه الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه، ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففاً فيه بالمهلة للمطالبة، ويكون ذلك في جنايات تقع خطأ فلا يجوز إهمال أمرها مع وقوعها خطأ.

وكما أنه يجب أن تحرم البطالة كذلك يجب أن تحرم الصناعات التي يقع فيها انتقالات الأملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بإزائها؛ وذلك مثل القمار فإن المقامر يأخذ من غير أن يعطى منفعة البتة، بل يجب أن يكون الآخذ آخذاً من صناعة يعطى بها فائدة تكون عوضاً؛ إما عوضاً هو جوهر، أو عوضاً هو منفعة، أو عوضاً هو ذكر جميل، أو غير ذلك مما هي معدودة في الخيرات البشرية؛ وكذلك يجب أن تحرم الصناعات التي تدعو إلى أضداد المصالح أو المنافع، مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك.

وتحرم أيضاً الحرف التي تغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة، مثل المراباة؛ فإنها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله، وإن كانت بإزاء منفعة.

وتحرم أيضاً الأفعال التي ان وقع فيها ترخيص أدى إلى ضد ما عليه بناء أمر المدينة، مثل الزنا واللواط، الذي يدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركان المدينة وهو التزوج.

ثم أول ما يجب أن يشرع فيه هو أمر التزوج المؤدي إلى التناسل وأن يدعو إليه ويحرض عليه، فإن به بقاء الأنواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى، وأن يدبر في أن يقع ذلك وقوعاً ظاهراً لئلا يقع ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال المواريث التي هي أصول الأموال؛ لأن المال لا بد منه في المعيشة، والمال منه أصل، ومنه فرع؛ والأصل موروث، أو ملقوط أو موهوب؛ وأصح الأصول من هذه الثلاثة الموروث فإنه ليس عن بخت واتفاق، بل على مذهب كالطبيعي.

وقد يقع في ذلك ـ أعني خفاء المناكحات ـ أيضاً خلل في وجوه أخرى مثل وجه وجوب نفقة بعض على بعض، ومعاونة بعض لبعض، وغير ذلك مما إذا تأمله العاقل عرفه، ويجب أن يؤكد الأمر أيضاً في ثبوت هذه الوصلة، حتى لا يقع مع كل نزق فرقة؛ فيؤدي ذلك إلى تشتت الشمل الجامع للأولاد ووالديهم؛ وإلى تجدد احتياج كل إنسان إلى المزاوجة؛ وفي ذلك أنواع من الضرر كثيرة؛ ولأن أكثر أسباب المصلحة المحبة، والمحبة لا تنعقد إلاّ بالألفة، والألفة لا تحصل إلاّ بالعادة، والعادة لا تحصل إلاّ بطول المخالطة. وهذا التأكد يحصل من جهة المرأة؛ بأن لا يكون في يديها إيقاع هذه الفرقة؛ فإنها بالحقيقة واهية العقل، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب، ويجب أن يكون إلى الفرقة سبيل ما، وأن لا يسد ذلك من كل وجه؛ لأن حسم أسباب التوصل إلى الفرقة بالكلية يقتضي وجوهاً من الضرر

والخلل، منها أن من الطبائع ما لا يؤالف بعض الطباع، فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر والنبو ونغصت المعايش.

ومنها أن من الناس من يمنى بزوج غير كفؤ، ولا حسن المذاهب في العشرة، أو بغيض تعافة الطبيعة، فيصير ذلك داعية إلى الرغبة في غيره، إذ الشهوة طبيعية؛ وربما أدى ذلك إلى وجوه من الفساد، وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل؛ فإذا بدلا زوجين آخرين تعاونا؛ فيجب أيضاً أن يكون إلى المفارقة سبيل، ولكن يجب أن يكون مشدداً فيه.

فأما أنقص الشخصين عقلاً، وأكثرهما اختلافاً واختلاطاً وتلوناً، فلا يجعل في يديه من ذلك شيء، بل يجعل إلى الحكام، حتى إذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الآخر فرقوا.

وأما من جهة الرجل فإنه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه إلاّ بعد التثبت واستعابة ذلك لنفسه من كل وجه، ومع ذلك فالأحسن أن يترك للصلح وجه من غير أن يمعن في توجيهه، فيصير سبباً إلى طاعة الطيش، بل يغلظ الأمر في المعاودة أشد من التغليظ في الابتداء، فنعم ما أمر به أفضل الشارعين أنها لا تحل له بعد الثالثة إلاّ بعد أن يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض فوقه، وهو تمكين رجل آخر من حليلته أن يتزوجها بنكاح صحيح، ويطأها بوطء صريح؛ فإنه إذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف إلاّ أن يصمم على الفرقة التامة، أو يكون هناك وكالة فلا يرى بأساً بفضيحة تصحبها لذه، وأمثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم.

ولما كان من حق المرأة أن تصان، لأنها مشتركة في شهوتها، وداعية جداً إلى نفسها، وهي مع ذلك أشد انخداعاً، وأقل للعقل طاعة، والاشتراك فيها يوقع أنفة وعاراً عظيماً، وهي من المضار المشهورة، والاشتراك في الرجل لا يوقع عاراً بل حسداً، والحسد غير ملتفت إليه، فإنه طاعة للشيطان.

فبالحري أن يسن عليها في بابها التستّر والتخدر؛ فلذلك ينبغي أن لا تكون المرأة من أهل الكسب كالرجل؛ فلذلك يجب أن يسن لها أن تكفى من جهة الرجل، فيلزم الرجل نفقتها؛ لكن الرجل يجب أن يعوض من ذلك عوضاً، وهو أنه يملكها وهي لا تملكه، فلا يكون لها أن تنكح غيره. وأما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب، وإن حرم عليه تجاوز عدد لا يفي بإرضاء ما وراءه ويعوله، فيكون البضع المملوك من المرأة بإزاء ذلك. ولست أعني بالبضع المملوك الجماع، فإن الانتفاع بالجماع مشترك بينهما، وحظها أكثر من حظه. والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك، بل أن لا يكون إلى استعمالها لغيره سبيل، ويسن في الولد أن يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية، أما الوالدة فيما يخصها، وأما الوالد فالنفقة، وكذلك الولد أيضاً يسن عليه خدمتها وطاعتها وإكبارهما وإجلالهما، فهما سبب وجوده، ومع ذلك فقد احتملا مئونته التي لا حاجة إلى شرحها لظهورها.

الفصل الخامس

(هـ) فصل

في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق

ثم يجب أن يفرض السانُّ طاعة من يخلفه، وأن لا يكون الاستخلاف إلاّ من جهته، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة، وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأنه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه، تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع، ويسن عليهم أنهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله. والاستخلاف بالنص أصوب فإذا ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف، ثم يجب أن يحكم في سنته أن من خرج فادعى خلافته بفضل قوة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله؛ فإن قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به، ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد أن يصحح على رأس الملأ ذلك منه، ويجب أن يسن أنه لا قربة عند الله تعالى بعد الإيمان بالنبي ﷺ أعظم من إتلاف هذا المتغلب، فإن صحح الخارجي أن المتولي للخلافة غير أهل لها، وأنه ممنوّ بنقص، وأن ذلك النقص غير موجود في الخارجي، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة. والمعول عليه الأعظم العقل، وحسن الإيالة، فمن كان متوسطاً في الباقي ومتقدماً في هذين بعد أن لا يكون غريباً في البواقي وصائراً إلى أضدادها، فهو أولى ممن يكون متقدماً في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين. فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما، ويعاضده، ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه؛ مثل ما فعل عمر وعلي؛ ثم يجب أن يفرض في العبادات أمور لا تتم إلاّ بالخليفة تنويها به وجذباً إلى تعظيمه؛ وتلك الأمور هي الأمور الجامعة، مثل الأعياد. فإنه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه، فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة، وإلى استعمال عدد الشجاعة، وإلى المنافسة؛ وبالمنافسة تدرك الفضائل، وفي الاجتماعات استجابة الدعوات، ونزول البركات على الأحوال التي عرفت من أقاويلنا. وكذلك يجب أن يكون في المعاملات يشترك فيها الإمام، وهي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة، مثل المناحكات والمشاركات الكلية. ثم يجب أن يفرض أيضاً في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سنناً تمنع وقوع الغدر والحيف، وأن يحرم المعاملات التي فيها غرر، والتي تتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء، كالصرف، والنسيئة، وغير ذلك، وأن يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم، من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق بتبرعه. وأما الأعداء والمخالفون للسنّة فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناءهم بعد أن يدعوا إلى الحق، وأن تباح أموالهم وفروجهم؛ فإن تلك الأموال والفروج إذا لم تكن مدبرة بتدبير

المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها، بل معينة على الفساد والشر.

وإذ لا بد من ناس يخدمون الناس فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة، وكذلك من كان من الناس بعيداً عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرائح والعقول.

وإذا كانت غير مدينة ولها سنّة حميدة لم يتعرض لها إلّا أن يكون الوقت يوجب التصريح بأن لا سنّة غير السنّة النازلة، فإن الأمم والمدن إذا ضلت فسنت عليها سنة؛ فإنه يجب أن يؤكد إلزامها، وإذا أوجب إلزامها، فربما أوجب توكيدها أن يعمل عليها العالم بأسره، وإذا كان أهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة أيضاً حسنة محمودة، ويرى في تجددها إعادة أحوال مدن فاسدة إلى الصلاح، ثم صرحت بأن هذه السنّة ليس من حقها أن تقبل، وكذبت السانّ في دعواه أنها نازلة على المدن كلها؛ كان في ذلك وهن عظيم يستولي على السنّة، ويكون للمخالفين أن يحتجوا في ردها بامتناع أهل تلك المدينة عنها، فحينئذٍ يجب أن يؤدب هؤلاء أيضاً ويجاهدوا، ولكن مجاهدة دون مجاهدة أهل الضلال الصرف، أو يلزموا غرامة على ما يؤثرونه، ويصحح عليهم أنهم مبطلون، وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي أنزلها الله تعالى؟ فإن أهلكوا فهم لها أهل، فإن في هلاكهم فساداً لأشخاصهم، وصلاحاً باقياً، وخصوصاً إذا كانت السنة الجديدة أتم وأفضل.

ويسن في بابهم أيضاً في أنهم إن أريدت مسامحتهم على فداء أو جزية فعل.

وبالجملة يجب ألا يجريهم وهؤلاء الآخرين مجرى واحداً، ويجب أن يفرض عقوبات وحدوداً ومزاجر ليمنع بذلك عن معصية الشريعة، فليس كل إنسان ينزجر لما يخشاه في الآخرة.

ويجب أن يكون أكثر ذلك في الأفعال المخالفة للسنّة الداعية إلى فساد نظام المدينة، مثل الزنا، والسرقة، وموطأة أعداء المدينة وغير ذلك. فأما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في نفسه فيجب أن يكون فيه تأديب لا يبلغ به المفروضات، ويجب أن تكون السنّة في العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل، ويجب أن يفوض كثير من الأحوال خصوصاً في المعاملات إلى الاجتهاد، فإن للأوقات أحكاماً لا يمكن أن تنضبط، وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج وإعداد أهب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغي أن يكون ذلك إلى السايس من حيث هو خليفة، ولا يفرض فيها أحكام جزئية؛ فإن في فرضها فساداً؛ لأنها تتغير مع تغير الأوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن. فيجب أن يجعل ذلك إلى أهل المشورة، ويجب أن يكون السانّ يسن أيضاً في الأخلاق والعادات سنناً تدعو إلى العدالة التي هي

الوساطة، والوساطة تطلب في الأخلاق والعادات بجهتين:

فأما ما فيها من كسر غلبه القوي، فلأجل زكاء النفس خاصة، واستفادتها الهيئة الاستعلائية، وأن يكون تخلصها من البدن تخلصاً نقياً.

وأما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية، وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل، وأما الشجاعة فلبقاء المدينة.

والرذائل الإفراطية تجتنب لضررها في المصالح الإنسانية، والتفريطية لضررها في المدينة. والحكمة الفضيلية التي هي ثالثة العفة والشجاعة فليس يعني بها الحكمة النظرية؛ فإنها لا يكلف فيها التوسط البتة، بل الحكمة العملية التي في الأفعال الدنيوية والتصرفات الدنيوية؛ فإن الإمعان في تعريفها والحرص على التفنن في توجيه الفوائد من كل وجه منها، واجتناب أسباب المضار من كل وجه، حتى يتبع ذلك وصول أضداد ما يطلبه لنفسه إلى شركائه، أو يشغله عن اكتساب الفضائل الأخرى، فهو الجربزة، وجعل اليد مغلولة إلى العنق هو إضافة من الإنسان نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه إلى وقت استكماله؛ ولأن الدواعي شهوانية، وغضبية، وتدبيرية. فالفضائل ثلاثة: هيئة التوسط في الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية، وهيئة التوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك، وهيئة التوسط في التدبيرية. ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية؛ ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا إنسانياً وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه.

- ٣ -

ابـن بـاجـه

(توفي سنة ١١٣٨م)

ولد أبي بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة في سرقسطة في الأندلس. ولا نعلم على وجه التحديد تاريخ ولادته. كان ثقب الذهن، صادق الروية، لطيف الغوص على المعاني الفلسفية حتى أصبح زعيم مفكري زمانه. وبلغ مرتبة عالية في فهم فلسفة ارسطو والفارابي، وبرع في الأدب والطب والفلسفة. توفي سنة ١١٣٨ م. ولعله مات مسموماً، على ذمة القفطي، على يد منافسيه من الأطباء، خلّف لنا عشرات الكتب والرسائل منها: تدبير المتوحد واتصال العقل بالانسان، رسالة الوداع، في الغاية الانسانية، في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال.

الرسائـل الإلهيـة

١ ـ معنى التدبير

لفظة التدبير في لسان العرب تقال على معانٍ كثيرة، قد أحصاها أهل لسانهم. وأشهر دلالتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما. فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمّى ذلك الترتيب تدبيراً. ولذلك يطلقون على الإله أنه مدبر العالم. وهذا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل. ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر. وبيّن أن الترتيب إذا كان في أمور بالقوة، فإنما يكون ذلك بالفكرة، فإن هذا مختص بالفكر، ولا يمكن أن يوجد إلاّ منه. ولذلك لا يمكن أن يوجد إلاّ للإنسان فقط، وما يقال عليه المدبّر فإنما هو للتشبيه به. فالتدبير مقول بتقديم وتأخير.

وقد يقال التدبير على إيجاد هذا الترتيب على جهة ما هو متكون، وهو في أفعال الإنسان أكثر وأظهر، وفي أفعال الحيوان غير الناطق أقل ذلك. وإذا قيل التدبير على هذا النحو فقد يقال بعموم وخصوص، وإذا قيل بعموم قيل في كل أفعال الإنسان كيف كانت. فذلك يقال في المهن ويقال في القوى، إلاّ أنه في القوى أكثر وأشهر ولذلك يقال في ترتيب الأمور الحربية ولا يكاد يقال في صناعة السكافة والحياكة. وإذا قيل على هذا الوجه فقد يقال أيضاً بعموم آخر وخصوص، وإذا قيل بعموم قيل في كل الأفعال التي تشتمل عليها الصنائع التي تسمى بالقوى، وقد لخصته في العلم المدني. وإذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن. وما يقال عليه التدبير يتقدم بعضه بعضاً بالشرف والكمال، وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل، وقلّ ما يطلق عليه التدبير، حتى يقال تدبير المنزل بردف وتقييد. وأما تدبير الحرب وسائر ذلك فهي أجزاء لهذين النوعين.

وأما تدبير الإله للعالم فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبهاً به، وهذا هو التدبير المطلق، وهو أشرفها لأنه إنما قيل له تدبير للشبه المظنون بينه وبين إيجاد الإله تعالى للعالم. وبيّن أن هذا الصنف من الأسماء المشككة أبعد الأصناف المشككة عن التواطوء، ويكاد أن يكون مشتركاً اشتراكاً محضاً، والجمهور يقولونه بتشكيك، وأما

---

(١) أبو بكر محمد ابن باجة. **الرسائل الإلهية**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨ ص ٣٧ ـ ٩٦

الفلاسفة فيقولونه باشتراك محض. وإنما يعدّونه في المشككة كأن يكون في شيء أنه شبيه شيء، فنسميه باسم ذلك الشيء. وهذا الصنف لم يلخص في الأسماء المشككة لقلته. ولذلك لا يردف الجمهور على تدبير الإله بالصواب، فيقولون في تدبير العالم أنه تدبير محكم ومتقن وما جانس هذه الألفاظ، فإن هذه الألفاظ تتضمن وجود الصواب وشيء آخر شريف رائد له. فإن الصواب عند الجمهور كالجنس للفعل المتقن والمحكم. وتلخيص هذا في غير هذا الموضع.

والتدبير إذا قيل على الإطلاق كما قلناه دلّ على تدبير المدن، أو قيل بتقييد فإنه ينقسم بالصواب والخطأ. وقد يظن أن التدبير قد يعرى من هذين المتقابلين، وإذا فحص عنه وتعقب، ظهر أن هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة. وتعقب ذلك قريب على من كان له أدنى وقوف على الفلسفة المدنية. فالصنفان اللذان يخصان باسم التدبير قد ينقسمان إلى الصواب والخطأ. فأما تدبير المدن فقد بين أمره فلاطن في السياسة المدنية وبيّن ما معنى الصواب منه ومن أن يلحقه الخطأ. وتكلّف القول فيما قد قيل فيه فأحكم فضل أو جهل أو شرارة. وأما تدبير المنزل فإن المنزل بما هو منزل فهو جزء مدينة. وبيّن هناك أن ذلك المنزل الطباعي هو للإنسان فقط وبيّن أن الوجود الأفضل لما هو جزء هو وجوده جزءاً، ولذلك لم يجعل جزءاً من الصناعة المدنية تدبير المنزل، إذ كان ذلك قد قيل في الصناعة المدنية. وبيّن هناك ما المنزل؟ وكيف وجوده؟ فإن وجوده الأفضل أن يكون مشتركاً، وكيف صفة اشتراكه؟ وأما المنزل في غير المدينة الفاضلة، وهو في المدن الأربع التي عدّت، فإن المنزل فيها وجوده ناقص وإن فيه أمراً خارجاً عن الطبع، وان ذلك المنزل فقط هو الكامل الذي لا يمكن فيه زيادة فلا تعدو نقصاً، كالاصبع السادسة. فإن المحكم هذا خاصته: ان الزيادة فيه نقصان. وإن سائر المنازل ناقصة بالاضافة إليه ومريضة، لأن الأحوال التي تباين بها المنزل الفاضل تؤدي إلى هلاك المنزل وبواره، ولذلك تشبه المرض. والقول في تدبير هذه المنازل الناقصة، وهي المرضى، قد تكلف قوم القول فيه. ومن بلغنا كتبهم في تدبير المنزل فأقاويلهم بلاغية. وبيّن مما قلناه ان المنازل ما عدا المنزل الفاضل مرضى، وكلها منحرفة، وليست موجودة بالطبع وإنما وجودها بالوضع. ولذلك فصولها إنما هي بالوضع، اللهم إلاّ فيما اشتركت فيه مع المنزل الفاضل، فإن القول فيه له نظام معلوم ضروري. وهذا الجزء المشترك أوهم ان القول فيه علمي، إذ ليس يخلو منزل أن يكون فيه أمور كثيرة مشتركة مما شأنها أن تكون في المنزل الفاضل. فإنه إن خلا منزل من ذلك لم يمكن أن يبقى ولا كان منزلاً إلاّ باشتراك الاسم. فلنترك القول فيه ولنعرج عنه لمن تفرغ للقول في الأمور الموجودة وقتاً ما. وأيضاً فإن كمال المنزل ليس من المقصودة لذاتها، وإنما يراد به تكميل المدينة أو غاية الإنسان بالطبع. وهو بيّن أن القول فيه جزء من القول في تدبير الانسان نفسه. فعلى أي الجهتين كان، فهو اما جزء مدينة، فالقول فيه جزء من القول في المدن، أو توطئة لغاية أخرى، فالقول فيه جزء من القول في تلك الغاية. فمن هاهنا تبين أن القول في تدبير المنزل على ما هو مشهور، ليس له

جدوى ولا هو علم، بل ان كان فوقتاً ما، كما يعرض ذلك فيما كتبه البلاغيون في كتب الآداب التي يسمونها نفسانية، مثل كتاب «كليلة ودمنة»، ومثل كتاب «حكماء العرب»، المشتملة على الوصايا المشورية. وأكثر ما يوجد هذا أجزاء من كتاب، كما يوجد ذلك كالأبواب التي تتضمن صحبة السلطان ومعاشرة الاخوان وما شاكل ذلك. فإن جلّ ذلك إنما كان الصادق منها وقتاً ما وفي سيرة سيرة فإذا تغيرت تلك السيرة تغيرت تلك الآراء التي هي أقاويل كلية فصارت جزئية، بعد أن كانت كلية، وصارت بعد أن كانت نافعة ضارة أو مطّرحة. وأنت تتبين ذلك إذا وقفت على ما كان في الكتب الموضوعة في ذلك وقست كل قول إلى الزمان الذي بعد زمانه.

ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء، وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلاً، فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة ووقع التشاكس احتيج إلى وضع العدل واحتيج ضرورة إلى من يقوم به، وهو القاضي. وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، فإن هذا خاصتها التي تلزمها. ولذلك لا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة. فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه، ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر، إذ كان ليس هناك أمر غير منتظم. وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عن ذلك أمراض كثيرة. وبيّن أن ذلك ليس لها، وعسى أن لا يحتاج منها في أكثر من مداواة الخلع وما جانسه. وبالجملة الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها. فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسها، إلى أشياء أخرى تشهد بذلك. فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض، ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض. ولكما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف. وبيّن أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل انسان أفضل ما هو معدّ نحوه وأن آراءها كلها صادقة، وأنه لا رأي كاذباً فيها وأن أعمالها هي الفاضلة بالاطلاق وحدها، وأن كل عمل غيره فان كان فاضلاً فبالإضافة إلى فساد موجود. وإن قطع عضو من الجسد ضار بذاته إلّا أنه قد يكون نافعاً بالعرض، كمن نهشته أفعى فيصح بقطعه البدن. وكذلك السقمونيا ضارة إلّا أنها نافعة لمن به علة. وقد تلخصت هذه الأمور في كتاب «نيقوماخيا». فبيّن أن كل رأي غير رأي أهلها يحدث في المدينة الكاملة فهو كاذب، وكل عمل يحدث فيها غير الأعمال المعتادة منها فهو خطأ. وليس للكاذب طبيعة محدودة، ولا يمكن أن يعلم الكاذب أصلاً على ما تبين في كتاب «البرهان». وأما العمل الخطأ فقد يمكن أن يعمل لينال به غرض آخر. وقد وضع في الأعمال التي أمكن النظر عنها كتب، «كالحيل» لبني شاكر، فإن كل ما فيها لعب وأشياء يقصد التعجب بها لا مقصد لها في كمال الإنسان الذاتي، فالقول فيه شرارة وجهل. فإذن ليس توضع في المدينة الكاملة أقاويل فيمن رأى غير رأيها أو عمل غير عملها. وأما في المدن الأربع فقد تمكن ذلك،

فإنه قد يمكن أن يخل هناك بعمل فيهتدى إليه بالطبع إنسان أو يتعلمه من آخر، فيعلمه، أن يكون هناك رأى كاذب، فيشعر بكذبه إنسان ما، أو يكون فيها علوم مغلطة لا يعتقدون في شيء منها أو في أكثرها ما فيها أحد المتناقضين، فيقع إنسان بالطبع أو بتعلمه من غيره على صادق المتناقضين. وأما من وجد عملاً أو تعلمه علماً صواباً لم يكن في المدينة، فليس لهذا الصنف اسمه يعمه. فأما من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد، فإنهم يسمون النوابت. وكلما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعاً، كان هذا الاسم أوقع عليهم. وهذا الاسم يقال عليهم خصوصاً وقد يقال بعموم على من هو يرى غير رأي أهل المدينة كيف كان صادقاً أو كاذباً. ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع، فلنخصّ نحن بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة.

فبيّن أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت، إذا قيل هذا الاسم بخصوص، لأنه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعموم، فإنه متى كان، فقد مرضت وانتقضت أمورها وصارت غير كاملة. والسير الأربع قد وجد فيها النوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة، على ما تبين في غير هذا الموضع. ولما كانت جميع السير التي في هذا الزمان وفيما كان قبلها من معظم ما بلغناه خبره، ـ اللهم إلّا ما يحكي أبو نصر عن سيرة الفرس الأولى ـ فكلها مركبة من السير الخمس، ومعظم ما نجده فيها من السير الأربع. وتلخيص ذلك نعرج عنه، ولم نفرغ للفحص عن السير الموجودة في هذا الزمان. بل الأصناف الثلاثة منها موجودون ممكن وجودهم، وهم النوابت والحكام والأطباء. وكأن السعداء ان أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد. وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحداً أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدنية. وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم، وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان، إلى سائر ما يقولونه.

ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الانسان المتوحد. وبيّن أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع، فنقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته، كما يقول الطبيب في الانسان المنفرد في هذه المدن كيف يتوحد حتى يكون صحيحاً، أما بأن تحفظ صحته، كما كتب جالينوس في كتاب «حفظ الصحة»، وأما بأن يسترجعها إذا زالت، كما وصفت في صناعة الطب. كذلك هذا القول هو للنابت المفرد، وهو كيف ينال السعادة إذا لم تكن موجودة، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه عن السعادة أو عن نيل ما يمكنه منها، اما بحسب غاية رويّته أو بحسب ما استقر في نفسه. وأما حفظها فذلك شبيه بحفظ الصحة، فلا يمكن في السير الثلاث وما تركب منها، فإن الذي يراه جالينوس أو غيره في ذلك شبيه بالكيمياء وصناعة النجوم. فهذا الذي يصفه طب النفوس وذلك طب الأجسام، والحكومة طبّ المعاشرات. فتبين أن هذين الصنفين يسقطان جملة في المدينة الكاملة، فلذلك لم تعدّا في

العلوم. كذلك يسقط هذا الذي نقوله متى كانت المدينة كاملة وتسقط منفعة هذا القول، كما يسقط علم الطبّ وصناعة القضاء وغير ذلك من الصنايع التي استنبطت بحسب التدبير الناقص. وكما أن ما في ذلك من الآراء الصادقة يرجع (إلى) ما في الطبّ منها إلى الصنائع الطبيعية [لعلها «الطبية»] وما في صناعة القضاء فيرجع إلى الصناعة المدنية، كذلك ما في هذا يرجع ما فيه إلى الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية.

٢ ـ في الأفعال الانسانية

كل حيّ فإنه يشارك الجمادات في أمور، وكل حيوان فإنه يشارك الحيّ فقط في أمور، وكل انسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور. فالحيّ والجماد يشتركان فيما يوجد للاسطقس الذي ركبا منه، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعاً والصعود إلى فوق قهراً وما جانس ذلك. وكذلك يشارك الحيوان الحيّ في هذه، إذ هما من أسطقس واحد. ويشاركه أيضاً بالنفس الغاذية والمولّدة والنامية في أفعالها. وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه ويشاركه أيضاً في الحس والتخيّل والذكر والأفعال التي توجد عن هذه، وهي للنفس البهيمية. ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وما لا يكون إلاّ بها. فلذلك يوجد له التذكر ولا يوجد لغيره. وقد يستعصي ما يباين به الإنسان الحيوان غير الناطق.

والإنسان لأنه من الاسطقسات فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالهوي من فوق، والاحتراق بالنار وما جانسه. ومنه مشاركته للحيّ من وجه فقط، وهو النبات. ويلحقه أيضاً الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً، كالاحساس. وقد يقع في هذه ضرب من الضرورة مثل ما يفعل الإنسان عن الخوف الشديد، مثل شتم الصديق وقتل الأخ والأب على أمر تملك. وهذه فللاختيار فيها موقع، وقد لخصت هذه كلها في «نيقوماخيا». وكل ما يوجد للانسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهي باختيار، كل فعل يوجد للانسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام. والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية. وأما الإلهامات والإلقاء في الروع، وبالجملة فالإنفعالات العقلية، ان جاز أن يكون في العقل إنفعال، فيشارك الإنسان [فيها]، فإن الإنسان غير مختص بها. وإنما أحتيج إلى اشتراط الاختيار في الأفعال التي من جهة النفس البهيمية. فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة، كما يهرب الإنسان من مفزع، فإن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية، ومثل من يكسر حجراً ضربه وعوداً خدشه لأنه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيمية. فأما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن رويّة توجب كسره، فذلك فعل إنساني. فكل فعل يفعله لا لينال به غرضاً غير فعل ذلك الفعل، أو من جهة أنه لا ينال به غرضاً، فإن كان له غرض ينال به لم يلحظه، فذلك الفعل

بهيمي، وفعله عن النفس البهيمية فقط. مثال ذلك أن آكلاً ان أكل القراسيا لتشهيّه اياه فاتفق له عن ذلك أن لأن بطنه، وقد كان محتاجاً إليه، فإن ذلك فعل بهيمي، وهو فعل انساني بالعرض. وإن أكله المتعقل الطبع لا لتشهيه اياه بل لتليين بطنه، واتفق مع ذلك ان كان شهياً عنده، فإن ذلك فعل إنساني وهو بهيمي بالعرض. وذلك أنه عرض للنافع ان كان سبباً. فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط، مثل التشهي أو الغضب أو الخوف وما شاكله، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك، بل إذا كان المحرك للانسان ما أوجبه الفكر من جهة ما أوجبه الفكر أو ما جانس ذلك، سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة. فالبهيمي المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد. ومعظم أفعال الإنسان في السير الأربع والمركب منها هو أيضاً من بهيمي وانساني، وقل ما يوجد البهيمي خلواً من الانساني، لأنه لا بد للإنسان، إذا كان على الحال الطبيعية في أكثر الأمر إلاّ في النادر وان كان سبب حركته الانفعال، أن يفكر كيف يفعل ذلك. ولذلك يستخدم البهيمي فيه الجزء الانساني ليجيد فعله. فأما الإنساني فقد يوجد خلواً من البهيمي، والتطبب داخل في هذا الصنف، ولكن (في) هذه قد يصحبها انفعال في النفس البهيمية، وإن كان معاوناً للرأي كان النهوض إليه أكثر وأقوى، وإن كان مخالفاً كان النهوض أضعف وأقل.

فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلاهياً من أن يكون إنسانياً. فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلية، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به. وكون النفس البهيمية بهذه الحال هو نيلها الفضائل الشكلية. فإن الفضائل الشكلية إنما هي أمر النفس البهيمية. ولذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضلاً بالفضائل الشكلية. فإنه إن لم يكن فاضلاً بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل، كان ذلك إما ناقصاً أو مخروماً أو لم يكن أصلاً، وكان ذلك الفعل مكرهاً وكان عسيراً عليه، لأن النفس البهيمية سامعة مطيعة للنفس الناطقة بالطبع، إلاّ في الإنسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي، مثل السبعي الأخلاق. فلذلك من أفرط عليه الغضب أشبه في هذا الوقت السبع في الأخلاق. فلذلك من كانت نفسه البهيمية تغلب نفسه الناطقة، حتى يكون ينهض عن شهوته المخالفة لرأيه دائماً، فهو إنسان سوء البهيمة خير منه. وما أحسن ما قيل فيه أنه بهيمة لكن له فكرة انسان يجيد بها ذلك الفعل. فلذلك تكون فكرته عند ذلك شراً زائداً في شره، كالغذاء المحمود في البدن السقيم، كما يقوله أبقراط: البدن الرديء كلما غذوته زدته شراً. وقد لخصنا هذا فيما كتبناه في شرح السابعة من «السماع» وتقصيناه هناك.

وقد تبين ما الفعل الإنساني وما الفعل البهيمي وما الفعل الجمادي، وهذه جميع

الأفعال التي توجد للانسان. وكل واحد من هذه جنس لما تحته: فالفعل الجمادي ظاهر أنه اضطرار لا اختيار فيه، كما قلناه، فليس لشيء أصلاً، ولذلك ليس لنا أن نفعله، لأن الحركة فيه ليست من تلقائنا. والفعل البهيمي هو أيضاً لا من أجل شيء، إلاّ أنه من تلقائنا. ولذلك إلينا أن نقف متى شئنا، فظاهر أنه إذن إنما يجب أن تحدد الغايات في الأفعال الإنسانية فقط.

٣ ـ القول في الصور الروحانية

الفصل الأول

والروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس. ويستعمله المتفلسفون باشتراك، فتارة يريدون به الحار الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى. فلذلك تجد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة: روح طبيعي وروح حساس وروح محرك. ويعنون بالطبيعي الغذائي، إذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم على النفس الغاذية. ويستعمل على النفس، لا من حيث هي نفس، بل من حيث هي نفس محركة. والنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع. والروحاني منسوب إلى الروح، إذا دل على المعنى الثاني. ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها، وهذه ضرورة ليست أجساماً، بل هي صور لأجسام، إذ كل جسم فهو متحرك. وشكل هذه اللفظة غير عربي. وهي داخلة في لسان العرب في الصنف الذي جاء على غير قياس عند نحويي العرب. فإن المقيس عندهم أن يقال روحي، وإنما استعملها كذلك المتفلسفون في ألفاظ قليلة، مثل الجسمانية والنفسانية. وأما الهيولانية فاللفظة دخيلة في لسانهم. وكلما كان الجوهر أبعد عن الجسمانية كان أخلق بهذا الاسم. ولذلك يرون أن أخلق الجواهر بها العقل الفعال والجواهر المحركة للأجسام المستديرة.

والصور الروحانية أصناف. أولها صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة الذكر. والصنف الأول ليس هيولانياً بوجه، وأما الصنف الثالث فله نسبة إلى الهيولي. ويقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية [و] لأنها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها في الهيولي. وأما الصنف الثاني فهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلاً، إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية، وإنما نسبته إلى الهيولي لأنه متمم للمعقولات الهيولانية، وهو المستفاد، أو فاعل لها، وهو العقل الفعال. وأما الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية.

وأما الصنف الأول فنحن نعرض عنه في هذا القول، إذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله. وإنما نستعمل في هذا القول الروحاني المطلق، وهو العقل الفعال وما ينسب إليه، وهو المعقولات. وأسمي في هذا القول هذه المعقولات بالروحانية العامة، وأسمي ما دونها

أي الصور الموجودة في الحس المشترك، الروحانية الخاصة. وسيتبين بعد هذا لِمَ أخص هذا بالخاصة وتلك بالعامة.

والصور الروحانية العامة إنما لها نسبة واحدة خاصة، وهي نسبتها إلى الانسان الذي يعقلها. وأما الصور الروحانية الخاصة فلها نسبتان: احداهما خاصة، وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة، وهي نسبتها إلى الحاس المدرك لها. مثال ذلك صورة جبل أُحُد عند من أحسّه، إذا كان غير مشاهد له. فتلك صورته الروحانية الخاصة، لأن نسبتها إلى الجبل خاصة، لأنّا نقول إنها الجبل. ولا فرق عندنا في قولنا: هذا جبل أُحُد ونحن نشير إليه في مكانه، وهو موجود مدرك بالبصر، أو نشير إليه وهو موجود في الحس المشترك بعد أن أدركه مدرك كالتخيل. ونسبته العامة نسبته إلى واحد واحد ممن شاهده، فإنه قد شاهده أعداد من الناس. وقد تلخص أمر هذه الصور الروحانية الخاصة وأصنافها في «الحس والمحسوس»، واستُقصي القول فيها من جهة ما هي أمور طبيعية. وأما هاتان النسبتان فذكرت هناك دون أن تلخص أصنافها. والتدبير الانساني يستعمل أصناف هذه النسب حسب ما بيّن بعد هذا. وقد تبين هناك أن الموجودة في الحسّ المشترك هي أحطّ منازل الروحانية، ثم الموجودة في قوة التخيل، ثم الموجودة في قوة الذكر، وأعلاها رتبة وأكملها هو وجودها في القوة الناطقة، وأن هذه الثلاثة كلها جسمانية.

والجسمانية في الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة في صور القوة الذاكرة. ولا جسمية أصلاً في صورة القوة الناطقة، ولذلك ترتفع عنها جملة النسبة الخاصة التي بينها وبين الشخص، فإنه كلما وجدت النسبة الخاصة ففيها جسمية ومن أجلها وجدت النسبة الخاصة. فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضة لم يبقَ لها إلاّ نسبتها العامة، وهي نسبتها إلى أشخاصها. وكذلك أيضاً إذا ارتفعت الجسمية أصلاً من تلك الصور، ولم تكن لها نسبة إليها إلاّ بوجه آخر. وبيّن أن الحمل إنما هو من تباين النسبتين. وأما العامة فهي حمل الكلي على شخص من أشخاصه، فيكون منها القضية الشخصية التي محمولها كلي. وأما النسبة الخاصة فيكون منها القضية الشخصية التي محمولها شخص واحد. وأما سائر القضايا وأي النسبة بينها فالقول فيها في غير هذا الموضع. وقد تلخص ذلك فيما كتبناه في المعقولات. وأما كيف نقول إن الجسمانية في هذه الروحانية على ما ذكرناه فقد تلخص في الثانية من كتاب «الحسّ والمحسوس».

الفصل الثاني

الأمور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إما صادقة وإما كاذبة، وإما بالذات وإما بالعرض، إما يقينية وإما مظنونة. وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق أن اليقينية إنما تكون صادقة ضرورة. وأما المظنونة فقد تكون كاذبة وتكون صادقة. ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة. والصور الروحانية كيف كانت، فقد يكذب بها

الإنسان أو يصدق، فإن الحس قد يكذب. مثال ذلك، حسّ المحمومين بالأشخاص التي يخاطبونها حسّ كاذب. وكذا طعم أصناف من المرضى كاذب. والإنسان بالصور الروحانية المختلطة صادق وكاذب وأفضل الصور الروحانية ما كان منها صادقاً أو مرّ بالحسّ المشترك لأنّا قد نتخيّل الأمور النائية البعيد عهدها، مثل تخيل امرىء القيس. ونتخيل أيضاً ما لا نشاهده، كما نتخيّل بلاد يا جوج وما جوج، ونحن لم نحسّه. فهذه الرسوم الروحانية لم تمرّ بالحسّ المشترك، فلذلك أكثر هذه كاذبة. وقد تلخص كيف تكون صادقة في الثانية من كتاب «الحس والمحسوس». فلذلك يشترك في هذه أن تكون مرّت بالحس المشترك. فأما ما كان منها صادقاً ولم يمرّ بالحسّ المشترك فقد مرّ بالحسّ المشترك ما يقوم مقامه، وهو اسمه أو ما يدل عليه، ومرّ بالمصورة واستقر في الذكر. وهذه قد تكون صادقة، كامرىء القيس، وقد تكون كاذبة، «ككليلة ودمنة». وهذا إنما يوجد في الأخبار الموضوعة.

وقد يكون صنف آخر لم يمر بالحس المشترك شخصه ولا اسمه ولا ما يدل عليه، وقد يكون من قبَل العقل وبتوسط القوة الناطقة، لا سيما في الأمور المستقبلة التي هي بالقوة، وذلك في الرؤيا الصادقة وفي الكهانات التي تذكر. وقد تلخص أمر هذه في آخر الثانية من كتاب «الحسّ». وهذه فلا تكون باختيار انسان، ولا له في وجودها أثر يدخل في هذا القول. وأيضاً فإنها موجودة في الفرد من الناس في النادر من الزمان، فلا يتقوّم من هذا الصنف من الموجودات صناعة أصلاً ولا نحوه تدبير انساني، فلذلك لا مدخل له في هذا القول. ويشبه أن يكون أمثال هذه الالهامات الإلهية. ومن كانت له هذه القوة سمّي محدَّثاً، ومنهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، على ما رواه المحدِّثون. ومن هؤلاء أصحاب الظنون الصادقة. والفرق بين هؤلاء وبين المحدَّثين أن هؤلاء يتقدم عندهم بالوضع أحد جزئي المتناقض على شريطة كل مطلوب، على ما يتقدم عند الناس كلهم فيسبق إلى ذلك الانسان الطرف الكاذب فيظنها على غير قياس، وذلك في أغلب أحواله. والمحدَّث ينشأ لديه الأمر الصادق دون أن يتقدم ونقيضه معاً ودون تذكر يذكره بذلك، ولا يتشوق إلى علم ذلك بفكر ولا قياس، فلا يكون ذلك عنده طرف نقيض أصلاً. وذو الظن الصادق إنما ينشأ لديه التصديق فقط، والمحدَّث ينشأ لديه التصور والتصديق معاً. وقد لخص هذا كله أرسطو في الثانية من «الحس والمحسوس». وأمثال هذه فهي زائدة على الأمر الطبيعي لكنها مواهب إلهية. ولا هذه يحدث عنها صناعة، لأنها في الأقل من الناس. بل الأمر الطبيعي هو التوسط، وهو وجود الظن مختلطاً. وأفضل هذه الوجودات أن يكون أكثر ظنونه صادقة وأن لا تختلط، إلاّ فيما شأنه ذلك. وأخس الحالات أن نظن في أكثرها الكاذب، وذلك أن نظن أبداً ما هو على الأقل، وهذا يعرف بالبعيد الظن، والآخر ظن ما هو على الأكثر في ذلك الموضوع بحسب الأحوال التي تكون حاضرة، أما في الموضوع وأما ما يتصل به. فلا ينطق بها إما لغموضها أو لكثرتها، ويُرجّح بحسب ذلك ما هو على التساوي أو على الأقل، اما ضرورياً واما على الأكثر، وهذا لا اسم له. وأكثر ما يوجد هذا لمن كثرت تجربته، وذلك

بالامعان في النسب. وهؤلاء يعرفون بالمتحنكين، ولذلك قليلاً ما يخدعون، لأن الشباب أسرع انخداعاً. وقد لخص ذلك أرسطو في كتابه في «الريطريقا».

وأما الصور الروحانية الكاذبة، فما لم يكن له وجود اما أن لا يكون موضوعه موجوداً، كما ذلك في الأمثال، أو يكون موضوعه موجوداً، غير أنه ليس فيه ذلك المحمول. والمحمول في الكاذبة أما أن لا يمكن. مثال ذلك ما كانت العرب تحكيه عن زرقاء اليمامة وتأبط شراً، وما تحكيه النصارى عن قوم يبنون الهياكل بأسمائهم، من أنهم قتلوا ثم حيوا ثم احرقوا ثم حيوا، وهذا يرون أنه أمر إلهيّ. وأما ما حكته العرب فإنه من الظن. وأما أن يكون ممكناً في الحقيقة مثال ذلك أن يكون زيد وهو غير نحويّ نحوياً، وأما لا يكون، فإن النحو يكون ممكناً في إنسان ما غير أنه لم يعلمه. فيظن أنه نحوي.

وأما اليقينية من محمولات الصور الخاصة، فهي المحمولات التي توجد أشخاصها في الصور الجسمانية، ولذلك تدرك بالحس. فهذه ضرورة يجب أن تمر بالحس المشترك. فمن هذه ما يكتفي في اليقين به بحاسة واحدة، وهو ما كان محسوساً [لحاسة] خاصة، كاللون للبصر والصوت للسمع وسائر ما قيل في «الحس والمحسوس» من الأحوال التي هي ضرورية في ذلك. ومنها المحسوسات المشتركة فلا يكتفي في اليقين بها بحاسة واحدة، حتى تتعاون عليها الحواس. وربما احتيج إلى القوة الفكرية في ذلك. مثال ذلك هذا المرء حيّ، فإنه لا يكتفي فيه بالنظر دون اللمس فإنه قد يكون مغشياً عليه، ودون القوة الفكرية في أن هذا المرء حي قد يكون به انطباق العروق فلا يتنفس ويعدم جميع الأفعال الحيوانية، وإنما بقي من أفعال الحيّ ما ندركه باللمس، غير أنه لا يفيد اليقين فيه، فتستعين القوة الفكرية بأشياء أخر تحس فيه، مثال ذلك أن يفصد فيخرج منه دم حار. ومثل أن تجعل صوفة أو مرآة عند فيه فيظهر فيها رشح التنفس، فإن التنفس قد يكون من الخفاء بحيث لا تدركه الحواس.

فالحس يوقع اليقين في الصور الخاصة وقد يوقعه القياس. مثال ذلك هذا حائط مبني فله بان. غير أن القياس إنما يوقع صورة الشيء الروحانية الفكرية. فلذلك تقع في الحس المشترك على خلاف ما كانت عليه أو هي عليه من التشكيلات التي يدركها الحس منها، ولذلك يختلف الحس المشترك فيمن شاهد ذلك البنيان في إحضار صنم ذلك الباني. وسبب اختلافه هو أن لا يجتمع في القوى الثلاث التي تحضر الصور الروحانية كما كانت في وجودها الجسماني. فلذلك إذا أجمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية، كأنها محسوسة، لأنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة ويشاهد العجب من فعلها. وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للانسان. وكذلك يقولون في دعائهم: «جمعك الله» و«عين الجمع». لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصورة الروحانية مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائماً، ظنوا اجتماعها هي السعادة القصوى. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كثيراً مما في الوجود، ظنوا أن

الغاية إدراك هذه. ولذلك يقول الغزالي أنه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرّض بعظم ما شاهد بقول الشاعر:

وكان ما كان مما لست أذكره.

ولذلك زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق، ولأنه متى فعل ذلك أجمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك. وذلك كله ظن، وفعل ما ظنّوا أمر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التي ظنّوها اذن لو كانت صادقة وغاية للمتوحد، فإدراكها بالعرض لا بالذات، ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لا عمل له، وكان وجوده باطلاً، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية ولا هذه بل والصنائع الظنونية. كالنحو وما جانسه.

فبهذه الوجوه يقع اليقين في محمولات الصور الروحانية بالذات. وقد يقع بالعرض من الأخبار وتواترها، إلاّ أن ذلك إنما يكون من اجتماع ما للقوة الفكرية مع القوة الذاكرة. ولذلك إذا لم يتحد معها الحس، لم تحضر صورة الشيء كما هو في الوجود. مثال ذلك أن في مصر النيل. فبهذا قد وقع اليقين، غير أن صورة مصر الروحانية ووضع النيل منها في الحس المشترك عند من لم يشاهده كما هو وجوده فلا، لأن الحس المشترك لم يجتمع مع القوتين. فإن اتفق اجتماعها عند انسان صار عنده مدينة الفسطاط ووضع النيل منها، كما هو في الوجود، وشاهد الصور الروحانية كما هي في وجودها. وأما صور الأشياء الروحانية الحاصلة عن الذكر، وهي التي تأخذ القوى عنه، فكلها وكل محمولاتها مظنونة. إلاّ ما اتفق أن يقع به اليقين بالوجه الذي ذكرناه، وهو بالعرض. وأما الصور الروحانية الكاذبة فيقع عن وجوه كثيرة، منها في المحسوسات الخاصة أن يكون بالعرض، مثل أن يكون الإنسان في دخان الصنوبر زماناً طويلاً فيسود وجهه فيظن أن لونه أسود. وكذلك في الأصوات وسائر المحسوسات. فأما في المحسوسات المشتركة، فمن ذلك أغاليط الخواص، مثل ما يرى المتحرك في البحر أن الجبال تجري. ومن هذه تلتئم أصناف من صنائع المشعبذين.

وأما فيما ليس يحس، سواء كان من شأنه أن يحس غير أنه غائب أم لأنه قد فسد الجوهر ذو الصورة الروحانية، وإن كان حاضراً فيكون غائباً عن الحس، وهذا إنما هو أكثر فيما يتطاول زمان عدمه. فله أسباب أخر أحصاؤها ليس بعسير، غير أن إحصاءها فيما نحن بسبيله فضل، إذ ليس نقصد احصاء أصناف التدبير بل انما نقصد التدبير الصادق، لأنه أفضل التدبير، ولأنه قد يمكن أن ينال المتوحد السعادة الذاتية به. فأما استعمال الكذب فإنه إنما يدخل في إنالة السعادة أهل المدن، ولكن لا بكذب البحث بل بكذب الألغاز. وهذا كله قد يستقصي في العلم المدني. ونحن إنما نقصد فيما نحن بسبيله تدبير المتوحد. ومن الصور الروحانية الكاذبة يكون الرياء والمكر وقوى أخر شبيهة به. وهذه وأصنافها يعظم

موقعها في السير الموجودة، حتى يظن بالعارف بها الحكمة، ويظن أنها هي الحكمة ويرى الجمهور فيها وكثير من خواص أمثال هذه المدن أنها التعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة. فإذا سمعوا ما شرطه في التعقل من كون المتعقل فاضلاً نبت أذهانهم عن ذلك. فكثير منهم يرى (أن) ذلك رعونة ونقصاً في الإدراك وضرباً من البلادة. ولذلك يفضل قوم معاوية على علي بن أبي طالب رضي الله عنه في الحزم، فإذا تعقب ذلك كله ظهر أن الأمر بخلاف ما ظنوا، وسنبين ذلك فيما بعد هذا.

وأما وجود المحمولات للصور الروحانية بالذات، فإن شرائط ما بالذات للصور الروحانية الخاصة فإنما هو أن يكون ذلك موجوداً للصور الجسمانية كيف كان وجوده. ولسنا نحتاج في ذلك إلى اشتراط أن يكون قوام أحدها بالآخر، حسب ما اشترط فيها بالذات في الصور العقلية، بل انما يحتاج إلى ما ذكرناه فقط، وهو أن يكون موجوداً للصور الجسمانية، لأن هذه الصور الروحانية خاصة كما قلناه قبل وتكون بالعرض إذا لم تكن في الصور الجسمانية، كما يعرض ذلك في الأصباغ، وكما يعرض ذلك عن غلط الحواس وسائر الأصناف التي عددناه قبل، وقد يكون من غلط القوة الفكرية. ويشترك في هذه الصور الروحانية الخاصة مع المعقولات، مثل أن يقترن وجودان في آن فيظن أن أحدهما للآخر.

الفصل الثالث

ولأنّا نريد أن يكون ما نقوله مستعملاً يقتصر على ما يلتئم به ذلك، دون أن نردفه بما تحرك النفس إليه، فلذلك رأينا أن نستعمل في هذا الفصل، مضافاً إلى الأقاويل التي تدل على ما يلتئم به التدبير للمتوحد من الأقاويل البلاغية، الصنف الذي يعرف بالأقاويل الإنفعالية، التي إذا تصورت المعاني التي منها يلتئم التدبير لم تتصور ساذجة فقط، بل تصورت بخيال يحض النفس البهيمية لتشوق كمال ذلك، فتذعن له وتتحرك عما يقتضيه القول. وذلك كما يعرض في جميع الصنائع، كالكتابة، فإن القول الذي يشتمل عليها تتقوم به الكتابة في النفس، وأما انفاذ أفعال الكتابة واعتماد انفاذ أفعالها، فالمحرك إليها أشياء أخر تخص النفس البهيمية.

فنقول: كل جسم كائن فاسد، فلصورته ثلاث مراتب في الوجود، أولها الروحانية العامة، وهي الصورة العقلية، وهي النوع، والثانية الصورة الروحانية الخاصة، والثالثة الصورة الجسمانية. فأما الروحانية الخاصة فلها ثلاث مراتب، أولها معناها الموجود في القوة الذاكرة، والثانية الرسم الموجود في القوة المتخيلة، والثالثة الصنم الحاصل في الحس المشترك. والصورة منها خاصة ومنها عامة. والعامة هي المعقولات الكلية، والخاصة منها روحانية ومنها جسمانية. وكل انسان على ما تقدم، فله أجناس من القوى، أولها القوة الفكرية، والثانية القوى الروحانية الثلاث، والثالثة القوة الحساسة، والرابعة القوة المولدة، والخامسة القوة الغاذية وما يعدّ معها، والسادسة القوة الأسطقسية. فأما ما قاله عن السادسة والخامسة فلا نسبة له إلى الحيوان أصلاً، ولذلك يسميها قوم الطبيعة أو يسمون الخامسة

طبيعة. فأما أفعال القوة السادسة فهي بالاضطرار صرفاً، فلا شركة بينها وبين أفعال الاختيار. وأما أفعال القوة الخامسة فهي أيضاً لا باختيار أصلاً ولا باضطرار صرفاً. وتنفصل من الاضطرارية بأن المحرك في الجسم، وإنما يحتاج إلى المتحرك، وهي المادة، التي هي الغذاء. وبالجملة فإن المتحرك مثل اندمال الجرح وما شاكله.

وأما الرابعة فهي أيضاً مثل أفعال القوة الخامسة، غير أنها أقرب إلى الاختيار. وذلك أن الغذاء ضروري في قوام الجسد، وأما القاء المني في انثى تولده فليس بضروري ولا تقود إليه الشهوة ضرورة. وذلك بيّن بنفسه. فالاختيار إذا أدى إليها، وهو إلقاء البذر في انثى تولده، فهذا فعل اختياري. وسنقول في الأفعال وكيف هي بعد هذا. ولذلك قد يعدّها قوم في الأفعال الاختيارية، وقوم في الأفعال التي لا اختيار فيها.

وأما الثالثة فأفعالها أيضاً شبيهة بهذه، وهي لنا أيضاً باضطرار، إذ كانت انفعالات. إلاّ أن منها ما هو أدخل في باب الاختيار، كالبصر، ومنها ما هو أقرب إلى الاضطرار، وهو اللمس. إلاّ أنها كلها قد تمكننا إذا شئنا أن لا ننفعل منها كالهرب من الحر والتدثر من البرد وأمثالها.

وأما القوة الثانية فلها أفعال وانفعال. فأما الانفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحس. وأما الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية، إذا كانت انسانية. وأما إذا كانت بهيمية فهي باضطرار، كما قلناه في الأقاويل التي قلناها في شرح السابعة من السماع.

وأما القوة الأولى فإن التصديق والتصور فيها باضطرار، ولو كانا باختيار لما صدقنا بما يسؤنا وما احتاج المتنبي أن يقول:

فزعت منه بآمالي إلى الكذب.

والأفعال الكائنة عنه باختيار صرفاً وكل قوة من القوى الأربع أو مجموعها، للناطقة فيه مدخل وللاختيار فيه مدخل. ولما كانت الأفعال الانسانية هي الاختيارية، كان كل فعل من أفعال هذه القوى يمكن أن يكون للناطقة فيه مدخل. والنظام والترتيب في أفعال الانسان إنما هو من أجل الناطقة، وهما للناطقة من أجل الغاية التي جرت العادة أن يقال لها العاقبة.

الفصل الرابع

الأفعال الإنسانية منها ما يكون كل جزء منها باختيار، ولذلك يمكن للانسان أن يقف حيث يشاء من ذلك الفعل، كالحياكة والسكافة وما شاكل هذه الصنائع. ومنها ما الاختيار أكثر أجزائها، غير أن الغاية فيها لشيء آخر، وما يشاركه فيه قوة ليست ناطقة كالملاحة والفلاحة. ومنها ما يوجد للانسان بدؤها، فإذا فعل ما له أن يفعل تولى الفعل محرك آخر إلى تمام الفعل، كالايلاد، فإنه إذا ألقى الانسان المنيّ في الرحم لم يكن عن اختياره كون الجنين

ولا من أمره شيء. فأما الصنف الأول فيختص باسم الجنس، فلذلك يقال لها صنائع ومهن. وأما الصنف الثاني الذي تحته الفلاحة والملاحة، فيقال لها القوى، وقد لخصت هذه في العلم المدني. وأما الصنف الثالث من الأفعال فهو مؤلف من فعلين، ينفصل أحدهما عن الآخر. والفعل الذي هو كالمبدأ فهو باختيار، والثاني فليس للاختيار فيه حظ ولذلك يدخل فيها للاختيار ما منه اختياري، والثاني فإنما تنظر فيه صنائع أخرى.

الفصل الخامس

الصور الروحانية منها ما له حال ومنها ما لا حال له. فالذي لا حال له في النفس فهي الصور الروحانية، أما إذا حصلت مجردة أو كانت من الأنواع الموجودة كثيراً كالانسان، فإنه إذا رأى انساناً وحصلت روحانيته في النفس لم يكن لتلك الروحانية المرئية، ولا أثرت في النفس أثراً، فإن خطرت على البال وذكرت، فبالعرض. وذلك أن يلقي انساناً على المجرى الطبيعي في خلقته وعلى المجرى المعتاد في زيه. فتلك الصور الروحانية الحاصلة عنه لا تخطر بالبال إلاّ بالعرض. وذلك عندما يخطر بالبال الطريق فيخطر جزء الجملة، فذلك بالعرض. وأما أن يرى الإنسان صورة شخص من نوع لم يعهده، مثل أن يرى أهل البلاد الشمالية الفيل، فتلك الرؤية لتلك الروحانية إنما هي للنوع لا للروحانية، وعند ذلك تكون عند الانسان عوض النوع. ومن هذه صنف آخر، وهو أن يرى انسان لصاً، فيحدث في النفس مخافة، وهذا يحدث في النفس أثراً، لكنه تأثر عام كذلك كل لص، فتكون هذه أيضاً تتنزل بدلاً من النوع، وهذه لا تؤثر عنها الأخبار ولا فائدة منها إلاّ بالعرض، كما قلناه. ومنها ما له حال. وهذه أصناف: منها ما حاله طبيعية مثل الولد والوالد، وبالجملة فذو الرحم، فإنه عند ذوي رحمه ذو صورة روحانية ويقع عنه حديث. ومنها ما حاله أيضاً حال طبيعية، أما حال نقص وأما حال كمال. فأما حال النقص كالتشويهات والأمراض، فلنسمّ ما له حال نقص ما لا حال له، كما يقال للرديء الصوت أنه لا صوت له. وأما حال الكمال، كما في الأحوال الجسمانية والنفسانية، وذلك مثل حسن الصورة واعتدال الأعضاء، والنفسانية كالفضائل كلها. وبالجملة فهي إما فضائل جسمانية أو فضائل نفسانية أو فضائل فكرية أو نقائض هذه. إذ كان للإنسان بالطبع ولم يكن بالاكتساب.

ومنها صنف آخر، وهي الأمور المكتسبة، وهذه أصناف: اما صنائع واما قوى واما أخلاق واما قوى فكرية واما أفعالها. ومنها صنف آخر مثل النسب، وتنقسم إلى جيدة وخبيثة. ولكل واحد من هذه جدوى أو ضرر لذي الصورة. وسنفصل ذلك كله إذا وصلنا إلى القول فيه.

وأيضاً فإن الصورة الروحانية لها في موضوعاتها مراتب، هي بها أكثر روحانية وأقل روحانية. والصور التي في الحس المشترك هي أقل المراتب الروحانية. وهي أقرب الروحانية إلى الجسمانية. ولذلك يعبر عنها بالصنم، فيقال بأن الحس المشترك فيه صنم المحسوس.

ثم الصورة التي في الخيالية، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية فلهذه ينسب وجود الفضائل النفسانية. ثم التي في القوة الذاكرة وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة.

وكل واحد من هذه فهو للانسان محبوب بالطبع. وقلّ ما يوجد انسان انسان خلواً من إيثار وأحدة من هذه الروحانية. وأفعال الانسان كلها، إذا كان جزء مدينة، فغايته المدينة. وذلك إنما يكون في المدينة الفاضلة فقط. وأما في سائر المدن الأربع وما ركّب منها فإن كل واحد من أهل هذه المدن تقصيه كل واحد من هذه غاية، ويؤثر ملذاتها. فإذن التوطئات في المدينة الفاضلة غايات في غيرها.

والأفعال الانسانية، أما أن يكون بها وجود الصورة الجسمانية فقط، وذلك مثل الأكل والشرب والدثار والمسكن. فما كان من هذه ضرورياً فهو مشترك، وما كان أزيد من الضروري، مثل التأنق في أصناف المطاعم والروائح. وبالجملة فما كان المطلوب منه الالتذاذ فقط هو جسماني محض. وفي هذه يدخل السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ. ومن جعل هذه وكده فهو جسماني محض. وهذا الصنف قليل في الناس. ومثل هذا ليس لصور من الروحانية عنده قدر ولا يشعر بها، وذلك لإفراط جسمانيته. وهذا الصنف إنما يوجد أكثر ذلك في أعقاب ذوي الاحساب. وعلى أمثال هؤلاء ينقطع ثبوت شرف الإنسان. ولذلك إنما ينتقل الهول عن أجناس الأمم على أيدي هؤلاء. والسبب في ذلك يقدر الانسان أن يأتي به إذا تأمله من قبَل نفسه وليس هذا الوضع لإثباته.

وجميع الآراء المكتوبة والراقية مطبقة على ذمّ أمثال هؤلاء من الناس. وفي أمثالهم يقول الشاعر:

شبت يا هذا وما تترك أخلاق الغلام.

وهؤلاء هم الذين أخلدوا إلى الأرض. وفيهم قوله عزّ اسمه: ﴿الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها، ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه﴾[1].

ومن شأن هؤلاء أن لا يبالوا بما يفوتهم من الأفعال التي للصور الروحانية أصلاً. ومتى عرضت عليه لم يعرّج عليها ولا اشتاق إليها، فسواء عذله وتركه. ومثله كمثل الكلب، أن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث. وهؤلاء كما قلنا قليل، لكنهم موجودون، بل إنما يوجد كثير من عليه هذه الطبيعة، وهؤلاء يختلفون بالأقل والأكثر.

وأما أن تكون الأفعال نحو الصور الروحانية وهذه أصناف. الأول منها ما هو نحو الصور الروحانية التي في الحس المشترك. وهذه الطائفة كثيراً ما تصحب الأولى، لكنها بهذه

(١) سورة الأعراف رقم ٧ الآية ١٧٤ ـ ١٧٥

هي أشرف وبتلك هي أخس. وهذه الأفعال هي إما مكتسبة وإما طبيعية. أما المكتسبة فهي أحوال في تلك وآثرها كلها الملابس. فإن الدثار للأولى وألوان الدثار لهذه، لأنها تبقي الصور الروحانية في الحس المشترك، كما أدركها مقترنة في اللباس والأمور المدركة معه في آن واحد، سواء كانت فيه أو خارجة عنه. وفي هذه تدخل أحوال المساكن، وهناك وضع المآكل والمشرب وآلاتها. وكثير من الناس تزدوج فيه هاتان، وذم هؤلاء أقل. وقد يوجد آراء غير مكتوبة تحمد هذه وتراها نبلاً، وهذه يجل قدرها في بعض السير وفي بعضها يخس. وقليل ما توجد له هاتان مفردتين، لكنه أكثر من الأول. وإنما عدت هذه نبلاً لموقع الصورة الروحانية منها. وعلى أمثال هؤلاء خاصة تنقرض الدول في الأكثر.

وأما شرف الأحساب فلا تنقرض على هؤلاء، لأن من له هذه الطبيعة قد يرى ذلك بعض الناس شرفاً لعفته، لا سيما متى كان الأغلب عليه الأفعال التي للصورة الروحانية، فإنها قد تغلب في بعض الناس حتى يستبطنوا جزء الدثار الخسيس مما يلي أجسامهم ويبرزون للناس جزء الدثار الأحسن، حتى أن بعضهم يتأنق في ذلك. وذلك موجود كثيراً في هذا الزمن الذي كتبنا فيه هذا القول، وكان في هذه البلاد في سيرة ملوك الطوائف أكثر. وهؤلاء يعرفون بالمتجملين، وتلقب هذه السيرة بالتجمل. فلذلك يقال إن التجمل يذهب بالمال، ويتوسلون به في حوائجهم عند أكابرهم ويهرجون ويمرجون بها.

وأما الأولى فإنها مذمة ومندمة. وأكثر الناس في هذه السيرة يهواها في سره ويهرب عنها ويذمها في جهره. والثاني منها التي نحو الصورة الروحانية التي في التخيل. وهذه أصناف: منها ما يقصد بها نوع ما من الانفعال، كلباس السلاح في غير الحرب وكالعبوس وسائر الهيآت النفسانية. وفي هذا يدخل ما يصنعه الملوك عندما يدخل إليهم العامة والغرباء عنهم كالرسل، من اتخاذ الآلات التي يهول منظرها، وكلباسهم السلاح في مجالسهم إلى سائر ما تجده مكتوباً في التواريخ عن ملوك الأمم. ومنها ما يقصد به الالتذاذ، كالشتم والتودّد والبر، والهزل داخل في هذا الصنف وكثير من الملابس والمساكن والهيآت التي يعجب منه. وفي هذا الصنف يعد حسن الحديث وحفظ الأخبار والأمثال والأشعار. ومنها ما يقصد به الكمال فقط، وان عرض فيه بعض هذه فبالعرض، وهي الفضائل الفكرية وهي العلوم، والعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة. وما جانس هذه كصواب المشورة وجودة الاستنباط وبعض الصنائع داخلة في هذه، وسنلخصها بعد هذا، والفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والرفق والتودّد والأمانة، والفضائل المظنونة كاليسار وإفراط الغيرة والأنفة. ويدخل في هذه سائر ما ذكرناه في الصنف الأول. وهذه قد يقصد منها أن تولد في النفس خشوعاً، فتعقبه الكرامة وسائر الخيرات الخارجية. وقد لا يقصد منها شيء أصلاً، سوى أن الإنسان يهوى أن يفعل هذه الأفعال فيحصل عنها كمال صورته الروحانية. وأما أن يقصد منها ما عدا الصورة الروحانية، فإنما يفعل هذه الأفعال حين يعلم بها أو يظن أنه يعلم ذلك. وما كان العلم بها أكثر كان فعله لها أقوى وأتم، وحيث لا يظن

أنه يعلم فإنه لا يفعلها. فإن عمل شيئاً منها فبعسر أو غفلة. وما كان من هذه صادقاً فلا اسم له، وما كان من هذه بالعرض أو كاذباً يسمى الرياء، وبالجملة فإنما يقصد منه صاحبه الانفعال. ومن يفعل هذه لأجل الانفعال فعمله شوقي أن طلب منه الكرامة أو غيرها، أو يجري مجرى الشوقي أن طلب منه الخشوع دون أن يظن به الكمال. وأما الأول فلا اسم له لكن يعرف باسم الجنس، وهو العمل الفاضل وعلى طرق الفضيلة. وهؤلاء هم الذين أجرهم على الله. وفي هذه الأصناف جاء الحديث الصحيح: «من كانت هجرته إلى الله فهجرته إلى الله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته لما هاجر إليه». وبالجملة فالأجر على ما جاء في الحديث الصحيح: «الأعمال بالنيات، ولكل امرىء ما نوى».

ومنها الأفعال التي ننال منها كمال الصورة التي في الذكر، وهذه مؤثرة لذاتها عند أكثر الناس، حتى أن أكثرهم يظن أنها السعادة، لا سيما متى ازدوجت مع تلك وكانت صادقة. والعرب ترى في الذكر خاصة ما لا تراه كثير من الأمم ولذلك قال الشاعر [حاتم الطائي]:

أما ويُّ أن المال غادٍ ورائح
ويبقى من المال الأحاديث والذكر

ويرون أن الذكر بقاء المذكور، ولذلك يقول الشاعر:

ذكر الفتى عمره الثاني.

ولذلك قالت بنت هرم بن سنان لبنت زهير الشاعر: «أعطيناكم ما يبلى وأعطيتمونا ما يبقى». والأخبار والأشعار في ذلك كثيرة ذائعة.

وهذه الأفعال هي في بعض السير أخفي وفي بعضها أكثر. وهي تنال أكثر ذلك وأتم بالأفعال التي عدّدت في القوى الخيالية. وأما التي في الحس المشترك، فإما أن لا ينال بها أو ينال قليلاً نزراً جداً. وأما جميع الأفعال الجسمانية فكلها تنال بها الذمة، ولكن ليس تنال بجميع تلك الأفعال بذاتها، إذ تلك الأفعال تنال بها الصورة التي في القوة الخيالية. وإنما ينال ما في الذاكرة بأن يقترن إليها شيء آخر. وذلك اما أن تكون سير الأمة حفظ الأقاويل الموروثة، فيصف الشاعر ذلك ويتداوله الناس وذلك مثل ما فعل المجّان بالأعشى الشاعر، واما أن يكون الفاعل غريباً معجباً فيتداوله الناس لإعجابه، وبالجملة بأن يقرن به انفعال عند ذكره، فيستظرف الناس من ذلك الخبر به فتتوارثه الأعقاب. ومثله ما يكون باتقان أفعال المتقن كصانع، وكباب إيوان المدائن وأصنام الخالديات، ففي هذا الصنف تدخل أكثر التواليف والأشعار والخطب. وأما ما يقصد به الشاعر فلا مدخل له في العمل الفاضل، وإنما هو شوقي أو يجري مجرى الشوقي.

وأما الأمر الغريب والمعجب نوعه أو قدره أو مأتاه، فقد يصنعه الأفاضل لا لينالوا به

الذكر بل لأجل كمال العمل. ولما كان شائعاً عند كبار الأنفس وعند المستأهلين لتدبير المدن وكان كثيراً صار لهؤلاء في التدبير. لذلك جاء فيه الوعيد مثل ما جاء في أفعال النقائص، كالرياء، وكالأفعال الجسمانية. فكذلك ما جاء في الحديث لمن قصد وفي التهور: «من قصد السمعة أمر الله تلك السمعة التي قصدها أن تصير حية من نار». والأحاديث التي حدثت عنه: «فيخلق عقارب فلتدغ كل واحداتها صاحبه ثم تتقيأ سمومها فتمزج باللعنة ويسقاها قاصد السمعة». وكما يوجد فعل في هذه القوة يختص بفاضل الذكر كذلك يوجد أيضاً انفعال يختص به الفاضل في ذلك، فتبقى صورته الروحانية التي في الذكر مدة أطول من تلك، ويكون ذكره فيها أكثر. وهذا ليس بفعل انساني ولا يعتمد فيه صاحبه أكثر من الصدق. وذلك يكون في غير ذي الذكر، وإنما يكون ذلك كما بينه أرسطو في الثاني من «الحس» باجتماع القوى الثلاث، فيظهر لصاحبه الصدق. ولا يمكن أن تجتمع كلها فيكذب. واجتماعها ليس محدوداً ولا يكاد الإنسان يشعر بها، ولذلك الحق كثير على الإنسان ترداده طويل بقاؤه. والذكر الكاذب بذلك تعينه سريع امحاؤه قليل على الألسن ترداده. وأما كيف ذلك فسنقول فيه بعد هذا.

وأما الأفعال التي تحصل للروحانية العامة، وهي أكمل هذه الروحانية على الإطلاق، وكأنها التخوم بين هذه الممتزجة بالجسمية، ان قيل لهذا الصنف امتزاج، وبين الروحانية المطلقة، وهي كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك، فإنّا نرجىء القول فيها في آخر الكتاب.

الفصل السادس

من الناس من تغلب عليه الجسمانية فقط، وهؤلاء هم أخس الناس، ومنهم من تغلب عليه الروحانية اللطيفة جداً، ومنهم من يوجد فيه كل واحدة من هذه. وهذه تختلف بالأكثر والأقل. والصنفان الأولان قليلا الوجود، إلّا أن الجسماني أكثر. وأما الظرف الآخرة، وهو الروحاني الأكمل فأقل وجوداً. وفي هذا الصنف يعد أويس القرني وابراهيم بن أدهم. فأما هرمس فإنه الطرف الأقصى من هذا الصنف على ما يقوله أرسطو في كتاب «نيقوما خيا». وهذا الصنف يختلف بالأقل والأكثر وذلك بأن يقترن به سائر تلك ويكون عمله بأحدها أو ببعضها، فلذلك يوجد في هذا الصنف طرفان متقابلان لا يطلق على أحدهما الخسة، بل تقال بتقييد. ويطلق على الآخر الشرف، فيقال منفرداً دون تقييد. فأما الأخس فهو أن يفعل الفعل الذي نحو الصورة الروحانية، غير أنه لا يفعل ذلك إلّا عندما لا يقطع به عن الأفعال الجسمانية تصغير، فيفعل ذلك. فهو خسيس بهذا الإيثار، شريف بما يحصّل بصورته الروحانية. والمقابل له هو الذي لا يفعل من الأفعال الجسمانية إلّا ما لا يقطع به عن الأفعال الروحانية، فإن قطع فيكون الفعل الروحاني قليلاً جداً والفعل الجسماني عظيماً جداً. وهذا الطبع مما يمدح به، ولذلك قال الشاعر:

أبوا أن يفرّوا والقنا في نحورهم.

ثم قال:

ولو أنهم فرّوا لعاشوا أعزّةً [أبيات لأم الصريح الكندية].

وهذا الصنف شأنه الازدراء بالأفعال الجسمانية وشأنه الحمل على جسمه بالصبر على العري والجوع وتكلف الأعمال الشاقة في ذلك الفعل الذي شأنه أن تحمل عنه صورته الروحانية. وقد شوهد من هذا الصنف جماعة.

والتعليم والتعليم والمثابرة على العلوم داخلة في هذا الصنف. والصوفية، اما في الحقيقة، فداخلة في هذا الصنف، واما بحسب مقصودهم الذي يعهدونه، فداخلة في الروحانية العامة التي هي كمال الناطقة. وسنقول في ذلك إذا انتهينا إليه إن شاء الله.

الفصل السابع

قد تقدمنا فلخصنا قبل أن جميع الأفعال الروحانية هي اما شوقية أو تجري مجرى الشوقي. وذلك أن يطلب بها الغاية التي شأنها أن تقترن بغايتها الذاتية وتلزمها. فهي غاية بالعرض، وهذه شوقية أو تجري مجرى الشوقية، كمن يطلب بكمال الصورة الروحانية المتخيلة أو التي في الذاكرة، الكرامة والسمعة، اما ليكبر بذلك أو لينال بها جزءاً من الخيرات الخارجة. ومنهم من يفعل ذلك الفعل لا لشيء سوى أنه خير وجميل. فلذلك يفعله حيث يعلم وحيث لا يعلم، بل الأحرى به أن يفعل أكثر ذلك حيث لا يعلم. ويختص هذا الصنف بالتألم ان ذكر له فعله ذلك أو مدح به. وهذا الصنف لا يكون منّاناً ولا فخوراً، بل ان اضطر إلى ذكره فلا على جهة الفخر. فلذلك قال ﷺ: «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر». وإنما كان إخبار نفسه بالصفة الموجودة له الذي لا يعتقد فيمن يصف نفسه بالصفة الموجودة له، واخباره بذلك كإخبار بسائر صفاته الموجودة له الذي لا يعتقد فيمن يصف نفسه بذلك أنه يفخر، كما يقول الإنسان: أنا اليوم صحيح، وما جانس ذلك.

وأما الشوقي فهو منّان في الأكثر، ويجب أن تذكر له أفعاله الجميلة. فالشوقي غايته الأمر الخارج، فإن لم ينله ذهب عمله باطلاً. وأما الفاضل فتحصل له غاية لم يعتمدها. وأكثر الناس لا يعلمونها، فضلاً عن أن يعتمدوها، فلا يعلم ذلك إلّا حكماء الطبائعيين والحكماء بحكمة الأخلاق فقط. ويحصل له ما أراده أولئك واعتمدوا فيه على أنه ربح زائد على الغاية الذاتية، إلى سائر ما عدّد قبل هذا. وهذه كلها مواهب إلهية. وعملهم ذلك كالاغتذاء بالموافق الذي يغتذي به الأصحاء، وإن لم يعلم ذلك الصحيح أن ذلك يوافقه، فتحصل له الصحة وهو لم يعتمدها، إلى سائر ما يحصل له من الأرباح. وكما أن الصحة إنما تحصّل للفاضل الشهوة، اعتمدها أو لم يعتمدها، كذلك هذه الروحانية المحضة الشريفة انما تحصّل للفاضل الخلق، سواء اعتمدها أو لم يعتمدها. وكما أن الشهوة انما تكون فاضلة إذ

أرادت الأفعال التي تفيد بالذات الصحة، كذلك الخلق الفاضل إنما يصير به روحانياً بأن يكون عنه الفعل الذي يحصل له عنه بالذات هذه الروحانية. وكلاهما موهبة إلهية يخصّ الله تعالى بها من يشاء من خلقه. وليس للإنسان في ذلك حظ، فإن المال قد يرزقه الله للإنسان على يدي إنسان آخر، فيكون لذلك الإنسان في ذلك الفعل نصيب. فلذلك يوصف الإنسان بأنه منعم بالمال، وكذلك سائر المواهب التي ليست إلهية.

فأما المواهب الإلهية فهي ما لا يمكن أن يكون الانسان سبباً لها، وهذه منها. وهي وإن لم تكن أجلّها فليست بأخسها، بل هي متاخمة للجليلة. وسنقول في ترتيب هذه المواهب في الشرف والخسّة في القول في الناطقة.

الفصل الثامن

وأما الطبيعية فمنها ما بالعرض وتجري مجرى الضروري، الذي لا اختيار لذي الروحانية فيه، مثل شرف الآباء، ومنها ما بالذات، فمنها المشتركة ومنها الانسانية. وأما المشتركة كحبّ الآباء للأولاد فإنهم يحبّون صور الأولاد الروحانية. فإن الأم والأب، سواء كان حيواناً غير ناطق أو إنساناً، إذا غاب عنه ابنه غيبة لا تدرك بها الصورة التي عنده اطرّحه. فإن تشابه عليه غيره حتى يدرك منه تلك الصورة أحبّه، ولو أحبّ الجسمانية ما أمكن أن يحبّ غير ابنه. وذلك بيّن في الإبل وعطفها على البوّ الذي تتخذه العرب لتدرّ عليه. وهذه الصورة بها تمام أولاد الحيوان الكامل وما يجري مجراه، كالمرضعات من الأولاد وكالبيض عند التحضين. فهذه الأحوال التي للصور الروحانية هي للأولاد ما داموا لم يقدروا على الغذاء. وأما إذا قدروا على الغذاء فما بعد ذلك هي انسانية فقط، اللهم إلاّ ما يحكيه قوم عن الفرس أنه لا ينكح أمه. وأما سائر ما للقرابة فكلها انساني وأكثرها بالوضع والشريعة. وقد قيل في هذه الأحوال المقدار الكافي في الخامسة من «سياسة أفلاطون».

الفصل التاسع

فأما الأحوال التي توجد للصور الروحانية الخاصة من حيث لها النسب العامة، فإنّا نقول فيها إذا قلنا في الأفعال الانسانية. والروحانية الخاصة من حيث لها النسب العامة، هي إما احساسات وإما خيالات. ولهذه الصور يتحرّك الحيوان حركاته الخاصة. وقد تبيّن كيف ذلك في مواضع شتى. ولذلك كل متحرّك من تلقائه حسّاس وكل حساس متحرّك من تلقائه. فأما الأجرام المستديرة فليست متحركة من تلقائها إلاّ على طريق التشبيه، إذ ليس لها أن تقف. فإن كل متحرّك من تلقائه يسكن من تلقائه، وإنما تشترك تلك الأجسام والحيوان في أنها مؤلفة من المحرّك والمتحرّك وتفترق بغير ذلك.

وقصدنا فيما نحن سبيله الأمور التي تنسب إلى الإنسان. والإنسان له أحوال تشتمل عليها يوجد له بحسبها أفعال قوى ما وأحوال آخر توجدها أفعال قوى أخر. وتتجدد هذه

الأحوال باجرام العمر. فالأول من تلك يوجد له في سن الطفولة، وذلك من وضعه إلى أن يتحرّك بجملة جسده إلى ما يشتهيه. فإنه ما دام كذلك فإنما يفعل عن النفس الغاذية. وأما ما يوجد له من الحركة والتغيّر، فليس محصوراً ولا القول فيه في هذا النحو الذي نقصد ونرى.

وأما حاله من وقت ما يتحرك إلى ما يشتهيه إلى وقت توجد له فيه الروّية، فلا اسم له يخصّه في لسان العرب متعاطى، اللهم إلاّ أن يكون ذلك عند أهل العلم بغريب اللسان، فلننقل إليه اسم أقرب الأسنان إليه، وهو اليفعة. وبيّن أنه في هذا الوقت من العمر حيوان فقط وإنه إنما ينفعل عن النفس البهيمية فقط. وأما من لدن تنشأ لديه الروّية فعند ذلك هو انسان بالاطلاق ومكتف بنفسه، ليس به ضرورة إلى من يكفله. وأما في السنين المتقدمة، فإن السن الأولى فالصور الروحانية موجودة فيها بهذه الحال بالطبع لكل من يكتفل ابنه، وأما السن الثانية فقد يوجد لبعضها أيضاً بعض في هذا الزمان، كالدجاج والنعج. فأما تمام المدة فللإنسان خاصة، إذ سنّ الحيوان غير الناطق لا تنقسم بالروّية، بل إنما تنقسم بأحوال أخر. وقد قيل كيف يكون ذلك في كتاب «أخبار الحيوان». وذلك في المقالات العشر من كتاب «الحيوان». فأما السنّ الثالثة فهي بالوضع، ولذلك لم تلزم بعض الشرائع كفالة الأولاد فيها. والحال الموجودة منها لصور الأولاد الروحانية فحال أخرى ومحبّة أحرى بها أن تكون بالوضع، وللطبع الانساني فيها مدخل ما. وهذه تختلف بحسب السير، كسيرة الجماعية، فإن الأولاد فيها أحب منهم في سائر السير على التعاون على حفظ المنازل. وذلك بيّن في العرب والبربر. وفي هذه السير يقع العقوق فيوجد كثيراً.

وأما في باقي الاسنان، فسن الكهولة وسن الشيخ وسن الهرم، فإن الصور الروحانية تختلف فيها كلها. وتلخيص ذلك سهل لمن تفرّغ في النظر فيه، ولذلك متى كان ذو سن ما لا يفعل أفعال القوى المنسوبة لتلك السن، فإنما هو في السن الأولى لم ينفصل عنها. فإنه إن نقصته القوى فذلك نقص في الطبع، مثل المعتوهين. وأما أن توجد له القوى فلا يفعل عنها فذلك أيضاً معتوه، ولكن دون ذلك الأول. وأما أن يفعل عنها غرابة بقصد الأمور التي كان يقصدها في السن الأولى ويستخدم القوى المستجدة في تحويل أفعال تلك القوى، فهو بهيمي لا فرق بينه وبين البهيمة. غير أنه يفعل فعل تلك البهيمة أكثر وأجود بالروية. وبيّن أن كل حال في سن ما في توطئة لما بعدها وخادم لها. فإذا فعل فقد صيّر التوطئة غاية، والغاية كالتوطئة، والرئيس مرؤوساً والمرؤوس رئيساً. ولذلك يقول أرسطو في المقالة الأولى من «نيقوماخيا»: «فإن النقص ليس من قبل السن أو بها، بل من قبل العادة والخلق». ولذلك يستقبح على الشيخ التصابي لتباعد ما بين السنّين، إذ بينهما سنّ الكهل. ولذلك يستحسن من المحتلمين اللعب بالسلاح لأنه بحال الجد، ويستحسن من الشباب المرح والهزل، لأنه أول أفعال الرويّة، إذ ذلك متوسط بين اللعب والجد، ومن الكهول البرّ والتودّد، إذ ذاك هو الحدّ الذي في المرح والهزل. ويستحسن من الشيخ جودة الرأي وجودة المشورة والحكمة

والعقل، وبالجملة فالفضائل النطقية. فلذلك لا يكاد يوصف بالذكاء والذَهَن، فإنهما انما يحتاجان لتحصيل الأمور النطقية، والشيخ إذا كان على الحال الطبيعي فقد حصّل ذلك، بل ذلك للشاب. وكذلك جودة الفكر للكهولة وحسن الرويّة، فإن الشيخ يجب أن يكون عنده بالفعل الغايات مفروغاً منها.

وأما سن الهرم في الأولين فهو منها بحال نظيرة للسنّين المتقدمين، لأنه في الأولين ليس انساناً بالاطلاق، بل انساناً ينشأ، وفي هذه السنّ انسان يبلى. ولذلك يجب أن توجد له الحكمة فقط، وهذا هو اللائق به. ولذلك يجعل سقراط صاحب هذا السنّ إذا كان حكيماً في جزائر السعداء. وأما الذي يعني بهذه الجزائر، فيلخصه في صناعة تدبير المدن. وكذلك متى وجد بعض هذه الأحوال في السنّ المتقدمة قبلها، لا سيما متى كان في السنّ البعيدة منها، مثل أن يوجد الوقار والبرّ والتودد، وأبعد من ذلك المشورة في الصبيّ، فإن ذلك اما عن نقص في الطبع، مثل ما قد شوهد ذلك. فمتى تطاول السن به نقص وخمد أسرع من خمود نار ايرقليطس. وأما عن مثل ما يوجد في هذا الوقت من أولاد المترفين وأولاد ذوي الأحساب فبيّن أنهم يظهرون ذلك من غير أن يكونوا أهلاً له. وهذا إذا اتفق أن يكون مما تظن به الفضيلة ويتقبّل في المدينة، كان أعظم أسباب الفساد فيها قوة، أيّ مدينة كانت من المدن الأربع، فإن الامامية لا يمكن ذلك فيها أصلاً، ولكن قد يكون في مدينة الكرامة ثم في المدينة الجماعية ثم مدينة التغلّب.

الفصل العاشر

أما الغايات التي يتضمنها المتوحد فهي ثلاث:

اما أن تكون لصورته الجسمانية أو لصورته الروحانية الخاصة أو لصورته الروحانية العامة. فإن الغايات التي له وهو جزء مدينة امامية. فقد تلخصت في العلم المدني. وأما التي تنصبها له في مدينة من حيث هو جزء مدينة، فإن من أفعاله فيها ما يليق بالمتوحدّ فيكون احدى هذه. وأما أن يكون في المدينة الفاضلة، فقد تلخص أمر المدينة جملة في العلم المدني. والرويّة والبحث والاستدلال، وبالجملة فالفكرة، تستعمل في نيل كل واحد منها. فإنه إن لم يستعمل الفكرة كان ذلك فعلاً بهيمياً، لا شركة للانسانية فيه من جهة من الجهات، أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقة انسان. فأما من كان غرضه غرضاً بهيمياً، سواء نيل بفكرة انسانية أو لم يُنل، كان جدوى انسانيته وجدوى البهيمية واحداً. ولا فرق بين أن يوجد حينئذٍ خلقته خلقة انسان قد استبطن بهيمة، أو يكون بهيمة مفردة. وبيّن أن ما له هذا بالفعل البهيمي لا يلتئم منه مدينة ولا يكون جزء مدينة أصلاً. فهو إنما يوجد للمتوحد، وغايات المتوحد كما قلناه. فإذن غاية البهيمي إحدى الثلاث، وهذه لا تكون للصور الروحانية العامة، فإن ذلك هو للعقل، وذلك بالنظر، وبيّن انها الاثنتان: وهي الروحانية الخاصة والجسمانية.

فأما الروحانية الخاصة فقد توجد في كثير من الحيوان أفعال تنال بها، مثل الحياء للأسد والعُجب للطاووس والملق للكلب والكرم للديك والمكر للثعلب. إلاّ أن هذه إذا كانت للبهائم كانت طبيعية للنوع، ولم يختص بها شخص من ذلك النوع، بل أن أُدرك لصورة روحانية خاصة بشخص ذلك النوع تعطيه هذه الحال، فشرفه بالنوع. فأما لشخص ما منه، فلا يوجد ذلك إلاّ للانسان خاصة. وهذه الأنواع التي توجد لها هذه الأخلاق الكريمة هي من أشرف الحيوان. وأما ما لم تكن فضائل لأنها تستعملها في كل وقت، سواء كان ذلك ينبغي أو لا، فلذلك ليست فضائل إلاّ باشتراك الاسم. وقد لخص كيف ذلك في غير هذا الموضع.

وأما من غايته الجسمانية فذلك والبهيمة سواء. وهذه الكمالات بالجملة اما كمالات شكلية أو كمالات فكرية. والكمالات الشكلية يمكن في بعضها أن يشارك فيها البهائم. والأحوال التي توجد للصور الروحانية، وهي فضائل شكلية، يمكن أن تشترك فيها البهائم، لكن لا توجد إلاّ لأنواعها، كالنجدة والحياء الموجودين للأسد، ليس لأسد واحد، لكن لكل أسد. بل ان وجد لشخص أسد حي، يوجد لصورته الروحانية الخاصة شيء يخصها من ذلك، كالافراط مثلاً، لكن ذلك لصورته بالعرض. وصور البهائم الروحانية إنما تختص بأحوال هي كمالات إذا أخذت عوضاً من النوع، فإن وجد لشيء منها حال فبالعرض. وما يوجد من هذه الأحوال المشتركة للصورة الروحانية الانسانية، فكلها تخصّها، لا لأنها عوض عن النوع بالعرض.

وأما الكمالات الفكرية فهي أحوال خاصة بالصور الروحانية الانسانية، لا شركة لغيرها فيها. وذلك كصواب الرأي وجودة المشورة وصدق الظن وكثير من المهن والقوى التي الانسان مختص بها، كالخطابة وقود الجيوش والطب وتدبير المنزل وغير ذلك. فأما الحكمة فإنها أكمل أحوال الروحانية الانسانية، إلاّ عند من لا يعلمها، فإنها عند ذلك تجري مجرى هذه، وذلك مثل مرتبة العالم عند الجمهور. وهذا الكمال يوجد للعلم بالعرض وبالقصد الثاني، وأما الذي للحكمة فبالذات وعلى القصد الأول، وليست أحوالاً لشيء، بل هي كمالات بالاطلاق.

وأما الذي يستفاد بالأكل والشرب والدثار والمسكن والمركب، إذا طلبت لذواتها ونصبت غايات، فأحوال الصور الجسمانية. والذي يستفاد من أحوال هذه ومن أفعال الفضائل الشكلية جودة الرأي وصواب المشورة وما جانس ذلك، إذا طلبت لذواتها ونصبت غايات، وأحوال هذه الصور الروحانية، وكذلك الصنائع الظنونية كلها والصنائع البرهانية عند من لا يطلبها للغايات الذاتية لها. وأما هذه الأفعال الفكرية والعلوم فهي كمالات بالاطلاق ولا تقال بتقييد. وهي مختصة بالانسان لا يشترك فيها غير الانسان. وهي إما أن تعطي الوجود الدائم أو تصل به. وأما الصورة الروحانية الخاصة فإنما تفيد الوجود الفكري. فأما الصورة الجسمانية فإنها تفيد الوجود المشار إليه، وهو أقصر

الوجودات. وأليق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني، وأليقها بالدوام فالوجودات العقلية. وأما الروحانية فهي طويلة البقاء بالاضافة إلى العقلية، وبحق كان ذلك، فإنها مركبة من الطرفين: الجسماني والمعقول. فمن المعقول استفادت طول الوجود ودوام البقاء، ومن الجسماني استفادت تناهي البقاء. وكل ما بقاؤه متناه، طوله كقصره في نسبته إلى الأزلية، إذ لا نسبة إليها. فطول البقاء المتناهي كقصره. لكن إذا كان الانسان يحب بالطبع بقاء عام زائد في عمره، فأحرى أن يكون محبوباً عنده أكبر وأعظم زيادة عشرات بل زيادة مئتين بل زيادة ألوف أو أكثر كما نجد ذلك في كثير من ذوي المهن أو نجد المئتين في كثير من العلماء والألف مثل الاسكندر من الملوك وكثير من الحكماء والآلاف في مثل أبقراط وما جانسه.

الفصل الحادي عشر

من الناس، كما قلناه قبل، من يراعي صورته الجسمانية فقط، وهو الخسيس. ومنهم من يعاني صورته الروحانية فقط، وهو الرفيع والشريف. وكما أن أخس الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ولا يلتفت إليها، كذلك أفضل مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها. لكن من لم يحفل بها أصلاً قصر مدّة وجوده. وكما أن ذلك خارج عن الطبع، كذلك هذا وهذا أيضاً لا يوجد، بل إنما يوجد من يتلف صورته الجسمانية في طاعة صورته الروحانية. ولذلك يقول تأبط شراً:

فها حظُّنا إما إسار ومنّة وإما دم والحرّ بالقتل أجدر

فرأى الموت أفضل من تحمّل منّة العنق.

ومن هؤلاء من يقتل نفسه، أما في الحرب فكما يفعل المرواني في حرب عبيد الله بن علي بن العباس وهو القائل:

وذل الحياة وكره الممات وكلّا أراد وخيماً وبيلا
فإن كان لا بدّ من ذا وذا فسيراً إلى الموت سيراً جميلا

وكما فعلته الزباء مع عمرو حين قالت: بيدي لا بيدك يا عمرو، وملكة مصر مع أوغسطس المذكور خبرها في التواريخ. وكأقوام يذكرهم في كبار الأنفس ارسطو طاليس خرموا أنفسهم ومدتهم عندما أيقنوا أن عدوّهم يغلبهم. ويشبه أن يكون هذا كله إفراطاً، إلاّ في بعض المواطن. فإن إتلاف الجسمانية دون الروحانية عن كبر نفس وعظم همة، وذلك مثل ما فعلته فاطمة أم الربيع وسائر بني زياد، عندما لحق بها قيس بن زهير، في ترامیها عن بعيرها الذي كانت راكبة عليه فماتت. وهذه الحال خاصة في بعض الأحوال التي الموت فيها أفضل من الحياة. واختيار الموت على الحياة فعل إنساني صواب. وسنلخص هذه الحال بعد هذا.

ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صنف دون هذا، وهو الأكثر، وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية، غير أنه لا يُتلفها. اما أن صورته الروحانية لا تضطره إلى ذلك، وإن اضطرته إلى ذلك فآثر بقاء صورته الجسمانية. وذلك مثل ما فعله حاتم الطائي عندما ذبح فرسه وقعد جائعاً لم يطعم منه شيئاً ولا طعم منه أهله، وصبيته يتضورون جوعاً. ومثل ما يفعله اللصوص، لكن أولئك إنما مقصدهم السياسة لإقامة الجسم، فهم يبذلون أجسامهم لأجسامهم ويؤثرون حالاً جسمانية على حال أخرى جسمانية. وهذا الصنف لا موضع للتوقّف عن الاعتراف بأن هذا الفعل شرف ورفعة، كفعل الطائي وما جانسه. وإن هذه الطبيعة كريمة سنية روحانية، وانها أسنى المراتب دون مرتبة الحكمة فقط، وان الطبع الفلسفي يجب ضرورة أن يكون من أوصافه هذا، فإنه إن لم يكن هذا فيه كان جسمانياً وكان فيلسوفاً بهرجاً. فهذا الطبع الفلسفي إذا كان مزمعاً أن يكون على كماله الأخير فهو يفعل هذا الفعل. ولذلك كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى. وإذن فلا جسماني واحد سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف. إلاّ أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلٰهي فاضل. فذو الحكمة ضرورة فاضل إلٰهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحواله الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها. وإذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر في «ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «النفس» وكتاب «الحس والمحسوس»، كان عند ذلك واحداً من تلك العقول وصدق عليه أنه إلٰهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسيّة الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاق به وصف إلٰهي بسيط.

وهذه كلها قد تكون للمتوحد دون المدينة الكاملة. ولا يكون بالرتبتين الأوليين جزء هذه المرتبة ولا غايتها ولا فاعلها ولا حافظها. وهذه الثالثة قد لا يكون بها جزء هذه المدينة، بل يكون غايتها المقصودة، إذ لا يمكن أن يكون حافظها ولا فاعلها، وهو متوحّد. فقد تبيّن بهذا القول مرتبة الروحانية من الجسمانية وأنها أشرف، وسنبيّن فيما بعد مراتب أصناف الروحانية، بعضها عند بعض. ولنقل الآن في الروحانية من حيث لها النسبة العامة للصور الروحانية.

والعامة إما أن تكون عامة بذاتها كالأنواع والأجناس، وإما عامة بالعرض وكالصور الروحانية الخاصة إذا كانت موجودة لكثير، لا على أنها صفة لما هي فيه، فهي عامة بنسبتها إلى ما هي فيه، كصورة الشمس المحسوسة وكصورة جبل أُحُد المتخيلة عند من أبصره. وهذه من هذه الجهة تعرف بالخيالات. ويقال للقوة المدركة انها متخيلة. فإن القوى التي بها تدرك المدركات ثلاثة أصناف:

١ ـ الصنف الأول: القوة التي بها تدرك الصور الجسمانية (وهو الحس وأجزاؤه) صورَ الأجسام. وهذه الأجسام التي لها مثل هذه القوى هي أعضاء لجسم طبيعي، وهي الحواس الخمس. والإدراكات الحاصلة فيها هي صور روحانية، وهي في أول مراتب الروحانية.

٢ ـ الصنف الثاني: القوة التي تدرك هذه الصور الروحانية التي تسمّى خيالات وهي المرتسمة في الحس المشترك، على ما بيّن في غير هذا الموضع. ويقال للقوة المدركة لها متخيلة. وهذه الإدراكات الحاصلة في القوة المتخيلة، ليس لها قوى مدركة لها على هذه الجهة. فإن هذه الجهة المدرَك فيها محرّك للمدرِك. فإن اللون يحرّك البصر، والصورة الروحانية الحاصلة في البصر تحرّك هذه القوة. وهذه القوى تغلّط أشكال ألفاظها، فإن شكل لفظ المدرِك شكل اللفظ الذي يدل على المحرّك، والمدرَك شكله في لسان العرب شكل يدل على المنفعل، والأمر بالعكس. ولذلك كانت هذه كلها أشخاصاً ولم تكن كلّيات. وليس في الحيوان قوة أخرى تحرّكها الصورة الحاصلة في الحسّ المشترك، فإن قوة التحريك تنقطع عندها، ولا لها أيضاً إن وجدت جدوى، فإنها لو وجدت لكانت باطلاً. فإن الصور التي تحصل في الحواس، بها نطلب ما كان موافقاً لنا ونهرب عن الأجسام المفسدة لنا. وبالصور الروحانية الحاصلة في القوة المتخيّلة، وهي الخيالات، (بها) نطلب الأجسام الغائبة عنا، وهي التي لا تحرّكها، ونهرب أيضاً عنها إذا كانت غير نافعة لنا.

والأجسام هي إما حاضرة لنا وإما غائبة عنا، وهي مشتركة للحيوان. أما الأولى فهي مشتركة للجميع، غير أنها قد يظن بها أنها قد توجد مفردة في بعض الحيوان، كالذباب والدود، وقد قلنا كيف ذلك فيما كتبناه في النفس. وأما الثانية فبيّن من أمرها أنها لا يمكن أن تنفرد عن هذه، لأنها إنما توجد بهذه. والثالثة هي للحيوان الذي توجد له حركة محصّلة. فإن التحصيل في الأمور الجسمانية، إنما يكون بهذه. ولا اسم لهذا في لسان العرب. فلندع الحيوان المحصل الكامل، وهو الذي يربّي أولاده. وبالجملة فكل حيوان يحب أو يبغض، فإن هذا الانفعال كاللازم [له]، وهو أدنى منازلها. وقد يوجد لها مقولة أخرى أكمل من هذه وهي أيضاً مشتركة للإنسان والحيوان غير الناطق الذي له صنعة أو ما يجري مجراها، كالنحل والنمل والعنكبوت والانسان. فهذه الحالة إما أن تحصل للحيوان بالطبع، وذلك كالحيوان غير الناطق كالنحل، وما يجري مجرى المهنة، وهي كالرضاع للإنسان، ومنها ما لا يوجد بالطبع. وهذه إما باعتياد، وذلك أيضاً مشترك للإنسان وبعض الحيوان غير الناطق كالزرزور، إن لم يُقل على نحويَ الوجود اعتياد، باشتراك الاسم. ومنها ما يحصل باستنباط، وهذه تخص الإنسان فقط، فلا توجد لغيره. وهذه إما أن تكون بفكرة، كما يعرض ذلك كثيراً، وتخص باسم الاستنباط، ومنها ما يوجد دفعةً، ويسمّى الالهام وما شاكل ذلك من الأسماء.

فظاهر أن هذا النوع من وجود القوة الخيالية ليس يحتاج إلى الحسّ على أنه فاعل لها، بل يحتاج إلى الحسّ في وجود الأجسام القابلة لهذه الصورة الروحانية خلواً من حسّ. وقد

يظن أنها تحتاج إلى صور الحسّ المشترك، لأن هذه الصور إنما تكون أبداً مؤلفة من صور مرّت بالحسّ المشترك، ومن قبل مرّت بالحواس. وتلخيص كيف الأمر في ذلك في غير هذا الموضع، لكن إذا كان ذلك فلا يمكن أن توجد خلواً من الحسّ، لأنها لو كانت خلواً لكانت فضلاً لا يحتاج إليه وكان وجودها باطلاً. فإن وجودها إنما هو لتحصل في أجسام، ولا يمكن ذلك دون الحسّ. ولذلك يجب أن نفحص هل يمكن أن توجد صورة روحانية مخترعة مادتها القريبة لم يمر نوعها بذلك الحس المشترك؟ فأما جنسها البعيد فغير ممكن. فإن كان ذلك فالصورة الروحانية المخترعة لا تحتاج إلى الحس في وجودها ضرورة. بل إنما تفتقر إلى الحسّ في وجودها الجسماني، إذ لا يمكن أن توجد في الجسم إلاّ بحس. فيجب أن نفحص عن ذلك الفحص المستقصى.

فهذه على الاستقصاء المجمل أصناف الصور الروحانية المتخيلة. فبهذه الصور يتحرك الحيوان، إنساناً كان أو بهيمة. فإن كل واحد من هذه الصور إذا حضرت، وحضورها بالفعل أن تحصل متخيلة، فعند ذلك يتصل بالنزوعية. فإن لاءمتها تحركت النزوعية وحركت الأعضاء، ما دامت الملاءمة لم تحرّكها ولا تحركت تلك الأعضاء وبقيت الصورة ولا جدوى لها في ذلك الحيوان (أما) في وقت من الزمان. وأما في غير ذلك الحيوان فبهذه الملاءمة تصير النفس النزوعيّة متحركة بالقوة. وفي هذه الملاءمة تتغيّر ويسمى آخر أصناف تغيّرها، وهو فساد الملاءمة، مللاً وسآمة وما جانس ذلك من الأسماء. وأما حركتها من لا ملاءمة إلى ملاءمة. ومتى تكون الملاءمة، فلا اسم لها في لسان العرب. بل إنما توجد الأسماء عندهم بلسان العرب لفساد الملاءمة.

وأما الصور الروحانية فليست متغيّرة، إذ ليست منقسمة. وأما النزوعية فليس مانع يمنع من انقسامها، إما بذاتها أولاً، وإما ثانياً. ولذلك يظن أنها صورة الجسم. وذلك الجسم هو الحار الغريزي، وذلك موافق لما يظهر حسّاً من استحرار جسد الغاضب وحمرته وبرد جسد الخائف وصفرته وسرعة حركة المشتهي للشهوة الشديدها وقوته. والحال التي تعرض عنها هاتان تسمى عند العرب نشاطاً، وبطء حركة الضعيف وضعفه يسمى كسلاً. والنشاط يتبعه ضرورة لذة عند العمل وأذى عند السكون، والكسل على ضد ذلك، فإنه في سكونه لذة وفي عمله أذى. فإذا كان الأمر على ما تبيّن في اللذة والأذى فإن النفس النزوعية تكون في النشاط على حال خارجة عن طبعها وتفيدها تلك الحال الصورة الروحانية، كالجوع والظمأ. والكسل تكون النزوعية فيه بالحال الطبيعية. فتكون الصورة الروحانية إما أن تفيدها تلك الحال، فلا يمكن أن تحرّكها أصلاً، أو تفيدها حالاً أخرى. فتكون عند ذلك خارجة عن الطبع فينفر عنها، كحال الممتلىء شبعاً عند الطعام. فلذلك متى حركت صورة روحانية قوة نزوعية، فإنها إن كان تحريكها لها مساوياً لما تحتاج في وجودها، حصلت تلك الصورة في الجسم في زمان متصل، وإن كان أقل لم يحصل في زمان متصل ما، إنما يحصل في زمان متصل جزء منها، فاحتاج وجودها إلى أزمنة منفصلة، وربما انخرم ذلك فلا يكمل.

وإحصاء ذلك سهل بأدنى تأمل.

فلنتزل صورة تحرّك قوة نزوعية في جسد صحيح ومادة تقبل تلك الصورة. فلنتزل تحركها في زمان وجودها في تلك الحال الملائمة مساوياً للزمان الذي فيه يتم وجود تلك الصورة في تلك المادة، حتى يكون انقضاؤهما معاً، فعند ذلك تبقى تلك الصور الروحانية لا عمل لها، ولا هي نفس بالفعل. ولا اسم لها عند العرب، فلننقل إليها اسم أقرب الأشياء إليها، وذلك مثل الوهم والخيال وما جانس ذلك من الألفاظ والأقوال والأسماء المركبة، كقولهم ما لا يبالي به وأشباهه في الدلالة. وكذلك أن حركت النفس النزوعية إلى الحال الطبيعية، وهي التي سميناها الملاءمة، فإما أن لا تجد مادة أو تجد مادة. غير أن قبول المادة للصورة يحتاج إلى زمان أطول من زمان ذلك النشاط فتكون الصورة إما أن لا تحصل في المادة وإما أن يحصل منها جزء. في هذه الحال، تكون الصورة الروحانية نفساً (في هذه الحال) وفي التي قبلها تشبه الصورة الروحانية الخاصة للبرهان، وبالجملة بالقياس. فإن القياس لا يفعل أبداً، بل إنما يفعل في إنسان ما وقتاً ما، وفي إنسان آخر لا يفعل شيئاً أصلاً، كما يعرض ذلك في البرهان وفي سائر الأقيسة. وأكثر ما يوجد ذلك في القياسات المؤلفة عن المعقولات.

الفصل الثاني عشر

الصور الروحانية الخاصة مع نسبتها العامة هي كما قلنا، إما أن تكون مرّت بالحسّ المشترك أولاً، أو تكون استفادتها لا من الحس. فلنخص أولاً، على طريق الرسم، المفيدَ لها. والمفيد للصور الروحانية الخاصة الإفادة العامة أربعة أصناف: أشهرها كلها الحواس، وذلك بيّن بنفسه، والثاني الطبيعة، فإن العاطش يجد في نفسه صورة روحانية للماء والجائع للطعام وكذلك سائرها، وما يجري مجرى الطبيعة، كالعاشق للمعشوق، وبالجملة فالمشوق للمتشوّق. والثالث الفكر، كالصورة الروحانية المستنبطة بفكر وروية، والرابع العقل الفاعل. وهي كالصورة المستنبطة لا بفكر ولا برويّة. وفي هذا الصنف تدخل الإلهامات والرؤيا الصادقة. وأما إخطار الصورة الروحانية بالعرض، ويسمّى ذلك بالتذكر، فينسب ذلك للحسّ. وسنقول فيها فيما بعد، فلنقل في هذه.

الفصل الثالث عشر

أما الصورة التي نسبتها للحسّ، فمنها بذاته ومنها بالعرض. فالذي بذاته كصور المحسوسات. وأما بالعرض، فكما يعرف ذلك في المنام وفي الحال التي يقال لها تذكر وإخطار بالبال. وذلك أن يرى إنساناً ركب فرساً، ثم يرى ذلك الفرس فتذكره ذلك الانسان. وهذا الصنف ضروب كثيرة، وبها تعمل الأشعار، كقول مالك بن أسماء:

إن لي عند كل نفحة بستانٍ من الورد أو من الياسمين
نظرةٌ والتفاتةً أتَرَجّى أن تكوني حللت فيما يليني

وبكاء الديار والتحزّن للآثار من هذا الصنف. وأشعار العرب تكاد أن تكون أكثرها مصنوعة من هذا الضرب. ويكاد أن يكون معظم الحكايات والسير من هذا. وأكثر ما يوجد ذلك عند من أسنّ لكثرة من شاهدوه. وذلك بيّن عند من تأمله. فليس هذا التذكر هو الذي يذكره أرسطو في الثانية من «الحسّ [والمحسوس]»، فإن هذا لا يكون عن نسيان، ويكون المتذكّر له يتذكره من قِبَل نفسه، ولا من قِبَل غيره. فأما الصورة الروحانية الحاصلة عن الحسّ بذاته، فأمرها بيّن بنفسه. فأما الحاصلة عن الطبيعة، فهي أيضاً بالعرض وبالذات. فأما بالذات فليست صورة خاصة لجسمها. وقد قلنا في ذلك، لأن العطشان لا يشتهي ماء بعينه، بل إنما يشتهي إلى ما كان من ذلك النوع المشتهى. فلذلك ظن جالينوس أن البهائم تدرك الأنواع. بل إن حدثت صورة روحانية خاصة، فبالعرض. أما بالعرض، فمثل أن يعطش الإنسان فيمرّ بخاطره ما كان أحبّه في قدح ماء، أو يجوع فيمر بخاطره صورة الغذاء فيتذكر طعاماً ما قد كان أعده. فالطبيعة إذن بذاتها لا تفيد إلّا صورة روحانية صادقة وملائمة لها. وذلك أن المحموم إنما يشتهي تبريد المعدة، فيشتهي البرد، وهو ضرورة نافع. لكن البرد إنما يصل إليه ضرورة مع البارد، وفي البارد أشياء غير ذلك، مثل أن يكون البارد ماء فيكون، مع أنه بارد ورطب (يكون) غليظاً، أو يكون مختلطاً به قوى أرضية، مثل أحوال المياه. فلذلك يقول فلاطن: «الطبيعة لا تغلط فيما تميازه من النفس». فتعضيها النفس الصورة، مثل أن تستدعي الطبيعة في الحمّى تبريد المعدة، فيحضرها الماء. وليس الماء هو التبريد ولا الماء استدعت، بل الماء هو البارد. وفي الماء أشياء أُخر لم تستدعها الطبيعة، فربّما أضرّت المحموم. وليست هذه الصورة الروحانية التي تفيدها الطبيعة مجانسة للصورة التي يفيها الحسّ. وقد تجانس الصورة التي يفيدها الفكر والعقل. وهذه الصورة هي في فطرة الإنسان، كالهيولي مفطورة على قبول النوع، لكن ليس من حيث هو نوع بعينه بل على وجه آخر. وقد قلنا ذلك في مواضع كثيرة. وقوام طبيعة الحيوان، إنما هو بهذه الصورة الروحانية. وهذه الصور الروحانية هي مدبّرة الحيوان، ولأن طبيعة الحيوان مركبة، لذلك احتاجت إلى صور كثيرة وتلخيص هذا في موضع آخر لائق به.

الفصل الرابع عشر

والصور الروحانية التي لا يفيدها الحسّ ولا الطبيعة، فإنما يفيدها الفكر أو العقل الفاعل. وهذه فقط يختص بها الانسان. فأما الصنفان الأولان، فهما موجودان للحيوان المحصّل. فأما الصورة التي يفيدها الفكر فقد تكون صادقة وكاذبة، والكذب فيها أكثر وجوداً من الصدق في بعض السير. وفي هذه تدخل الأماني، ومنها قول الشاعر [لرجل من بني الحارث]:

منى أن تكن حقاً تكن أحسن المنى
وإلّا فقد عشنا بها زمناً رغدا

ولذلك قد يتمنّى الانسان ما يعلم أنه لا يمكن، مثل أن يتمنى مخاطبة موتى. وليس يضرّ هذه أن يعلم الإنسان أنها كاذبة، بل فضيلة أمثال هذه الصور الكاذبة أن يعلم الإنسان أنها كاذبة، فإنه إن لم يعلم بكذبها كان مخدوعاً أو غالطاً أو ما شاكل ذلك. والصدق في هذه يقلّ في السير ويكثر.

وأما التي توجد عن العقل الفاعل فكلها صادقة بالذات لا بالعرض. وكذلك ما يوجد عن الفكر الصادق. وهذه الصور ليست صور الأجسام بعينها، فتكون خاصة ولا هي أيضاً مجرّدة عن الهيولى، فتكون معقولات عامة. وليس توجد لها النسبة الخاصة، ولا توجد لها حالات المعقولات العامة، بل توجد بين الصور الخاصة والمعقولات. وبحق كان ذلك، لأن فيها من كل واحد من الطرفين شيئاً، فهي تشارك الخاصة بأنها في القوة التي تصير بها الخاصة، وتصير عامة لأن هذه القوة قبلت عن العقل واستفادت منه العموم. وهذه القوة وسط بين الموجودات الهيولانية والموجودات العقلية، فهي تقبل من الطرفين ما يحاكيها. وهذه الصور، كما قلنا، تفيدها الطبيعة. فما كان منها تفيده الطبيعة لأجل السلامة، فهي مشتركة للحيوان كله، بل يكاد أن يشترك في ذلك النبات بوجه ما. وأما ما تفيده الطبيعة لأجل الأفضل، فهو في بعض الحيوان المحصل كالنحل والنمل. وكل حيوان نبيل محصل، فله الصورة الروحانية المحسوسة. والصورة المتوسطة هي التي رسمناها قبل.

والصورة المحسوسة ظاهر من أمرها أنه لا يكون عنها بذاتها استنباط ولا تصوّر روحاني، كالفكر وما قام مقامه. فأنّا متى أحسسنا جسماً وحصلت عندنا صورته الروحانية الخاصة وأردنا أن نصنع مثله، فإنما نصيّرها في هذه الرتبة ونخلع عنها خصوصها لموضوعها، فإن موضوعها لا يمكننا إيجاده، لأنه قد حصل موجوداً. وإنما نسوق بالصورة الروحانية المتوسطة ما هو غير موجود إلى الوجود، وليس كل ما هو غير موجود، بل بما هو موجود بالقوة وغير موجود بالفعل. وذلك بيّن لمن تأمله بأيسر تأمل. ولذلك تقلّ أعمال من يحصل له من الروحانية القدر الذي يفيده الحسّ والتأمل والتخيل عن تلك الصورة. وتكون أعمال من يستفيد الصورة الروحانية عنده زيادة روحانية. ولذلك من اقتصرت الصورة المحسوسة عنده على روحانيتها التي يستفيدها من الحسّ كان أرعن. فإن الصورة الروحانية الخاصة، وهي التي سببها الحسّ، فإن خيالها الحركة المحصلة في المكان فقط. فأما سائر الحركات فإنما هي للصورة التي تفيدها طبيعة ذلك الانسان، وقد قلنا أنها تجانس المتوسطة. وهذا الانسان الذي له هذه الطبيعة، وهو الذي تقتصر فيه الصورة المحسوسة على القدر الذي يخصّها من الروحانية، هو بليد وهو قليل التصرفات فلا توجد له أعمال كثيرة. وكذلك بعض الحيوان غير الناطق، مثل الشياه والبقر والخنزير، فإن كان له مع ذلك آلات، أما طبيعية مثل قوة الأسد أو سلاح، ثم لم يستعمله كان أرعن، مثل الدب والخنزير. والأرعن من الناس معروف. وأما النبيل والذّي فهو الذي يكون عنده الروحانية الخاصة بحال المتوسطة إما قليلاً وإما كثيراً، ففي الحيوان المحصّل، مثل الثعلب والدب والحيوان المحتال كله وفي

الانسان، فكالكثير التصرف، ولذلك يوجد في الانسان النبيل العيون المتحركة الرطبة الحدقات، كأنها مائعة. ويوجد البليد والأرعن عيونهم كأنها جامدة قليلة الحركات. فإن الصور المتخيلة إنما تصير في القوى بالأحوال التي يلحقها بها البصر. فلذلك كل من كان على المجرى الطبيعي وأخطر بباله صورة ما روحانية، فهو يخطرها بالحال المرئية، فهو يحدقّ نحوها. ولكثرة الأحوال الروحانية الموجودة للصورة المحسوسة في النبيل يكره حركات العين وتحديقاته كأنه ينظر إلى واحد واحد منها. لأن التحديقات تعادل اخطارات هذه الأحوال الروحانية، ولذلك النبيل كثير تحرّك الحدقة، غير متواترها والبليد ساكن، والعجول كثير حركة الحدقة متواترها سريعها، ولذلك وضع أهل الفراسة سرعة حركة العين علامة القليل الثبات. وإنما هذان الغرضان، أعني سرعة حركة العين وكثرتها، وسرعة التقلب تابعان لشيء واحد: وهو أن الصورة الروحانية سواء كانت محسوسة أو كيف كانت، كثرت روحانيتها، وهي التي يكون بها الشبه، فتكثر الحركات. ولأن هذا لا يرى، فنحكم على كل صورة بما يجب لها. لذلك يسرع التنقل لرؤية جميع المشاكلات التي فيها، ولا سيما الغامضة. وقد لخص القول في هذه المشاكلات في الثانية من «الحس»، فتكثر الصور الروحانية في الآن متتالية في الحس، فتسرع حركات العين. والجيّد الروية روحانيته تكثر عن الصورة المحسوسة، فتكثر تحديقاته فيعادلها حركات حدقته. ولأنه يروّي فهو يلبث مع الصورة زمناً محسوساً، ولذلك تتفاوت التحديقات. وكلما كان ألطف أحداقاً كان أسرع حركة، وكلما كان أجود روية كان التفاوت أكثر. ولذلك يوجد للإنسان المطبوع على الفكرة البرهانية كثير حركة العين كبير أصناف التفاوت بين حركات حدقته، لأنه إذا فكّر خطر بباله ما قد أثبته، فلم يكن له فيه روية، فقلّ التفاوت. وفي بعض خبر يثبته، فهو يستعمل الروية وتسكن حدقته، ويكثر التفاوت ويطول، فلا ينتظم فيه التفاوت ولا التواتر. وما أحسن ما فعله أهل الفراسة حين اتخذوا من العين العلامات الدالة على الأفعال النفسانية، لا سيما على الأفعال التي نسبت إلى القوى التي بها يكون الادراك.

الفصل الخامس عشر

والروحانية الخاصة والمتوسطة لا تجعل غايات، لأنها أمور حاصلة أكثرها بالطبيعة، وبالجملة، فبغير الإرادة. وما يحصل من محموداتها وما يظن به أنه محمود بالارادة، فهي داخلة في هذه الثلاثة. اما في الجسمانية أو فيما ينفع فيها كالفلاحة وما يجري مجراها، أو في الصور الروحانية الخاصة، فكأصناف صنائع أخر، واما في المعقولات كأصناف التعلم والشعر وما جانسه، فليست هذه غايات، بل عن هذه تحصل تلك الأخر، وهذه أسبابها. ولذلك متى كان انسان أفضل، فليكن مثلاً المهدي، وآخر أدنى، فليكن مثلاً أبا دلامة الشاعر، فعند كل واحد منهما الصورة الخاصة بالآخر. وكل صورة روحانية فقد تحرّك الجسم الذي هي فيه، فصورة أبي دلامة الشاعر تحرّك المهدي إلى الراحة والضحك، وصورة المهدي تحرّك أبا دلامة الشاعر إلى العبس والقوام، وظاهر أن العبس والقوام أفضل من

اللهو والضحك. فبصورة الأسى يصير الأدنى أسنى، وبصورة الأدنى يصير الأسنى أدنى. وكذلك يظاهر الأدنى ويعلن باسم الاسنى ويخفي الأسنى بحركة عن الأدنى فلا يذكره إلاّ في الخلوة. وكذلك كل واحد يحرّك صاحبه نحو الحال التي هي فيه. وقد أحسن زيد بن علي العبادي في قوله:

عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه
فإن القرين بالمقارن مقتد

والمتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسمية، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يقلّون في بعض السير ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا. ولذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه، فلا يلابسهم إلاّ في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة. وليس هذا مناقضاً لما قيل في العلم المدني ولما تبيّن في العلم الطبيعي، فإنه تبيّن هناك أن الإنسان مدني بالطبع. وتبيّن في العلم المدني أن الإعتزال شرّ كله. لكن هذا إنما هو بالذات، وأما بالعرض فخير، كما يعرض ذلك في أكثر مما في الطبع. مثال ذلك أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة. لكن قد يكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ويجب أن يستعملا، وتضر فيها الأغذية الطبيعية، فيجب أن تجتنب. ولكن هذه الأحوال هي ضرورة أمراض وهي خارجة عن الطبع، فهي نافعة في الأقل وبالعرض، والأغذية نافعة في الأكثر بالذات. ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس. وكما أن الصحة يظن أنها واحدة تضاد هذه الكثرة، والصحة وحدها أمر طبيعي للجسد، وهذه الكثرة خارجة عن الطبع، كذلك السير الامامية هي الأمر الطبيعي للنفس وهي واحدة تضاد سائر السير، وهي كثيرة والكثيرة غير طبيعية للنفس.

الفصل السادس عشر

الصور المتوسطة ليست غايات، فلا يوجد متوحّد يعمل عنها، بل إنما يوجد عن المتوحد لأجل احدى تلك الثلاث، فإن أكثر الصناعات، وهي القوى والمهن، هي مقتصرة على هذا الصنف. والمهن والقوى انما توجد للثلاث. وهذه المتوسطات ما كان منها لا بإرادة فليست مكتسبة، وكيف تنصب غاية؟ والوقوف على هذه ليس يعطي المتوحّد علم ما ينبغي أن يقصده نحوه، بل إنما يعطيه علم الأسباب الموصلة. وأيضاً فإن سيرة المتوحد، لما كان أحد ما يجب أن يتبيّن كيف ينبغي أن يكون علم الصور الروحانية وكان هذا أيضاً أحد أقسامها، فقد ينبغي أن يقول فيه من أراد أن يضع في هذا العلم قولاً صناعياً. ومع ذلك كله فإنما يظهر أثناء القول بها من العلوم التي تستحق أن تؤثر لذواتها، فلأن المتوحّد على الخصوص إنما هو من نحا نحو العلوم النظرية، فكان هذا النحو من أنحاء العلوم النظرية

جليل القدر فيكون القول فيها مع ما ذكرنا، قد أفاد بالعرض جزءاً من غايته المقصودة

الفصل السابع عشر

الأفعال الانسانية التي تضاف إلى المتوحد ويمكن أن يفعلها متوحد ثلاثة أصناف، كما عدّدنا قبل. منها ما هو نحو الصورة الجسمانية له، ومنها ما هو نحو الصورة الروحانية الخاصة من حيث لها نسبة خاصة، ومنها ما هو نحو الصورة العامية، وهي الصورة المعقولة فأما الروحانية الخاصة، من حيث لها نسبة خاصة، والروحانية المتوسطة، فبها تدرك الغايات، وهي ليست غايات، كما قلنا في هذه كلها.

وقد يبقى علينا أن نقول في الروحانية المعقولة. وهذه الصورة هي فيما عددنا في الصور الخاصة، على وجود تقابل. فإن تلك الصورة موضوعها الذي تستند إليه، وهي بما موجودة صادقة، واحد، وموضوعها الذي هي هيئة فيه كثير، وهذه موضوعها الذي هي بما هي موجودة كثير، وموضوعها الذي هي له هي هيئة كثير. فهي بنسبتها إلى موضوعاتها غاية، اللهم إلاّ في المعقولات التي لها شخص واحد. فتلك نسبة روحانيتها الخاصة، إن كانت لتلك خاصة على هذه الجهة التي هي للأجسام الملموسة. وذلك يكون بأن تحسّ أنفسها، وإن كان المحسوس شرّها، فليس لتلك روحانية خاصة إلاّ بالنسبة، وذلك أن الحسّ إذا لم يدركها لم يكن الخيال أن يدركها. وبالجملة فأي هذه كان فلا مدخل له في هذا العلم، لأنّا إنما غرضنا فيما يخصّ الانسان. فإن تكلمنا فيما لا يخصّه، فكلامنا في ذلك في هذا العلم بالقصد الثاني.

والمعقولات هي لجميع أنواع الجوهر، والانسان هو نوع من أنواعها. فمعقول الانسان هو صورته العامة، وهو أخلص الروحانيات روحانية، على ما سنبيّن بعد هذا لكن ليس لها إلى إنسان إنسان نسبة تخص كلما عرض ذلك بالصور الروحانية الخاصة. ولا هي أيضاً في حال من أحوالها تشبه المتحرّك كما عرض في تلك. فإن صورة زيد كانت في نفس عمرو بحال خسة، ثم صارت الآن بحال فضيلة ورفعة، فقد حدثت فيه حركة وزالت عنها حال. وهذا الوجود يشبه المتحركة وإن لم تكن متحركة. وليس ذلك كما يلزم في صورة زيد إذا ظن فيه عمرو الخسة، ثم انتقل فظن به الرفعة. فإن زيداً في تلك تحرّك في ظن إلى ظن، وفي الحال الأولى زيد كان مثلاً متخيلاً لصور الجسمانية، فحصلت صورته الروحانية الخاصة عند عمرو وبهذه الحال، ثم انتقل زيد فصار كريماً فصارت صورته الروحانية الخاصة عند عمرو بهذه الحال الأخرى، وزالت عنه الحال الأولى فيجب أن تفرّق بين الوجودين الروحانيين، فإنهما يتغايران ببناء التغير. فبهذا الوجه وبهذا النحو الصادق تستفيد الروحانية من الجسمية التي هي موضوعها حال حسة أو رفعة. فبالوجود الجسماني إذن تستفيد هذه الروحانية أحوالاً

وأما المعقولات فهي على حال مقابلة، وهي أنها لا تستفيد الوجود الجسماني لا برفعة ولا بخسّة. وذلك بيّن بأدنى تأمل. وذلك أن زيداً كان كريماً وكان عمرو لئيماً، فالمعقول منهما يوصف بأنه كريم ولئيم معاً، هذا ما لا يمكن. فإن كان بعض كريماً وبعض لئيماً، والكرم سيكون لغير زيد واللؤم قد يكون أيضاً لغير عمرو، فذلك كان لأن طبيعة هذا النوع قبلت الضدّين معاً. وقبول الضدّين اما في أوقات مختلفة أو في موضوعات مختلفة. فإن المحمولات التي في القضايا التي موضوعاتها أمور كلية، اما ضرورية، فهي لكل ما هو شخص لذلك الكلي الموضوع، واما جزئية، فهي أيضاً في بعض الأشخاص التي هي موضوعة الكلي الموضوع في القضية. فكذلك في وجود ذلك الموضوع في كل ما يلزمه، اما لزوماً ضرورياً كلياً أو غير ذلك من اللزوم. والأشياء التي هي ممتنعة أن توجد في الأشخاص التي هي موضوعة لذلك الكلي هي أيضاً محدودة ومتناهية، وهذا كله قد تبيّن في مواضع كثيرة. فإذن ولا موضوع واحد من موضوعات الكلي يفيد الكلي حالاً ولا يشبه به الكلي الأمور المتحركة، بل الأمر فيها على الوجود المقابل. وذلك أن نوعه، إن كان يفيد الأمر الأفضل، فموضوعه يقبل الأمر الأفضل لأجل قبوله وامكانه. فهو وإن كان لا يقبل لم يقبل موضوعه، وإن كان الموضوع شريفاً كان الشخص الموضوع شريفاً، وبالعكس. فالنوع يفيد الشخص الموجود حال الشرف والخسة، وهو أيضاً يفيده الثبات والدوام. والموضوع هو سبب التغيّر والزوال، فليس إذن في سعي الانسان شيء هو لصورته العامة، كما ظهر في جملة من أفعاله أنها لصورته الخاصة.

فلننظر الآن في النسبة التي لصورة الانسان في الموضوع الذي يوجد له كالملكة فيه. فظاهر أن المعقول لا يوجد إلاّ للانسان خاصة، فبيّن أن موضوع نوع الانسان، على أنه يوصف به، هو موضوعه، على أنه ذو وجود وذو ملكة. وهذا مقابل ما كان في الصورة الخاصة، فإن صورة زيد الخاصة هي عند عمرو، وهي عند عمرو على أنها موجودة فيه، لا على أنه يتصف بتلك الصورة. فإن كان ذلك اتصافاً فهي في عمرو نفس، كما قلناه فيما تقدم. وصورة الإنسان ان كان لها تحريك لما هي فيه، فموضوعها المتصف بها هو موضوعها الذي هي له هيئة أو كالهيئة. وبهذه فإن كليّ الانسان سائر المعقولات، وإن موضوع تلك المتصف بذلك الكلي، كأنك قلت كليّ الفيل، فموضوعها فيل كثر به الجنس. وموضوعه الذي يتصف به هو شخص من أشخاص الانسان الذي هو كليّ للانسان فكما باين الانسان سائر الجواهر الموجودة، فكذلك باينت صورته سائر الصور التي للكائنات الفاسدات وأشبهت الصور التي لأجسام المستديرة، فإن تلك تعقل أنفسها، فموضوعها المتصف بها هو موضوعها بالوجه الأخر، إن قيل لها بهذه النسبة الأخرى موضوع. فإنه إنما يقال موضوع بوجهين: اما القابل للأثر بالاضافة، واما الموجود الجسماني بالاضافة إلى معقوله. والأجسام المستديرة هي موضوعات المعقولات التي بها هي ما هي، وليست موضوعات لوجود تلك الصور فيها، إذ لا تعقل على جهة أنها هيولاها، فيكون بها وجودها، بل ما عقلت من

صورها هو موجود بنفسه، وهو سبب لوجودها متقدم لها في الوجود، على ما يتقدم آخر الحدّ المحدود.

فأما أنواع الأجسام الكائنة، فإن الأجسام موضوعات على أن الكليات صور لتلك الأجسام وللأناسي الذين يفعلون بتلك المعقولات على أنهم قابلون لها، وبهم توجد تلك المعقولات، وتسند على جهة ما الآثار في المواد. فأما نوع الانسان فإن موضوعه المتصف به هو موضوعه الذي له على الجهة الثانية.

وقد ينشأ موضع تعجب واعتبار يثير عويصاً شديداً، وذلك أن طبيعة الإنسان هي، فيما يظهر، كالواسطة بين تلك السرمدية وهذه الكائنة الفاسدة. والأمر في الانسان في هذه الحال على المجرى الطبيعي. فإن الطبيعة لم تنتقل من جنس إلى جنس إلاّ بتوسط، كما تجد ذلك في كل أجناس الجواهر الموجودات. فإن في الموجودات موجوداً وسطاً بين الجمادات والنبات، لا يقدر الانسان أن يحكم عليه هل هو نبات أو جماد. وكذلك بين جنس الحيوان وجنس النبات شيء هو وسط، يأخذ من كلٍ بقسط. وقد قيل في ذلك في مواضع كثيرة، وقلناه نحن فيما تقدم. وإذا كان ذلك، فقد يجب ضرورة أن يكون في الانسان معنى هو في تلك السرمدية، فيكون به سرمدياً، ويكون فيه معنى يشبه الكائنة الفاسدة، فيكون به كائناً فاسداً. فما هذان المعنيان؟ فقد ينبغي أن يفحص عنهما. وأيضاً فإنّا إذا نظرنا من جهة أخرى كان ما هو الانسان يوجد فيه نوع الانسان. فإن كان يقبله فقد صار الموضوع يقبل صورة الانسان بوجهين من القبول في وقت واحد، وهذا شنيع أيضاً. فإن كان شخص إنسان بما هو إنسان يقبل الانسان، فالانسان يدخل في حدّ الانسان، وأجزاء الحدّ متقدمة للمحدود، فالانسان موجود قبل أن يكون انساناً، فالانسان قد يوجد قبل أن يوجد، وهذا محال شنيع. فالواجب أن نفحص عن هذا القول المشكل فنعطي كل واحد من طرفيه قسطه. ويشبه أن نقف منه على أن الانسان من (أ) عجائب الطبيعة التي أوجد بها، فنقول إن الانسان فيه أمور كثيرة وإنما هو انسان بمجموعها: ففيه القوة الغانية، فليس هذه تعقل، صورتها، وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة وهذه كلها لا تعقل ذواتها فلا تلحقها، وفيه القوة الناطقة، وهذه الخاصة به.

انتهى ما وجد من هذا القول
الحمد لله كما هو أهله ومستحقه

ابـن رشـد

(٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ ـ ١١٩٨ م)

ابن رشد من فحول فلاسفة الاسلام ولد في قرطبة، عني بفلسفة ارسطو وعلق عليها بإسهاب. صنف كتب كثيرة منها: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وتهافت التهافت والرد على الغزالي وبداية المجتهد ونهاية المقتصد والكليات**. ترجم إلى اللاتينية وترك أكبر الأثر في التيارات الفكرية الأوروبية في القرون الوسطى. توفي في مراكش ودفن في قرطبة.

كتاب فصل المقال

وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال[1]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلّى الله على محمّد وعلى آله وسلّم.

قال الفقيه الإمام القاضي العلّامة الأوحد أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رشد:

أما بعد حمد الله بجميع محامده والصلاة على محمّد عبده المصطفى ورسوله، فإن الغرض في هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعيّ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب أو على جهة الوجوب.

فنقول: إن كان فِعلُ الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، ـ فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتمّ ـ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك، فبيّنٌ أن ما يدلّ عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه.

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلُّب معرفتها به، فذلك بيّنٌ في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا يَا أُولِي ٱلْأَبْصَارِ﴾، وهذا نصٌّ على وجوب استعمال القياس العقليّ أو العقليّ والشرعيّ معاً، ومثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمٰوٰاتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[1]، وهذا نصٌّ بالحثّ على النظر في جميع الموجودات، وأعلم الله تعالى أن ممّن خصّه بهذا العلم وشرّفه به إبراهيم عليه السلام، فقال تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمٰوٰاتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ...﴾[2] الآية، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى ٱلسَّمَاءِ

---

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد. كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ليدن بريل، ١٩٥٨. ص ٥ ـ ٥١.

(١) سورة الأعراف رقم ٧ الآية ١٨٥.

(٢) سورة الأنعام رقم ٦ الآية ٧٥.

كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [3]، وقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [4]، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تُحصى كثرةً.

وإذا تقرّر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقليّ. وبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثّ عليه هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس وهو المسمّى «برهاناً».

وإذا كان الشرع قد حثّ على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل أو الأمر الضروري لمَن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدّم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهانيّ القياس الجدليّ والقياس الخطابيّ والقياس المغالطيّ، وكان لا يُمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منه قياس وما منه ليس بقياس، وذلك لا يُمكن أيضاً إلاّ ويتقدّم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركّب ـ أعني المقدّمات وأنواعها ـ، فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزّل من النظر منزلة الآلات من العمل.

فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقّه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهيّة على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحرى بذلك لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا يَا أُولِي ٱلْأَبْصَارِ﴾ [1] وجوب معرفة القياس الفقهيّ فكم بالحرى والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقليّ.

وليس لقائل أن يقول: «إن هذا النوع من النظر في القياس العقليّ بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول». فإن النظر أيضاً في القياس الفقهيّ وأنواعه هو شيء استُنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن يعتقد في النظر في القياس العقليّ ـ ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره ـ بل أكثر أصحاب هذه الملّة مثبتون القياس العقليّ، إلاّ طائفة من الحشويّة قليلة وهم محجوجون بالنصوص.

فإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس

---

(٣) سورة الغاشية رقم ٨٨ الآية ١٧.

(٤) سورة آل عمران رقم ٣ الآية ١٩١.

(١) سورة الحشر رقم ٥٩ الآية ٢.

الفقهيّ، فبيّن أنه إن كان لم يتقدّم أحد ممّن قبلنا بفحص عن القياس العقليّ وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتأخّر بالمتقدم حتى تكْمَل المعرفة به. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهيّ، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك.

وإن كان غيرُنا قد فحص عن ذلك، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في المِلّة أو غير مشارك. فإن الآلة التي تصحّ بها التذكية ليس يُعتبر في صحّة التذكية بها كونُها آلة لمشارك لنا في المِلّة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحّة. وأعني بـ «غير المشارك» مَن نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الاسلام. وإذا كان الأمر هكذا وكان كلّ ما يُحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتمّ فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كلّه صواباً قَبِلْناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه.

فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها ـ فإن مَن لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومَن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع ـ، فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانيّة.

وبيّن أيضاً أن هذا الغرض إنما يتمّ لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد وأن يستعين في ذلك المتأخّر بالمتقدّم، على مثال ما عرض في علوم التعاليم. فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يُدرك مقادير الأجرام السماويّة وأشكالها وأبعادها بعضها من بعض، لما أمكنه ذلك ـ مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ـ ولو كان أذكى الناس طبعاً، إلاّ بوحي أو بشيء يشبه الوحي. بل لو قيل له «إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستّين»، لعدّ هذا القول جنوناً من قائله، وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشكّ فيه من هو من أهل ذلك العلم. وأمّا الذي أحوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صناعة أصول الفقه. والفقه نفسه لم يَكْمَل النظر فيها إلاّ في زمان طويل، ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظّار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وُضِعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب، لكان أهلاً أن يُضحَك منه لكون ذلك ممتنعاً في حقه مع وجود ذلك مفروغاً منه. وهذا أمر بيّن بنفسه ليس في الصنائع العلميّة فقط بل وفي العمليّة، فإنه ليس منها صناعة يقدر أن يُنشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة. وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا، ان ألفينا لمَن تقدّمنا من الأمم السالفة نظراً في

الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها موافقاً للحقّ قَبِلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحقّ نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم.

فقد تبيّن من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه، وأن مَن نهى عن النظر فيها مَن كان أهلاً للنظر فيها ـ وهو الذي جمع أمرين، أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعيّة والفضيلة الخلقيّة ـ، فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدّي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.

وليس يلزم من أنه، إن غوى غاوٍ بالنظر فيها وزلّ زالّ، إما من قِبَل نقص فطرته وإما من قِبَل سوء ترتيب نظره فيها أو من قِبَل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلّماً يُرشده إلى فهم ما فيها أو من قِبَل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها، أن يمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قِبَلها هو شيء لَحِقَها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يُترَك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض. ولذلك قال عليه السلام للذي أمَرَه بسقي العسل أخاه لإسهال كان به، فتزيّد الإسهال به لمّا سقاه العسل، وشكا ذلك إليه، «صدق الله وكذب بطن أخيك». بل نقول إن مَثَل مَن منع النظر في كتب الحكمة مَن هو أهل لها، من أجل أنّ قوماً من أراذل الناس قد يُظَنّ بهم أنهم ضلّوا من قِبَل نظرهم فيها، مَثَل مَن منع العطشان شرْبَ الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً شرقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتيّ وضروريّ. وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلّة تورّعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العمليّة. فإذا لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلميّة ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العمليّة.

وإذا تقرّر هذا كله وكنّا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهيّة حق وأنها التي نبّهت على هذه السعادة ودعت إليها التي هي المعرفة بالله عزّ وجلّ وبمخلوقاته، فإن ذلك متقرّر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلّته وطبيعته من التصديق. وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابيّة كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة. وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهيّة قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمّ التصديق بها كل إنسان، إلّا من جحدها عناداً بلسانه أو لم تتقرّر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خُصّ عليه السلام بالبعث إلى «الأحمر والأسود»، أعني لتضمّن شريعته

طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾.

وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضادّ الحق بل يوافقه ويشهد له.

وإذا كان هذا هكذا فإن أدّى النظر البرهانيّ إلى نحو ما من المعرفة بموجود مّا، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكِت عنه في الشرع أو عُرِّف به. فإن كان ممّا قد سُكِت عنه فلا تعارُض هنالك وهو بمنزلة ما سُكِت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعيّ. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً طُلِب هنالك تأويله. ومعنى «التأويل» هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المَجازيّة ـ من غير أن يُخِلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز ـ من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازيّ.

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعيّة، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان. فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنّي والعارف عنده قياس يقينيّ. ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربيّ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وهي أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلّا إذا اعتُبِر الشرع وتُصُفِّحت سائر أجزائه وُجِد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمَل ألفاظ الشرع كلّها على ظاهرها ولا أن تُخرَج كلّها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤوَّل منها من غير المؤوَّل، فالأشعريّون مثلاً يتأوّلون آية الاستواء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره.

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فِطَر الناس وتبايُن قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ، مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ...﴾[1] إلى قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[2].

---

(١) سورة آل عمران رقم ٣ الآية ٧.

(٢) سورة آل عمران رقم ٣ الآية ٧.

فإن قال قائل: «إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدّى البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله»، قلنا: أما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني فلم يصح، وأما إن كان الاجماع فيها ظنيّاً فقد يصح. ولذلك قال أو حامد وأبو المعاليّ وغيرهما من أئمة النظر إنه لا يُقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء.

وقد يدلّك على أن الإجماع لا يتقرّر في النظريّات بطريق يقيني كما يُمكن أن يتقرّر في العمليّات، أنه ليس يُمكن أن يتقرّر الاجماع في مسألة ما في عصر مّا إلّا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن يُنقَل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم نقْل تواتُر، ويكون مع هذا كله قد صحّ عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متّفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن وأن العلم بكلّ مسألة يجب أن لا يُكتم عن أحد وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة. وأما كثير من الصدر الأول فقد نُقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه ـ مثل ما روى البخاريّ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: «حدّثوا الناس بما يعرفون. أتُريدون أن يكذّب الله ورسوله». ومثل ما رُوِي من ذلك عن جماعة من السلف ـ، فكيف يُمكن أن يُتصوّر إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظريّة، ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس.

وذلك بخلاف ما عرض في العمليات: فإن الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء، ونكتفي في حصول الإجماع فيها بأن تنتشر المسألة فلا يُنقل إلينا فيها خلاف. فإن هذا كافٍ في حصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العمليّات.

فإن قلت: «فإذا لم يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل إذ لا يُتصور في ذلك إجماع، فما تقول في الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر وابن سينا. فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـ «التهافت» في ثلاث مسائل: «في القول بقدم العالم وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات» ـ تعالى عن ذلك ـ «وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد»، قلنا: الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيره إيّاهما في ذلك قطعاً إذ قد صرّح في «كتاب التفرقة» أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال.

وقد تبيّن من قولنا أنه ليس يُمكن أن يتقرّر إجماع في أمثال هذه المسائل، لما رُوي عن كثير من السلف الأوّل فضلاً عن غيرهم أن ههنا تأويلات لا يجب أن يُفصح بها إلّا لمن هو من أهل التأويل. وهم الراسخون في العلم لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى:

﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [1]، لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزيّة تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يُوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يُحمَد على الايمان الذي يكون من قِبَل البرهان، وهذا لا يكون إلّا مع العلم بالتأويل. فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان به لا من قِبَل البرهان، فإن كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم فيجب أن يكون بالبرهان، وإن كان بالبرهان فلا يكون إلّا مع علم التأويل لأن الله تعالى قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة والبرهان لا يكون إلّا على الحقيقة. وإذا كان ذلك كذلك فلا يُمكن أن يتقرّر في التأويلات التي خصّ الله العلماء بها إجماع مستفيض، وهذا بيّن بنفسه عند من أنصف.

وإلى هذا كله فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشّائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدّس وتعالى لا يعلم الجزئيّات أصلاً. بل يرون أنه يعلمها تعالى بعلم غير مجانس لِعلمنا بها وذلك أن عِلمنا بها معلول للمعلوم به فهو مُحدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره، وعِلم الله سبحانه في الوجود على مقابل هذا فإنه علّة للمعلوم الذي هو الموجود. فمن شبّه العِلمَين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصّها واحدة وذلك غاية الجهل. فاسم «العلم» إذا قيل على العلم المُحدَث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات مثل «الجلل» المقول على العظيم والصغير و «الصريم» المقول على الضوء والظلمة. ولهذا ليس ههنا حدّ يشتمل العلمَين جميعاً كما توهّمه المتكلّمون من أهل زماننا. وقد أفردنا في هذه المسألة قولاً حرّكنا إليه بعض أصحابنا.

وكيف يُتوهّم على المشائين أنهم يقولون أنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيّات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قِبَل العلم الأزليّ المدبّر للكلّ والمستولي عليه. وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيّات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكلّيات، فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود والأمر في ذلك العلم بالعكس. ولذلك ما قد أدّى إليه البرهان أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصَف بـ «كلّيّ» أو بـ «جزئي»، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، أعني في تكفيرهم أو لا تكفيرهم.

وأما مسألة قِدَم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلّمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء. وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتّفقوا في تسمية الطرفَين واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف الواحد فهو موجود وُجِد من شيء غيره وعن شيء، أعني عن سبب فاعل

---

(١) سورة آل عمران رقم ٣ الآية ٧.

ومن مادّة، والزمان متقدّم عليه، أعني على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يُدرك تكوُّنها بالحسّ مثل تكوُّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريّين على تسميتها «محدَثة». وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدّمه زمان، وهذا أيضاً اتّفق الجميع من الفرقتَين على تسميته «قديماً». وهذا الموجود مدرَك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكلّ ومُوجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره. وأما الصنف من الموجود الذي بين هذَين الطرفَين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدّمه زمان ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره.

والكل منهم متّفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالَم. فإن المتكلّمين يسلّمون أن الزمان غير متقدّم عليه، أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام. وهم أيضاً متّفقون مع العلماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل. وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي: فالمتكلّمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناهٍ كالحال في المستقبل.

فهذا الوجود الآخر الأمر فيه بيّن أنه قد آخذٌ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم. فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدَث سمّاه «قديماً»، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدَث سمّاه «محدَثاً». وهو في الحقيقة ليس محدَثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدَث الحقيقيّ فاسد ضرورة والقديم الحقيقيّ ليس له علّة. ومنهم من سماه «مِحدَثاً أزلياً» ـ وهو أفلاطون وشيعته ـ لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي.

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفّر بعضها ولا يكفّر. فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد، أعني أن تكون متقابلة، كما ظن المتكلّمون في هذه المسألة، أعني أن اسم «القِدَم» و«الحدوث» في العالم بأسره هو من المتقابلة. وقد تبيّن من قولنا أن الأمر ليس كذلك.

وهذا كلّه مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع، فإن ظاهر الشرع إذا تُصُفّح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدَثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَاءِ﴾ يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفَلَك. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَاتُ﴾ [1]

(١) سورة إبراهيم رقم ١٤ الآية ٤٨.

يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ يقتضي بظاهره أن السموات خُلِقت من شيء.

فالمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع بل متأوّلون. فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً. فكيف يُتصوّر في تأويل المتكلّمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه، والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء.

ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين. فإن التصديق بالشيء من قِبَل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراريّ لا اختياريّ، أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق كما لنا أن نقوم أو لا نقوم. وإذا كان من شرط التكليف الاختيار، فالمصدّق بالخطأ من قِبَل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور. ولذلك قال عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر»، وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا. وهؤلاء الحكّام هم العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلّفهم الشرع النظر فيها.

وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النظريّة أو العملية. فكما أن الحاكم الجاهل بالسنّة إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذوراً، كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر. وإذا كان يُشترط في الحاكم الحلال والحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد ـ وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس ـ، فكم بالحري أن يُشترط ذلك في الحاكم على الموجودات، أعني أن يعرف الأوائل العقليّة ووجه الاستنباط منها.

وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربَين: إما خطأ يُعذَر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ ـ كما يُعذَر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطبّ والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم ـ ولا يُعذَر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن، وإما خطأ ليس يُعذَر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادىء الشريعة فهو كفر وإن وقع فيما بعد المبادىء فهو بدعة.

وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تُفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع. وهذا هو مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوّات وبالسعادة الأخرويّة والشقاء الأخرويّ، وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق

له من قِبَلها بالذي كُلِّف معرفته، أعني الدلائل الخطابيّة والجدليّة والبرهانيّة. فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلاً من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها، لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جُعِل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة. ولذلك قال عليه السلام: «أُمِرتُ أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله ويؤمنوا بي» ـ يُريد بأي طريق اتّفق لهم من طرق الإيمان الثلاث.

وأما الأشياء التي لخفائها لا تُعلم إلاّ بالبرهان فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قِبَل فطرهم وإما من قِبَل عادتهم وإما من قِبَل عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يُمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدليّة والخطابيّة. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان. وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في «كتاب التفرقة».

وإذا اتفق كما قلنا أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث، لم نحتج أن نضرب له أمثالاً وكان على ظاهره لا يتطرّق إليه تأويل. وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل مَن يعتقد أنه لا سعادة أخراويّة هٰهنا ولا شقاء وأنه إنما قُصِد بهذا القول أن يُسلَم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسّهم وأنها حيلة وأنه لا غاية للإنسان إلاّ وجوده المحسوس فقط.

وإذا تقرّر هذا فقط ظهر لك من قولنا أن هٰهنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادىء فهو كفر وإن كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة، وهٰهنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إيّاه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقّهم أو بدعة.

ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول. ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء: «اعتقها فإنها مؤمنة» إذ كانت ليست من أهل البرهان، والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلاّ من قِبَل التخيّل ـ أعني أنهم لا يصدّقون بالشيء إلاّ من جهة ما يتخيّلونه ـ يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء متخيّل. ويدخل أيضاً على من لا يفهم من هذه النسبة إلاّ المكان، وهم الذين شدّوا على رتبة الصنف الأول قليلاً في النظر بإنكار اعتقاد الجسميّة. ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه أنها من المتشابهات وأن الوقف في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللَّهُ﴾ [1].

(١) سورة آل عمران رقم ٣ الآية ٧.

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

وههنا صنف ثالث من الشرع متردّد بين هذين الصنفين يقع فيه شكّ فيُلحقه قوم ممّن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ويُلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه. والمخطىء في هذا معذور، أعني من العلماء.

فإن قيل: «فإذا تبيّن أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب، فمن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله»، فنقول: إن هذه المسألة الأمر فيها بيّن أنها من الصنف المختلف فيه، وذلك أنّا نرى قوماً ممّن ينسبون أنفسهم إلى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظواهرها إذ كان ليس ههنا برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيه، وهذه طريقة الأشعريّة، وقوم آخرون أيضاً ممّن يتعاطى البرهان يتأوّلونها وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً. وفي هذا الصنف هو أبو حامد معدود وكثير من المتصوّفة، ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه

ويشبه أن يكون المخطىء في هذه المسألة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً، وذلك إذا اعترف بالموجود وتأوّل فيه نحواً من أنحاء التأويل، أعني في صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود. وإنما كان جحد الوجود في هذه كفراً، لأنه في أصل من أصول الشريعة وهو ممّا يقع التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة «للأحمر والأسود».

وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها وتأويلها في حقّه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر. ولذلك ما نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الفكر. فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر.

ولهذا يجب أن تُثبَت التأويلات إلاّ في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلاّ من هو من أهل البرهان. فأما إذا أُثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرّية والخطابيّة أو الجدليّة كما يصنعه أبو حامد، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وإن كان الرجل إنما قصد خيراً، وذلك أنه رام أن يكثّر أهل العلم بذلك ولكن كثّر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرّق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما. ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه، والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفِطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشعريّة أشعريّ ومع الصوفيّة صوفيّ ومع الفلاسفة فيلسوف، حتى أنه قيل:

يَـوْمـاً يَمَـانٍ إذَا لاَقَـيْـتُ ذَا يَمَـنٍ وَإنْ لَـقَـيْـتُ مَـعَـدّيّـاً فَـعَـدْنَـانِ

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم إلاّ من كان من أهل العلم، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها، وإن كان الضرر الداخل على الناس من كتب البرهان أخفّ، لأنه لا يقف على كتب البرهان في الأكثر إلاّ أهل الفِطر الفائقة وإنما يُؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العمليّة والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلّم. ولكن مَنْعها بالجملة صادّ لما دعا إليه الشرع لأنه ظُلم لأفضل أصناف الناس ولأفضل أصناف الموجودات، إذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها مَن كان معدّاً لمعرفتها على كنهها وهم أفضل أصناف الناس، فإنه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقّه الذي هو الجهل به. ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (١).

فهذا ما رأينا أن نُثبته في هذا الجنس من النظر، أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة. ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها، لما استجزنا أن نكتب في ذلك حرفاً ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر لأن شأن هذه المسائل أو تُذكر في كتب البرهان. والله الهادي والموفّق للصواب.

وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخرويّة والشقاء الأخرويّ. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تُفيد السعادة وتجنُّب الأفعال التي تُفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يُسمى «العلم العمليّ». وهذه تنقسم قسمين، أحدهما أفعال ظاهرة بدنيّة، والعلم بهذه هو الذي يُسمّى «الفقه»، والقسم الثاني أفعال نفسانيّة مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها، والعلم بهذه هو الذي يُسمى «الزهد» و «علوم الآخرة». وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه، ولمّا كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس الثاني وكان هذا الجنس أملك بالتقوى التي هي سبب السعادة، سمّى كتابه «إحياء علوم الدين». وقد خرجنا عمّا كنّا بسبيله فنرجع.

فنقول: لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وكان التعليم صنفَين تصوُّراً وتصديقاً كما بيّن ذلك أهل العلم بالكلام، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثاً البرهانيّة والجدليّة والخطابيّة، وطرق التصوّر اثنين إما الشيء نفسه وإما مثاله، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدليّة فضلاً عن البرهانيّة، مع ما في تعلّم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلّمها، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصوّر.

---

(١) سورة لقمان رقم ٣١ الآية ١٣.

ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس ـ أعني وقوع التصديق من قِبَلها ـ وهي الخطابيّة والجدليّة، والخطابيّة أعمّ من الجدليّة، ومنها ما هي خاصة لأقل الناس وهي البرهانية، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرَّح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصوّر والتصديق.

وهذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف:

أحدها أن تكون مع أنها مشتركة خاصة في الأمرين جميعاً، أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابيّة أو جدليّة. وهذه المقايس هي المقايس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية، وعرض لنتائجها أن أُخذت أنفسها دون مثالاتها. وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل، والجاحد له أو المؤوّل كافر.

والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قُصد انتاجها. وهذا يتطرق إليه التأويل، أعني لنتائجه.

والثالث عكس هذا، وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قُصد إنتاجها نفسها، وتكون المقدّمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية. وهذا أيضاً لا يتطرق إليه تأويل، أعني لنتائجه، وقد يتطر لمقدماته.

والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وتكون نتائجه مثالات لما قُصد إنتاجه. وهذه فرض الخواص فيها التأويل، وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها.

وبالجملة فكل ما يتطرق له من هذه تأويل لا يُدرك إلّا بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهَين جميعاً، أعني في التصور والتصديق، إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك.

وقد يعرض للنظّار في الشريعة تأويلات من قِبل تفاضُل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق، أعني إذا كان دليل التأويل أتمّ إقناعاً من دليل الظاهر. وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية، ويمكن أن يكون فرض مَن بلغت قواهم النظريّة إلى القوة الجدليّة. وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالاً. وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلاً.

فإذاً الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيّون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

وصنف هو من أهل التأويل الجدليّ، وهؤلاء هم الجدليّون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيّون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة. وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرّح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور.

ومتى صُرِّح بشيء من هذه التأويلات لمَن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبُعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرّح به والمصرَّح له إلى الكفر. والسبب في ذلك أن التأويل يتضمن شيئين: إبطال الظاهر وإثبات المؤوَّل، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤوَّل عنده أدّاه ذلك إلى الكفر، إن كان في أصول الشريعة. فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرَّح بها للجمهور ولا أن تُثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية ـ أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الصنفين ـ كما صنع ذلك أبو حامد.

ولهذا الجنس يجب أن يصرَّح بها، ويقال في الظاهر، الذي الأشكال في كونه ظاهراً للجميع بيّن بنفسه وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم، إنه متشابه لا يعلمه إلاّ الله، وإن الوقف يجب ههنا في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللَّهُ﴾. وبمثل هذا يأتي الجواب أيضاً في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[1].

وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دُعائه الناس إلى الكفر. وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا. فإنّا قد شاهدنا منهم أقواماً ظنّوا أنهم تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياءَ مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلاً، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور. فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة.

ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد إلى طبيب ماهر قَصد إلى حفظ صحة جميع الناس وإزالة الأمراض عنهم بأن وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل أمراضهم وتجنّب أضدادها، إذ لم يُمكنه فيهم أن يصيّر جميعهم أطباء لأن الذي يعلم الأشياء الحافظة للصحة والمُزيلة للمرض بالطرق البرهانيّة هو الطبيب. فتهدي هذا إلى الناس وقال لهم: «إن هذه الطرق التي وضع لكم هذا الطبيب ليست بحق» وشرَع في إبطالها حتى بطلت عندهم، أو قل: «إن لها تأويلات»

(١) سورة الاسراء رقم ١٧ الآية ٨٥.

فلم يفهموها ولا وقع لهم في قِبَلها تصديق في العمل. أفترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئاً من الأشياء النافعة في حفظ الصحة وإزالة المرض، أو يقدر هذا المصرّح لهم بإبطال ما كانوا يعتقدون فيها أن يستعملها معهم، أعني حفظ الصحة. لا، بل ما يقدر هو لا على استعمالها معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم اهلاك.

هذا إن صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الأشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل، فضلاً ان صرّح لهم بتأويلات فاسدة، لأنه يؤول بهم الأمر إلى أن لا يروا أن ههنا صحة يجب أن تحفظ ولا مرضاً يجب أن يزال، فضلاً عن أن يروا أن ههنا أشياء تحفظ الصحة وتُزيل المرض. وهذه هي حال من يصرّح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع، ولذلك هو مفسد له وصادّ عنه، والصادّ عن الشرع كافر.

وإنما كان هذا التمثيل يقينياً وليس بشعريّ كما لقائل أن يقول، لأنه صحيح التناسب، وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس: أعني أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وُجدت ويستردها إذا ذهبت، والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس. وهذه الصحة هي المسماة بـ «التقوى». وقد صرّح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية، فقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (١)، وقال تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِنْ يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَى مِنْكُمْ﴾ (٢)، وقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ ٱلْفَحْشَاءِ وَٱلْمُنْكَرِ﴾ (٣)، إلى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى. فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي والعمل الشرعي هذه الصحة، وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الأخراوية، وعلى ضدها الشقاء الأخراوي.

فقد تبيّن لك من هذا أنه ليس يجب أن تُثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلاً عن الفاسدة. والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حُمِّلها الإنسان فحملها، وأشفق منها جميع الموجودات، أعني المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾ (٤) الآية.

ومن قِبَل التأويلات والظن بأنها مما يجب أن يصرَّح بها في الشرع للجميع نشأت فِرَق الاسلام حتى كفّر بعضهم بعضاً وبدّع بعضهم بعضاً، وخاصة الفاسدة منها. فتأولت

---

(١) سورة البقرة رقم ٢ الآية ١٨٣.

(٢) سورة الحج رقم ٢٢ الآية ٣٧.

(٣) سورة العنكبوت رقم ٢٩ الآية ٤٥.

(٤) سورة الأحزاب رقم ٣٣ الآية ٧٢.

المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعريّة وإن كانت أقل تأويلاً. فأوقعوا الناس من قِبَل ذلك في شنآن وتباغُض وحروب، ومزّقوا الشرع وفرّقوا الناس كل التفريق.

وزائداً إلى هذا كله أن طُرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهولا ولا مع الخواصّ: أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص فلكونها إذا تُؤمِلت وُجدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان. بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطانيّة، فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسبَّبات والصور الجوهرية والوسائط.

ولقد تعدى نظّارهم في هذا المعنى على المسلمين، أن فرقة من الأشعرية كفّرت من ليس يعرف وجود الباريء سبحانه وتعالى بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم، وهم الكافرون الضالون بالحقيقة. ومن ههنا اختلفوا فقال قوم: «أول الواجبات النظر» وقال قوم: «الايمان»، أعني من قبل أنهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنّوا أن ذلك طريق واحد. فأخطأوا مقصد الشارع وضلّوا وأضلّوا.

فإن قيل «فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكتها الأشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة التي قَصَد الشارع تعليم الجمهور بها وهي التي لا يُمكن تعليمهم بغيرها، فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه»، قلنا: هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط، فإن الكتاب العزيز إذا تُؤمِّل وُجِدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس، وهذه هي الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة. وإذا تُؤمِّل الأمر فيها ظهر أنه ليس يُلفَى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه.

فمن حرّفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه، أو أظهر منها للجميع ـ وذلك شيء غير موجود ـ، فقد أبطل حكمتها وأبطل فِعلها المقصود في إفادة السعادة الانسانية. وذلك ظاهر جداً من حال الصدر الأول وحال من أتى بعدهم، فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به. وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قلّ تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرّقوا فرقاً.

فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلّفنا اعتقاده ويجتهد في نظره ظاهراً ما أمكنه من غير أن يتأوّل من ذلك شيئاً، إلّا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه ـ أعني ظهوراً مشتركاً للجميع. فإن الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس إذا تُؤمِّلت، يشبه أن يُبلغ من

نُصرتها إلى حد لا يُخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره إلاّ مَن كان من أهل البرهان. وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل.

فإن الأقاويل الشرعيّة المصرّح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلّت على الإعجاز: إحداها أنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها، والثانية أنها تقبل النُصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ـ إن كانت ممّا فيها تأويل ـ إلاّ أهل البرهان، والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق. وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة: أعني أن تأويلهم لا يقبل النُصرة ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هو حقّ. ولذلك كثرت البدع.

وبودّنا لو تفرّغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه، وإن أنسأ الله في العمر فسنُثبت فيه قدر ما تيسّر لنا منه، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد. فإن النفس مما تخلّل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإن الأذاية من الصديق هي أشد من الأذاية من العدو: أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذاية ممن يُنسب إليها هي أشد الأذاية ـ مع ما توقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها أيضاً كثير من الأصدقاء الجهّال ممّن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفِرَق الموجودة فيها. والله يسدّد الكل ويوفّق الجميع لمحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته.

وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب، وطرّق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق. وذلك أنه دعا الجمهور من معرفة الله سبحانه وتعالى إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المتقلّدين وانحطّ عن تشغيب المتكلّمين، ونبّه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة. والله الموفق والهادي بفضله.

المسألة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد في «فصل المقال»

أدام الله عزّتكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم

لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيراً ممن يتعاطى هذه العلوم، وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتكم على الشك العارض في العلم القديم سبحانه وتعالى مع كونه متعلقاً بالأشياء المحدثة عنه، وجب علينا لمكان الحق ولمكان هذه الشبهة عنكم أن نحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره، فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل

والشك يلزم هكذا: إن كانت هذه كلها في علم الله سبحانه وتعالى قبل أن تكون.

فهل هي في حال كونها في عمله كما كانت فيه قبل كونها، أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد، فإن قلنا إنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد، لزم أن يكون العلم القديم متغيّراً وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد: وذلك مستحيل على العلم القديم. وإن قلنا إن العلم بها واحد في الحالتين، قيل: «فهل هي في نفسها» ـ أعني الموجودات الحادثة ـ «قبل أن توجد كما هي حين ما وُجدت». فسيجب أن يقال: «ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين ما وُجدت»، وإلاّ كان الموجود والمعدوم واحداً. فإن سلّم الخصم هذا، قيل له: «أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه». فإذا قال: «نعم»، قيل: «فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أو يكون العلم به يختلف، وإلاّ فقد عُلم على غير ما هو عليه». فإذاً يجب أحد أمرين، إما أن يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه.

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان، أعني من تعلّق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلّق علمه بها إذا وُجدت على الوجود في نفسه. فإنه من البيّن بنفسه أن العلمين متغايران، وإلاّ كان جاهلاً بوجودها في الوقت الذي وُجدت فيه.

وليس يُنجى من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا، بأنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود. فإنه يقال لهم: «فإذا وُجدت فهل حدث هنالك تغيُّر أو لم يحدث»، وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود. فإن قالوا: «لم يحدث»، فقد كابروا. وإن قالوا: «حدث هنالك تغير»، قيل لهم: «فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا»، فيلزم الشك المتقدم. وبالجملة فيعسر أن يُتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وُجد علم واحد بعينه. فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يُمكن أن يقرّر به، على ما فاوضناكم فيه.

وحل هذا الشك يستدعي كلاماً طويلاً، إلاّ أنّا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينحلّ. وقد رام أبو حامد حلّ هذا الشك في كتابه الموسوم بـ «التهافت» بشيء ليس فيه مقنع، وذلك أنه قال قولاً معناه هذا: وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المُضاف، وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه، كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه وتعالى، أعني أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه وتعالى بها. ومثال ذلك في المضاف أنه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه. وليس بصادق، فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها وذلك ان الإضافة التي كانت يمنةً قد عادت يسرة، وإنما الذي لم يتغير هو موضوع الاضافة، أعني الحامل لها الذي هو زيد. وإذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الإضافة، فقد يجب أن يتغير عند تغيّر المعلوم، كما تتغير إضافة الاسطوانة إلى زيد عند تغيُّرها، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة.

والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يُعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، إذا وُجد الموجد بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علّة له. فإذاً واجب أن لا يحدث هنالك تغيّر كما يحدث في العلم المحدث. وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد، وقد عُرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغيُّر عند وجود مفعوله، أعني تغيّراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيُّر عند حدوث معلومة عنه.

فإذاً قد انحلّ الشك، ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغيّراً، أعني في العلم القديم، فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه، وإنما لزم ألا يعلمه بعلم محدث إلاّ بعلم قديم، لأن حدوث التغير في العلم عند تغيّر الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدث.

فإذاً العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلّق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلاً كما حُكي عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك إنه سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات. وليس الأمر كما تُوُهّم عليهم، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، إذ كان علة لها لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يُعترف به.

فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم، لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا بل من جهة أنه عالم، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾. وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث. فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيّف، وهو العلم القديم سبحانه. وكيف يُمكن أن يُتصور أن المشّائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يُحيط بالجزئيات، وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الالهامات.

فهذا ما ظهر لنا في وجه حلّ هذا الشك، وهو أمر لا مِرية فيه ولا شك. والله الموفق للصواب والمرشد للحق. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة

فالشرائع كلها كما قلنا متّفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس. ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاماً لأكثر الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك، والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع. وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما هنالك، والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني، والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل.

ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فِرق: فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وإنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم وهذا منقطع. وطائفة رأت ان الوجود متباين. وهذه انقسمت قسمين: طائفة رأت أن الوجود الممثّل بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه إنما مُثّل به إرادة البيان، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعديدها. وطائفة رأت أنه جسماني، لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية. ولهذه أيضاً حجج من الشرع، ويشبه ابن عباس أن يكون ممّن يرى هذا الرأي، لأنه رُوِي عنه أنه قال: «ليس في الدنيا من الآخرة إلاّ الأسماء».

ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص، وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع: أحدها أن النفس باقية، والثاني أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أُخر المحال الذي يلحق عن عودتها إلى تلك الأجسام بعينها. وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم، وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة. وأمثال هذه الأجسام ليس يُمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها هي واحدة: مثال ذلك أن انساناً مات واستحال جسمه إلى التراب واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتذي انسان آخر من ذلك النبات فكان منه منيّ تولّد منه إنسان آخر. وأما إذا فُرضت أجسام أُخر فليس تلحق هذه الحال.

والحق في هذه المسألة أن فرض كل انسان فيها هو ما أدّى إليه نظره فيها، بعد أن لا يكون نظراً يُفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول.

فهذا كله ينبني على بقاء النفس. فإن قيل: «فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك»؟ قلنا: ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ (1) الآية. ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوّى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس. فلو كان تعطّل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغيّر آلة النفس، لقد كان يجب أن يكون تعطّل فعلها في النوم لفساد ذاتها، ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها. فلما كانت تعود عليها، عَلِمنا أن هذا التعطُّل لا يعرض لها لأمر لَحقها في جوهرها وإنما هو شيء لَحقها من قِبَل تعطُّل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس. والموت هو تعطّل، فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم. وكما يقول الحكيم: «إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لأبصر كما يُبصر الشاب».

فهذا ما رأينا أن نُثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملّتنا، ملّة الاسلام.

وقد بقي علينا مما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز. ونختم به القول في هذا الكتاب.

فنقول: إن المعاني الجديدة في الشرع توجد على خمسة أصناف، وذلك أنها تنقسم أولاً إلى صنفين وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف.

فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صُرِّح به هو بعينه المعنى الموجود في نفسه.

والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرَّح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أُخذ بدله على جهة التمثيل. وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام: أولها أن يكون المعنى الذي صُرِّح بمثاله لا يُعلم بوجوده، إلاّ بمقايس بعيدة مركبة يُتعلم في زمان طويل وصنائع جمّة وليس يمكن أن تقبلها إلاّ الفِطر الفائقة، ولا يُعلم أن المثال الذي صُرِّح به فيه هو غير الممثَّل إلاّ بمثل هذا البُعد الذي وصفنا. والثاني مقابل هذا وهو أن يكون يُعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً، أعني كون ما صُرِّح به أنه مثال ولماذا هو مثال. والثالث أن يكون يُعلَم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويُعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد. والرابع عكس هذا وهو أن يُعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويُعلم بعلم بعيد أنه مثال.

فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك.

وأما الصنف الأول من الثاني، وهو البعيد في الأمرين جميعاً، فتأويله خاص في الراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

---

(1) سورة الزمر رقم ٣٩ الآية ٤٢.

وأما المقابل لهذا، وهو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب.

وأما الصنف الثالث فالأمر فيه ليس كذلك لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بُعده على إفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه. وهذا مثل قوله عليه السلام: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» وغيره مما أشبه هذا، مما يُعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال ويُعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلاّ الخواص والعلماء، ويقال للذين شعروا أنه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال، إما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون، وأما أن يُنقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال. وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهه التي في النفس من ذلك.

والقانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في «كتاب التفرقة»، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسمّيه أبو حامد «الذاتي» و«الحسي» و«الخياليّ» و«العقلي» و«الشبهيّ». فإذا وقعت المسألة، نظر أيّ هذه الوجودات الأربع هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عُني به هو الوجود الذاتي، أعني الذي هو خارج، فيُنزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم إمكان وجوده. وفي هذا النحو يدخل قوله عليه السلام: «ما من شيء لم أره إلاّ وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار»، وقوله: «بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي»، وقوله: «كلّ ابن آدم يأكله التراب إلاّ عجب الذنب». فإن هذه كلها تُدرك بعلم قريب أنها أمثال وليس يُدرك لماذا هي أمثال إلاّ بعلم بعيد. فيجب في هذا أن يُنزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبهاً.

فهذا النحو من التأويل إذا استُعمل في هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة، وأما إذا استُعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ. وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك، مثل أن يكون الموضع يُعرف منه الأمران جميعاً بعلم بعيد، أعني كونه مثالاً ولماذا هو مثال، فيكون هنالك شبهة توهُم في بادىء الرأي أنه مثال. وتلك الشبهة باطلة، فإن الواجب في هذا أن تُبطل تلك الشبهة ولا يُعرض للتأويل، كما عرّفناكم في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلّمين، أعني الأشعريّة والمعتزلة.

وأما الصنف الرابع فهو المقابل لهذا، وهو أن يكون كونه مثالاً معلوماً بعلم بعيد، إلاّ أنه إذا سُلِّم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال. ففي تأويل هذا أيضاً نظر، أعني عند الصنف الذين يُدركون أنه إن كان مثالاً فلماذا هو؟ وليسوا يُدركون أنه مثال إلاّ بشبهة وأمر مُقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم. فيُحتمل أن يقال أن الأحفظ بالشرع ألاّ تُتأول هذه وتُبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنّوا من قِبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأولى.

ويُحتمل أيضاً أن يُطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثَّل

به، إلاّ أن هذين الصنفين متى أُبيح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا هو الذي عرض للصوفيّة ولمن سلك من العلماء هذا المسلك، ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ولا تميّز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر فيها وحدث فيهم فِرَق متباينة يكفّر بعضهم بعضاً، وهذا كله جهلٌ بمقصد الشرع وتعدٍّ عليه.

وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قِبل التأويل. ويودّنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة، أعني أن نتكلّم فيها بما ينبغي أن يؤوّل أو لا يؤوّل وإن أُوّل فعند مَن يؤوّل، أعني في جميع المُشكل الذي في القرآن والحديث، ونعرّف رجوعها كلّها إلى هذه الأصناف الأربعة. والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى، وإنما قدمناه لأنّا رأيناه أهم الأغراض المتعلقة بالشرع. والله الموفّق للصواب والكفيل بالثواب بمنّه ورحمته. وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسمائة.

المحتويات

	الصفحة
تمهيد	٥
١ ـ أبو النصر الفارابي	٧
٢ ـ ابن سينا	٤٩
٣ ـ ابن باجه	٦١
٤ ـ ابن رشد	٩٩

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET