الملل والنحل

للإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني

المتوفى سنة ٥٤٨ هـ

صححه وعلق عليه

الأستاذ أحمد فهمي محمد

الجزء الثالث

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة
لدار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الثانية
١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت. لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٣

بسم اللّه الرحمن الرحيم

المتأخرون من فلاسفة الإسلام

مثل يعقوب[1] بن إسحاق الكندي .....

---

(١) أبو يوسف، يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، المشتهر في الملة الاسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية، متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم، وقد برع في الهندسة، وهو فيلسوف العرب، وأحد أبناء ملوكها، كان أبوه إسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة، للمهدي، والرشيد، وكان جده الأشعث بن قيس من أصحاب النبي ﷺ، وكان قبل ذلك ملكاً على جميع كندة، وكان أبوه قيس بن معد يكرب ملكاً على جميع كندة أيضاً عظيم الشأن، وهو الذي مدحه أعشى قيس بقصائده الأربع الطوال:

(لعمرك ما طول هذا الزمن) (رحلت سمية غدوة أجمالها)

(أأزمعت من آل ليلى ابتكارا) (أتهجر غانية أم تلم)

وكان أبوه معد يكرب بن معاوية ملكاً على بني الحرث الأصفر بن معاوية في حضرموت، وكان أبوه معاوية ابن جبلة ملكاً بحضرموت أيضاً، وكان معاوية بن الحرث الأكبر، وأبوه وجده ثور ملوكاً على معد بالمشقر، واليمامة، والبحرين، فهو سلالة إمرة وملك.

وكان يعقوب بن إسحاق عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم، وعند ابنه أحمد، ولم يكن في الإسلام، من اشتهر عندّ الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب هذا، وله في أكثر العلوم تاليف مشهورة من المصنفات الطوال، قال سليمان بن حسان: إن يعقوب بن إسحاق الكندي شريف الأصل بصري، كان جده ولي الولايات لبني هاشم، ونزل البصرة، وضيعته هنالك. وانتقل إلى بغداد، وهناك تأدب، وكان عالماً بالطب، والفلسفة، وعلم الحساب والمنطق، وتأليف اللحون والهندسة وطبائع الأعداد وعلم النجوم. ولم يكن في الاسلام فيلسوف غيره احتذى في تآليفه حذو أرسطو طاليس، وله تآليف كثيرة في فنون من العلم، وخدم الملوك، فباشرهم بالأدب، وترجم من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب، وبسط العويص. قال أبو معشر في كتاب المذاكرات لشاذان، حذاق الترجمة في الاسلام أربعة، حنين بن إسحاق، ويعقوب بن إسحاق الكندي، وثابت بن قرة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري. قال أبو جعفر أحمد بن يوسف في كتاب حسن العقبى، كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر في أيام المتوكل يكيدان كل من ذكر بالتقدم، فدبرا على الكندي، حتى ضربه المتوكل ووجها إلى داره فأخذا كتبه بأسرها وأفرادها في خزانة سميت الكندية، ولم يلبثا أن تنكر لهما المتوكل، لخطأ من ندباه، وهو أحمد بن كثير الفرغاني الذي عمل المقياس الجديد بمصر، في حفر النهر الجعدي، فاستشفعا بسند بن علي، فأبى إلا أن يردا كتب الكندي، مع ما بينه وبين الكندي من العداوة والمباعدة فردا عليه كتبه، واسترضى لهما المتوكل، فعفا عنهما. وقد ارتبط المعتصم وكان أستاذ ولده أحمد بن المعتصم، وله رسائل إلى أحمد بن المعتصم. وقد سرد صاحبا طبقات الأطباء وأخبار الحكماء، الكثير من كتبه، ورسائله، ومن كلامه: =

= اعزل الشر، فإن الشر للشر خلق، من لم يتبسط لحديثك فارفع منه مؤونة الاستماع منك، اعص الهوى وأطع من شئت، ولا تغتر بمال إن كثر، ولا تطلب الحاجة إلى كذوب فإنه يبعدها وهي قريبة، ولا إلى جاهل فإنه يجعل حاجتك وقاية لحاجته، لا تنجو مما تكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد، وفي وصية له: وليتق الله تعالى المتطبب، ولا يخاطر فليس عن الأنفس عوض. وقال: وكما يحب أن يقال أنه كان سبب عافية العليل وبرئه؛ كذلك فليحذر أن يقال إنه سبب تلفه وموته، وقال: العاقل يظن أن فوق علمه علماً، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة، والجاهل يظن أنه قد تناهى فتمقته لذلك، ومن وصيته لولده أبي العباس: يا بني الأب رب، والأخ فخ، والعم غم، والخال وبال، والولد كمد، والأقارب عقارب. وقول لا يصرف البلاء، وقول نعم يزيل الغم، وسماع الغناء برشام حاد، لأن الانسان يسمع فيطرب. وينفق فيسرف، فيفتقر فيغتم فيقتل فيموت، والدنيا محموم فإن صرفته مات، والدرهم محبوس فإن أخرجته فر، والناس سخرة فخذ شيئهم واحفظ شيئك، ولا تقبل ممن قال اليمين الفاجرة فإنها تدع الديار بلاقع، وهذه الوصية تصدق ما حكاه عنه ابن النديم من أن الكندي كان بخيلا. وحكى الجاحظ عنه، من بخله الكثير. وكان الكندي لا يزال يقول للساكن وربما قال للجار: إن في الدار امرأة بها حمل والوحمى ربما أسقطت من ريح القدر الطيبة، فإذا طبختم فردوا شهوتها، ولو بغرفة أو لعقة فإن النفس يردها اليسير، فإن لم تفعل ذلك بعد إعلامي إياك، فكفارتك أن أسقطت غرة عبد أو أمة، ألزمت ذلك نفسك أم أبيت، فكان ربما يؤتى إلى منزله من قصاع السكان والجيران ما يكفيه الأيام وإن كان أكثرهم يفطن ويتغافل، وكان يقول لعياله: أنتم أحسن حالاً من أرباب هذه الضياع إنما لكل بيت منهم لون واحد وعندكم ألوان.

قال عمرو بن نهيوى: كنت أتغذى عنده يوماً إذ دخل عليه جار له، وكان الجار لي صديقاً، فلم يعرض عليه الغذاء، فاستحيت أنا منه، فقلت: لو أصبت معنا مما نأكل؟ قال: قد والله فعلت. قال الكندي: ما بعد الله شيء. قال: فكتفه والله كتفاً لا يستطيع معه قبضاً ولا بسطاً وتركه ولو أكل لشهد عليه بالكفر، ولكان عنده قد جعل مع الله ثنياً. وقال عمر: بينا أنا ذات يوم عنده إذ سمع صوت انقلاب جرة من الدار الأخرى فصاح أي قصاف فقالت مجيبة له: بئر وحياتك فكانت الجارية في الذكاء أكثر منه في الاستقصاء، وكان يتنزل على ضيفانه، فكانوا لطيبه، وإفراط بخله وحسن حديثه يحتملون ذلك، وكان يقول: إنما المال لمن حفظه، وإنما الغنى لمن تمسك به ولحفظ المال بنيت الحيطان، وغلقت الأبواب واتخذت الصناديق وعملت الأقفال، ونقشت الرسوم والخواتيم، ويعلم الحساب والكتاب، وقد توفي حوالي سنة ٢٦٠. (أخبار الحكماء ص ٢٤٠. طبقات الأطباء أول ص ٢٠٦. تتمة صوان الحكمة ص ٢٥. البخلاء أول ص ١٤٣).

(١) أبو زيد، حنين بن إسحاق العبادي، بفتح العين وتخفيف الباء، والعباد قبائل شتى من بطون العرب اجتمعوا على النصرانية بالحيرة والنسبة إليهم عبادي، قال الشاعر:

يسقيكها من بني العباد رشا منتهب عبده إلى الأحد

وكان حنين فصيحاً لسناً بارعاً شاعراً، وأقام مدة في البصرة، وكان شيخه في العربية الخليل بن أحمد، ثم بعد ذلك انتقل إلى بغداد، فكان تلميذاً ليوحنا بن ماسويه، قرأ عليه كتاب فرق الطب الموسوم باللسان الرومي، والسرياني، بهراسيس. وكان حنين إذ ذاك صاحب سؤال، وذلك يصعب على يوحنا وكان يباعده أيضاً من قلبه أن حنيناً كان من أبناء الصيارفة، من أهل الحيرة وأهل جند ليسابور خاصة، ومتطببوها ينحرفون عن أهل الحيرة ويكرهون أن يدخل في صناعتهم أبناء التجار فسأله حنين في بعض الأيام عن =

= بعض ما كان يقرأ عليه مسألة مستفهم لما يقرأ، فحرد يوحنا وقال: ما لأهل الحيرة ولتعلم صناعة الطب، صِر إلى فلان من قرابتك حتى يهب لك خمسين درهماً تشتري منها قفافاً صغاراً بدرهم وزرنيخاً بثلاثة دراهم، واشتر بالباقي فلوساكوفية وقادسية وزرنيخ القادسية في تلك القفاف واقعُد على الطريق، وصح الفلوس الجياد للصدقة والنفقة، وبع الفلوس فإنه أعود عليك من هذه، ثم أمر به فأخرج من داره فخرج حنين باكياً مكروباً.

وغاب حنين سنتين، وقد أخذ يستظهر شعر أوميروس، وكان يردده وينشده، وقد رأى أن لا يتعلم الطب حتى يحكم اللسان اليوناني إحكاماً لا يكون في دهره من يحكمه إحكامه، ثم اتصل بجبرائيل بن بختيشوع، فكان يبجله ويعظمه، ويقول: والله لئن مدّ لهذا الفتى في العمر ليفضحن سرجس، وسرجس هذا هو الرأس عيني، وهو أول من نقل شيئاً من علوم الروم، إلى اللسان السرياني، وليفضحن غيره من المترجمين، حتى إذا وصلت يوحنا نسخة من الفصول التي يسميها اليونانيون الفاعلات، كثر تعجبه، واعتقد أنها إلهام ووحي، قيل له: هذا إخراج حنين بن إسحاق الذي طردته من منزلك، وأمرته أن يشتري فلوساً، فحلف بأن هذا محال، ثم صدق القول، وعمل على التلطف لحنين، وإصلاح ما بينهما فعاد إلى مجلس يوحنا ولازمه، وتتلمذ له واشتغل عليه بصناعة الطب، ونقل حنين لابن ماسويه كتباً كثيرة وخصوصاً من كُتب جالينوس، بعضها إلى اللغة السريانية وبعضها إلى العربية. وكان حنين أعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية والدراية فيها مما لم يعرفه غيره، من النقلة الذين كانوا في زمانه مع ما دأب أيضاً في اتقان العربية والاشتغال بها حتى سار من جملة المتميزين فيها.

وكان طبيباً حسن النظر في التأليف والعلاج، ماهراً في صناعة الكحل، وقعد في جملة المترجمين لكتب الحكمة واستخراجها إلى السرياني أو إلى العربي، وكان فصيحاً في اللسان اليوناني، وفي اللسان العربي، بارعاً شاعراً خطيباً فصيحاً لسناً، ونهض من بغداد إلى أرض فارس، ودخل ولزم الخليل، حتى برع في اللسان العربي، وأدخل كتاب العين بغداد، واختير للترجمة، وأؤتمن عليها، وكان المتحيز له المتوكل على الله. وجعل له كتاباً نحارير عالمين بالترجمة كانوا يترجمونه، ويتصفح ما ترجموا كاصطفن ابن بسيل، وموسى بن خالد الترجماني، ويحيى بن هارون، وخدم بالطب المتوكل، وكان يلبس الزنار، وتعلم لسان اليونانية بأصله، وكان جليلاً في ترجمته، وهو الذي أوضح معاني كتب بقراط وجالينوس، ولخصها أحسن تلخيص؛ وكشف ما استغلق منها وله تآليف نافعة، بارعة مثقفة، وعمد إلى كتب جالينوس فاحتذى حذو الاسكندرانيين وصنفها على سبيل المسألة والجواب وأحسن في ذلك. وله كتاب في المنطق أحسن فيه التقسيم وألف في الأغذية كتاباً عجيباً، وله كتاب في تدبير الناقهين، وفي الأدوية المسهلة والأغذية على تدبير الصحة لم يسبقه إليه أحد. وله كناش أحضره من كتاب بولس وألف غيرها كثيراً؛ وله ولدان داود، وكان طبيباً، وإسحاق وقد خدم على الترجمة وتولاها وأتقنها وأحسن فيها، وكان نفسه أميل إلى الفلسفة، وهو قد ترجم كتاب النفس لأرسطو طاليس تفسير ثامسطيوس، وقد دخل حنين إلى بلاد الروم لأجل تحصيل كتب الحكمة وتوصل في تحصيلها غاية إمكانه وأحكم اليونانية عند دخوله إلى تلك الجهات، وحصل نفائس هذا العلم، وعاد يلازم بني موسى بن شاكر ورغبوه في النقل من اللسان اليوناني إلى العربي، وغرموا على ذلك الجمل العظيمة، وله من الكتب التي ألفها سوى ما نقله من كتب الحكماء القدماء كتب كثيرة.

وكان يدخل بيته النصارى ويتعبد على قوانين شريعة عيسى عليه السلام، فرأى يوماً في بيته صورة عيسى فتفل فيها، وقال: هذه بدعة لا يجوزها الشرع والعقل، وكيف يجوز نصب الصور في مواضع يعبد فيها الله تعالى الذي هو منزه عن الصورة والهيئة فحبسه الجاثليق مدة في داره: فصنف في مدة حبسه المسائل =

ويحيى النحوي[1]، .....

= المنسوبة إليه في الطب، وفسر كتب أرسطو وأفلاطون، ثم اعتذر إليه الجاثليق فما قبل عذره، وما عاد إلى البيعة، واشتغل بنشر العلوم.

وقال حنين: من ترك الأكل على السكر والتمتع في الحمام، وإدخال الطعام على الطعام فقد استغنى عن الطبيب، وقال: لا تعجب من موت الحيوان فإن طعامه وشرابه سبب هلاكه، وقال: كل زمان يلائم علماً وعادة وصنفاً من الانسان. وقال: من شرب على الريق وجامع على الجوع فقد جرّ الموت إلى نفسه بحبل. وقال: من وضع علماً وصناعة كان كمن بنى داراً، ومن شرح وفسر ذلك الأصل كان كمن طين سطحها وجصصها وليس من جصص داراً وطينه كمن بناها. وقال: من خاف شقاوة الدنيا ما اكتسب سعادة العقبى، وكان المتوكل أجزل له الصلة وأقطعه إقطاعاً سنياً. فقال له الخليفة: أريد أن تصف لي دواء يقتل عدواً أريد قتله وليس يمكن إشهار هذا، وأريده سراً. فقال حنين: ما تعلمت غير الأدوية النافعة. ولا علمت أن أمير المؤمنين يطلب مني غيرها. فرغبه وهدده. وهو لا يزيد على ما قال. فأمر بحبسه ثم هدده بالقتل. فقال حنين: لي رب يأخذ بحقي غداً في الموقف الأعظم. فتبسم الخليفة وقال له: يا حنين طب نفساً. وثق بنا، فهذا الفعل منا كان لامتحانك لأننا حذرنا من كيد الملوك، فأردنا الطمأنينة إليك والثقة بك لننتفع بعلمك. فقبل حنين الأرض وشكر له. فقال الخليفة له: ما الذي منعك من الاجابة مع ما رأيته من صدق الأمر منا في الحالين. قال حنين: شيئان يا أمير المؤمنين. قال: وما هما؟ قال: الدين والصناعة. قال: وكيف؟ قال: الدين يأمرنا باستعمال الخير والجميل مع أعدائنا فكيف ظنك بالأصدقاء؟ والصناعة تمنعنا من الاضرار بأننا الجنس لأنها موضوعة لنفعهم ومقصورة على معالجتهم. هذا وفي رقاب الأطباء عهد مؤكد أن لا يعطوا دواءاً قتّالاً. فلم أر مخالفة هذين. ووطّنت نفسي على القتل، فإن الله تعالى ما كان يضيع لي بذل نفسي في طاعته. فقال الخليفة: إنهما شرعان جليلان. وأمر فخلع عليه وأعطاه، فما أحسن ثمرة الدين والعلم. ولم يزل معظماً مكرماً في زمانه مشاراً إليه بالبنان إلى أن توفي سنة ستين ومائتين. (عيون الأنباء أول ص ١٨٤. أخبار العلماء ص ١١٧. تتمة صوان الحكمة ص ٣).

(١) يحيى النحوي. الملقب بالبطريق، والمنسوب إلى الديلم المصري الاسكندري من قدماء الحكماء، وهو تلميذ شاواري. كان أسقفاً في كنيسة الاسكندرية بمصر. ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية. ثم رجع عما يعتقده النصارى في التثليث لما قرأ كتب الحكمة. واستحال عنده. جعل الواحد ثلاثة، والثلاثة واحداً. ولما تحققت الأساقفة بمصر رجوعه عزّ عليهم ذلك واجتمعوا إليه. وناظروه فغلب. وزيف طريقهم. فعزّ عليهم جهلهم واستعطفوه. وآنسوه وسألوه الرجوع عما هو عليه وترك إظهار ما تحققه. وناظرهم عليه. فلم يرجع فأسقطوه عن المنزلة التي هو فيها بعد خطوب جرت.

وقد حضر فتح عمرو بن العاص مصر والاسكندرية، ودخل على عمرو، وقد عرف موضعه من العلم واعتقاده، وما جرى له مع النصارى، فأكرمه عمرو، ورأى له موضعاً وسمع كلامه في إبطال التثليث، فأعجبه، وسمع كلامه في انقضاء الدهر ففتن به وشاهد من حججه المنطقية، وسمع من ألفاظه الفلسفية التي لم تكن للعرب بها أنسة، ما هاله، وكان عمرو عاقلاً حسن الاستماع صحيح الفكر فلازمه، وكان لا يكاد يفارقه. ويذكر في تتمة صوان الحكمة: أنه كان نصرانياً فيلسوفاً، فأراد عامل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إزعاجه عن فارس، وتخريب ديره، فكتب يحيى قصته إلى أمير المؤمنين. وطلب منه الأمان، فكتب محمد ابن الحنفية له كتاب الأمان بأمر أمير المؤمنين الذي وقع عليه بخطه الله الملك، وعلى عبده. =

= وكان يحيى كثير التصانيف، صنف في شرح كتب أرسطو طاليس شروحاً. فقد شرح كتاب الكلام على أنولو طيقا الثاني وهو البرهان وكتاب الكلام على قاطيغورياس ومعناه المقولات، وفسر بارمينياس وهو العبارة، وأنولوطيقا الأول وهو تحليل القياس. والسماع الطبيعي. وغير أولئك وله بعد ذلك كتاب الرد على برقلس القائل بالدهر، ستة عشر مقالة والرد على أرسطو طاليس ست مقالات. والرد على نسطورس وغير ذلك من الكتب.

وذكر عبد الله بن جبريل أن اسم يحيى، ثامسطيوس. قال: وكان قوياً في علم النحو والمنطق والفلسفة. ولا يلحق بهؤلاء الأطباء يعني الاسكندرانيين المشهورين وهم: أنقيلاوس واصطفين وجاسيوس ومارنيوس وهما الذين رتبوا الكتب وقيل إنقلاوس غير إنقلاؤس. قال: وإن كان يحيى قد فسر كتباً كثيرة من الطبيعيات فلقوته في الفلسفة ألحق بالفلاسفة لأنه أحد الفلاسفة المذكورين في وقته، وسبب قوته في الفلسفة هو أنه كان ملاحاً يعبر الناس في سفينة وكان يحب العلم كثيراً فإذا عبر معه قوم من دار العلم والدرس الذي كان بجزيرة الاسكندرية يتحاورون فيما مضى لهم النظر ويتفاوضونه فيسمعه تهش نفسه للعلم فلما قوي دأبه في طلب العلم فكر في نفسه وقال: قد بلغت نيفاً وأربعين سنة وما ارتضت بشيء، ولا عرفت غير صناعة الملاحة فكيف يمكنني أن أتعرض لشيء من العلوم؟ وفيما هو يفكر إذ رأى نملة قد حملت نواة ثمرة وهي دائبة تصعد بها فوقعت منها فعادت وأخذتها، ولم تزل تجاهد مراراً حتى بلغت بالمجاهدة غرضها، فقال: إذا كان هذا الضعيف قد بلغ غرضه بالمجاهدة والمناصبة فبالحري أن أبلغ غرضي بالمجاهدة، فخرج من وقته، وباع سفينته ولزم دار العلم، وبدأ يتعلم النحو واللغة والمنطق. فبرع في هذه الأمور لأنه أول ما ابتدأ بها، فنسب إليها واشتهر بها ووضع كتباً كثيرة، منها: تفاسير وغيرها، وقد صنف كتباً رد فيها على أفلاطون، وأرسطوحين همت النصارى بقتله، وقال في شأنه أبو علي يحيى النحوي المموه على النصارى وأكثر ما أورده الامام حجة الاسلام الغزالي رحمة الله عليه في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي. وقيل ليحيى محب التعب لكده في طلب العلوم، وتحقق ماهيات الأشياء، والاحتياط في النقل، والبحث عن المقولات، ومنه أخذ الطب خالد بن يزيد بن معاوية، ويقول صاحب عيون الأنباء: ووجدت في بعض تواريخ النصارى أن يحيى النحوي كان في المجمع الرابع الذي اجتمع في مدينة يقال لها خالكدونية (خالقيدونية) وكان في هذا المجمع ستمائة وثلاثون أسقفاً على أوتوشيوس، وهو يحيى النحوي وأصحابه وأوتوشيوس تفسيره بالعربي أبو سعيد، وهذا أوتوشيوس، كان طبيباً حكيماً وأنهم لما أحرموه لم ينفوه كما نعوا المحرومين. وكان لذلك لحاجتهم إلى طبه وترك في مدينة القسطنطينية لعلمه وفضله وطبه، طول عهد مرقيان، وقام بعد مرقيان الملك أسطيريوس الملك، فاعتل هذا الملك علة شديدة صعبة. وذلك من بعد سنتين من حرم أوتوشياس المذكور فدخل على الملك وعالجه وبرأ من علته، فقال له الملك: سلني كل حاجة لك، فقال له أوتوثيوس: حاجتي إليك يا سيدي، أن أسقف ذورلية وقع بيني وبينه شر شديد وبغى عليّ وقوي عزم أفلانيانوس بطريرك القسطنطينية وحمله على أن جمع له مجمعاً وحرمني ظلماً وعدواناً فحاجتي إليك يا سيدي أن تجمع لي جمعاً ينظرون في أمري فقال له الملك: أنا أفعل لك هذا إن شاء الله تعالى، فأرسل الملك إلى ديسيقوروس صاحب الاسكندرية ويوانيس بطرك انطاكية، فأمرهم أن يحضروا عنده فحضر ديسقورس ومعه ثلاثة عشر أسقفاً، وأبطأ صاحب انطاكية ولم يحضر، وأمر الملك لديسقورس أن ينظر في أمر أوتوثيوس وأن يحله من حرمه على أي الجهات كان، وقال له متواعداً: إنك إن حللته من حرمه بررتك بكل بر، وأحسنت إليك غاية الاحسان وإن لم تفعل ذلك قتلتك قتلاً رديئاً، فاختار لنفسه البر على القتل فعمل له مجلساً هو وهؤلاء الثلاثة عشر أسقفاً ومن حضر معه أيضاً فحسنوا =

وأبي الفرج المفسر[1]، .....

قصته وحلوه من حرمه وخرج أسقف ذورلية وأصحابه وانصرفوا من القسطنطينية وقد خالفوا رأي الكنيسة وتعصب ديسقورس ليحيى النحوي وقال: يحيى، ليس منا من لم يعمل في صدر نهاره لدنياه وفي آخره لعقباه، قال: أقبح الأشياء بالسلطان اللجاج وبالمقاتلة الجبن، وبالأغنياء البخل، وبالفقراء الكبر وبالشيوخ المزاح، وبالشباب الكسل، وبجماعة الناس التباغض والتحاسد، وقال: كل من الطعام ما اشتهيت والبس ما يشتهيه الناس، وقال: من عرف فضل من هو فوقه عرف فضله من هو دونه. (أخبار العلماء ص ٢٣٢. عيون الأنباء أول ص ١٠٤. تتمة صوان الحكمة ص ٢٣).

(١) أبو الفرج عبد الله بن الطيب، الفيلسوف الامام العالم، كان من حكماء بغداد وكانّ حكيماً ملء إهابه، داخلاً بيت الحكمة من أبوابه، وكان كاتب الجاثليق، ومتميزاً في النصارى ببغداد، وكان يقول: أنا من أولاد فولوس كان ابن أخت جالينوس ولما بعث الله تعالى عيسى بالحق إلى الناس كان جالينوس شيخاً عاجزاً فبعث إلى عيسى عليه السلام ابن أخته فولوس واعتذر إليه وقال: أنا محبوس الهرم، وكتب إلى عيسى عليه السلام كتاباً، وكان عيسى يقرأ ويكتب ومضمون الكتاب، « يا طبيب النفوس ونبي الله، ربما عجز المريض عن خدمة الطبيب بسبب عوارض جسمانية وقد بعث إليك بعضي وهو فولوس لتعالج نفسه بالآداب النبوية والسلام». فلما وصل فولوس إلى عيسى أكرمه عيسى عليه السلام، وصار من الحواريين وكتب عيسى إلى جالينوس: يا من أنصف من علمه الصحيح لا يحتاج إلى الطبيب إلا في حفظ صحته، والمسافة لا تحجب النفوس عن النفوس، والسلام. وادعت النصارى أن فولوس صار بعد شمعون الصفا نبياً، وله كتاب في دلائل البعث والحشر.

وكان أبو الطيب فاضلاً مطلعاً على كتب الأوائل وأقاويلهم مجتهداً في البحث والتفسير وبسط القول، واعتنى بشروح الكتب القديمة في المنطق وأنواع الحكمة من تأليف أرسطو طاليس. ومن الطب كتاب جالينوس، وبسط القول في الكتب التي تولى شرحها بسطاً شافياً قصد به التعليم والتفهيم. وكان يقري صناعة الطب في البيمارستان العضدي، ويعالج المرضى فيه. وهو من الأطباء المشهورين في صناعة الطب، وكان عظيم الشأن جليل المقدار واسع العلم كثير التصنيف خبيراً بالفلسفة كثير الاشتغال فيها. وكانت له مقدرة قوية على التصنيف، وأكثر ما يوجد من تصانيفه كانت تنقل عنه إملاء من لفظه، وكان معاصراً للشيخ الرئيس ابن سينا، وكان الشيخ الرئيس يحمد كلامه في الطب، وأما في الحكمة فكان يذمه، ومن ذلك قال في مقالته في الرد عليه ما هذا نصه: إنه كان يقع إلينا كتب يعملها الشيخ أبو الفرج ابن الطيب في الطب ونجدها صحيحة مرضية خلاف تصانيفه التي في المنطق والطبيعيات، وما يجري معها، ويقول في المباحث: من حق تصنيفه أن يرد على بائعه، ويترك عليه ثمنه، ولعل ذلك لتحاسد يكون من أهل العصر، فأبو الفرج من أساطين الفلاسفة الحكماء، وبينه وبين ابن سينا بون بعيد، وكان أبو علي مؤذياً مهجناً، دخل على الحكيم أبي علي بن مسكويه صاحب كتاب تجارب الأمم وكتاب الشوامل والهوامل، والتلامذة حوله. فرمى أبو علي إليه جوزة، وقال: بين مساحة هذه الجوزة بالشعيرات، فرفع إبن مسكويه أجزاء في الأخلاق، ورماها إلى ابن سينا وقال: أما أنت فأصلح أخلاقك أولاً حتى أستخرج مساحة الجوزة، وأنت أحوج إلى إصلاح أخلاقك مني إلى مساحة الجوزة هكذا يطعن أبو علي في أثناء تصانيفه على أبي الفرج، وليس الذم والتثريب والتهجم من أدب الحكماء المبرزين بل يقرر الحق ومن قرر الحق استغنى عن تهجين أهل الباطل، وقد بعث أبو الريحان البيروني، مسائل إلى أبي علي، فأجاب عنها أبو =

= علي واعترض أبو الريحان على أجوبة أبي علي وهجنه وهجن كلامه وأذاقه مرارة التهجين، وخاطب أبا علي بما لا يخاطب به العوام فضلاً عن الحكماء، فلما تأمل أبو الفرج الأسئلة والأجوبة قال: من نخل الناس نخلوه. ناب عني أبو الريحان وقد قصد رجلان من بلاد العجم، بغداد للاجتماع بأبي الفرج ابن الطيب، والقراءة عليه والاشتغال عنده، فما وصلا إلى منزله حتى قيل لهما: إنه في الكنيسة للصلاة، فتوجها نحوه، ودخلا الكنيسة فلما قيل لهما إنه ذلك الشيخ، وكان ابن الطيب في ذلك الوقت لابساً ثوب صوف، وهو مكشوف الرأس، وبيده مبخرة بسلاسل وفيها نار وبخور. وهو يدور بها في نواحي الكنيسة، ويبخر. تأملاه وتحدثا بالفارسية، وبقيا يديمان النظر إليه ويتعجبان منه أنه على هذه الهيئة ويفعل هذا الفعل، وهو من أجلّ الحكماء وسمعته في أقاصي البلاد بالفلسفة والطب، وفهم عنهما ما هما فيه. ولما فرغ وقت الصلاة وخرج الناس من الكنيسة وخرج أبو الفرج بن الطيب ولبس ثيابه المعتاد لبسها، وقدمت له البغلة فركب والغلمان حوله وتبعه أولئك العجم إلى داره وعرفاه أنهما قاصدان إليه من بلاد العجم للاشتغال وأن يكونا من جملة تلامذته، فاستحضرهما في مجلسه وسمعا كلامه ودروس المشتغلين عليه، ثم قال لهما: كنتما حججتما قط؟ قالا: لا فماطلهما بالقراءة إلى أوان الحج وكان الوقت قريباً منه، فلما نودي للحج قال لهما: إن كنتما تريدان أن تقرآ عليّ وأن أكون شيخكما فحجا، وإذا جئتما مع السلامة إن شاء الله يكون كل ما تريدان مني في الاشتغال عليّ فقبلا أمره. وحجا ولما عاد الحاج جاءا إليه من أثر الحج، وهما أقرعان وقد غلب الشحوب عليهما من حر الشمس والطريق فسألهما عن مناسك الحج وما فعلا فيها فذكرا له صورة الحال وقال لهما: لما رأيتما الجمار بقيتما عراة متوشحين وبأيديكما الحجارة وأنتما تهرولان وترميان بها؟ قالا: نعم. فقال: هكذا الواجب إن الأمور الشرعية تؤخذ نقلاً لا عقلاً، وما كان قصده بذلك وأنه أمرهما بالحج إلا حتى يتبين لهما أن الحال التي رأياه عليها وتعجبا من فعله أن ذلك راجع إلى الأوامر الشرعية وهي إنما تؤخذ من أربابها متسلمة ممتثلة في سائر الملل، ثم اشتغلا عليه بعد ذلك إلى أن تميزا وكانا من أجلّ تلاميذه.

وقد تلمذ له جماعة سادوا وأفادوا منهم: المختار بن الحسن المعروف بابن بطلان وابن يدرج والهروي وبنو حيون وأبو الفضل كيفات وغيرهم، وله من الكتب الكثير أكثرها تفهير لكتب المتقدمين من الفلاسفة والأطباء وقد بقي عشرين سنة في تفسير ما بعد الطبيعة، ومرض من الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسه فيها، وهذا يدلك على حرصه واجتهاده وطلب العلم لعينه ولولا ذلك لما تكلف عاش إلى بعد العشرين والأربعمائة، وقيل: مات سنة خمس وثلاثين وأربعمائة، ومن كلمات أبي الفرج قوله في هذا العالم ربما صار التولدي تُوالداً فلا يتعجب من أن يصير نوع التوالدي توالدياً لا في هذا العالم كالشمس فإنها تؤثر في أزمان والنار تؤثر في آن وقال: (آ) لايكون سبباً لوجود (ب) و (ب) لا يكون سبباً لوجود (آ) لأن من حق السبب أن يكون متقدماً في الوجود على المسبب ومن حق المسبب أن يكون متأخراً، وإذا اعتبرت ذلك عرفت أن (آ) لا تكون علة لما هي ب و ب علة لوجود آ. وقال: إذا قامت حجتك على الكريم أكرمك ووقرك، وإذا قامت على الخسيس ازدراك وامتهنك، الفقير المتشبه بالغني كالوارم المتشبه بالسمين. البخيل تغافله عن عظيم الجرم أسهل عليه من المكافأة على صغير الاحسان، شرير العالم يفرح بالطعن على من تقدمه من العلماء ويسوءه بقاء من في عصره منهم لأنه يحب ألا يكرم ولا يمدح سواه، والغالب عليه في العلم شهوة الرئاسة، من مدحك بما ليس فيك فهو مخاطب غيرك وكذا هجنك، والبخيل يسخو من عرضه بمقدار ما يبخل من ماله. إذا أقبلت الدولة خدمت الشهوات العقول، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات. إذا صحبت العاقل فأرضه وأسخط حاشيته، وإذا خدمت الجاهل فافعل ضد ذلك، =

وأبي سليمان[1] السجزي، .....

= حرام على الملك السكر فإنه حارس المملكة وقبيح أن يحتاج الحارس إلى من يحرسه. الشجاع يختار حسن الذكر على البقاء، والجبان يختار البقاء على حسن الذكر. الأماني أحلام المستيقظ.

وقال: أول ما يظهر بعد الطوفان والأمراض الوبائية المفنية للناس الضروريات من الملابس والمآكل، ثم بعد ذلك يطلبون الحسن منها الجند والمدن والحصون تتخذ أولاً هرباً من السباع الضارية، ثم بعد ذلك لتوقي الناس بعضهم من بعض. إذا تمسك الأبناء بسنن الآباء فربما داخلتهم العصبية فدعت الضرورة إلى صاحب شرع حق يدعوهم إلى شيء واحد فيه صلاحهم. (أخبار العلماء ص ١٥٠. عيون الأنباء أول ص ٢٣٩. تتمة صوان الحكمة ص ٢٧).

(١) أبو سليمان السجزي، محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني، المنطقي، نزيل بغداد، كان فاضلاً في العلوم الحكمية، متقناً لها، مطلعاً على وقائعها، قرأ على متى بن يونس، واجتمع بيحيى بن عدي ببغداد، وأخذ عنهما وعن أمثالهما، وتصدى لإفادة هذا الشأن وقصده الروساء والأجلاّء، وكان منزله مقيلاً لأهل العلوم الحديثة، وله أخبار وحكايات وسؤالات وأجوبة في هذا الشأن. وكان عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه يكرمه ويفخمه. وله كتب صنفها منها: رسالة في مراتب قوى الانسان، ورسائل إلى عضد الدولة عدة في فنون مختلفة من الحكمة، وشرح كتاب أرسطوطاليس، وكان أبو سليمان أعور، وبه وضح، وكان ذلك سبب انقطاعه عن الناس ولزومه منزله، فلا يأتيه إلا مستفيد وطالب علم، وكان يشتهي الاطلاع على أخبار الدولة، وعلم ما يحدث فيها بمكان من يغشاه من الأجلاء، ينقل إليه بعض أخبارها.

وكان أبو حيان التوحيدي من بعض أصحابه المعتصمين به، وكان يغشى مجالس الرؤساء ويطلع على الأخبار ومهما علمه من ذلك نقله إليه، وحاضره به، ولأجله صنف كتاب الامتاع والمؤانسة، نقل له فيه ما كان يدور في مجلس أبي الفضل عبد الله العارض الشيرازي عندما تولى وزارة صمصام الدولة، وهو كتاب ممتع على الحقيقة لمن له مشاركة في فنون العلم، فإنه خاض كل بحر وغاص كل لجة، وما أحسن ما كتبه بعض أهل جزيرة صقلية على ظهر نسخة من كتاب الامتاع، وهو ابتدأ أبو حيان كتابه صوفياً وتوسطه محدثاً وختمه سائلاً ملحاً، ويقول أبو حيان في الامتاع؛ وقد سئل عن حكماء عصره: أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً وأقعرهم غوصاً وأصفاهم فكراً وأظفرهم بالدرر. وأوقفهم على الغرر مع تقطع في العبارة، ولكنه ناشئة عن العجمة، وقد نظر في الكتب، وفرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعويص وجرأة على تفسير الرمز، وبخل بما عنده من هذا الكنز، وقد نقل عنه كثيراً فمنه قال أبو سليمان: العلم صورة المعلوم في نفس العالم، وأنفس العلماء عالمة بالفعل، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة والتعليم، هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل والتعلم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل والنفس الفلكية عالمة بالفعل والنفس الجزئية عالمة بالقوة، وكل نفس جزئية تكون أكثر معلوماً وأحكم مصنوعاً فهي أقرب إلى النفس الفلكية تشبهاً بها وتصيراً لها.

وقال العرب: إذهب مع صفو العقل ولذلك همّ بذكر المحاسن أبده وعن أضدادها أنزه، ولو كانت رويتهم في وزن بديهتهم كان الكمال ولكن لما عز الكمال فيهم عز أيضاً في غيرهم من الأمم. فالأمم شرع واحد في عدم الكمال إلا أنهم متفاضلون بعد هذا فيما نالوه بالخلقة الأولى، وبالاختيار الثاني. واختلفت أبصارهم في هذا الموضع، فأما ما منعه الانسان في الأول فلا عتب عليه فيه، لأنه لا يقال للأعمى لِمَ لا تكون بصيراً، ولا يقال للطويل لِمَ لا تكون قصيراً، وقد يقال للقصير سدد طرفك واكحل عينيك ومدّ ناظرك كما ينال للطويل تطامن في هذا الزقاق حتى تدخل وتقاصر حتى تصل، وأما ما لم يمنعه الانسان في الأول =

= بل أعطيه، ووهب له فهو فيه مطلب بما عليه وله كما أنه مطالب بما له وعليه، وقال: الانسان بين طبيعته وهي عليه وبين نفسه وهي له كالمنتهب المتوزع فإن استمد من العقل نوره وشعاعه قوي ما هو له من النفس وضعف ما هو عليه من الطبيعة وإلاّ فقد قوي ما هو عليه من الطبيعة وضعف ما هو له من النفس.

وحكى فقال: كان للحكماء الأولين مثل يضربونه ويكتمونه في هياكلهم ومتعبداتهم وهو الملك الموكل بالدنيا يقول: إن ههنا خيراً وههنا شراً وههنا ليس بخير ولا شر. فمن عرف هذه الثلاثة حق معرفتها تخلص مني ونجا سليماً وبقي كريماً وملك نعيماً عظيماً ومن لم يعرفها قتلته شر قتلة. وذلك أني لا أقتله قتلاً وحياً يستزيح به مني ولكن أقتله أولاً فأولاً في زمان طويل بحسرات على فوت مأمول وبلايا يكون بها كالمغلول الكبول، وقد أملى علينا أبو سليمان كلاماً في حديث النفس قال: ينبغي أن نعرف باليقظة التامة. أن فينا شيئاً ليس بجسم له مدات ثلاث. أعني الطول والعرض والسمك. ولا بجزء من جسم ولا عرض من الأعراض ولا حاجة به إلى قوة جسمية لكنه جوهر مبسوط غير مدرك بحس من الاحساس ولما وجدنا فينا شيئاً غير الجسم وضد أجزائه بحدثه وخاصته رأينا له أحوالاً تباين أحوال الجسم حتى لا تشارك في شيء منها وكذلك وجدنا مباينته للأعراض ثم رأينا منه هذه المباينة للأجسام والأعراض إنما هي من حيث كانت الأجسام والأعراض أعراضاً قضينا أن ههنا شيئاً ليس بجسم ولا جزء من الجسم، ولا هو عرض ولذلك لا يقبل التغير ولا الحيلولة ووجدنا هذا الشيء أيضاً يطلع على جميع الأشياء بالسواء، ولا يناله فتور ولا ملاك ويتضح هذا بشيء أقوله: كل جسم له صورة فإنه لا يقبل صورة أخرى من جنس صورته الأولى البتة إلا بعد مفارقة الصورة الأولى. مثال ذلك: إن الجسم إذا قبل صورة أو شكلاً كالتثليث فليس يقبل شكلاً آخر من التربيع والتدوير إلا بعد مفارقة الشكل الأول. وكذلك إذا قبل نقشاً أو مثالاً فهذا حاله، وإن بقي فيه من رسم الصورة الأولى شيء لا يقبل الصورة الأخرى على النظم الصحيح، بل ينقش فيه الصورتان ولا تتم واحدة منهما، وهذا يطرد في الشمع وفي الفضة وغيرها، إذا قبل صورة النقش في الخاتم، ونحن نجد النفس تقبل الصورة كلها على التمام والنظام من غير نقص ولا عجز. وهذه الخاصة ضد لخاصة الجسم، ولهذا يزداد الانسان بصيرة كلما نظر وبحث وارتأى وكشف، ويتضح أيضاً عن كثب أن النفس ليست بعرض لأن العرض لا يوجد إلا في غيره فهو محمول لا حامل وليس هو قواماً، وهذا الجوهر الموصوف بهذه الصفات هو الحامل لما لها أن تحمل وليس له شبه من الجسم ولا من العرض، وكان يقول كثيراً الناس أصناف في عقولهم، فصنف عقولهم مغمورة بشهواتهم فهم لا يبصرون بها إلا حظوظهم المعجلة فلذلك يكدون في طلبها ونيلها ويستعينون بكل وسع وطاقة على الظفر بها، وصنف عقولهم منتبهة لكنها مخلوطة بسبات الجهل فهم يحرصون على الخير واكتسابه ويخطئون كثيراً، وذلك أنهم لم يكملوا في جبلتهم الأولى، وهذا نعت موجود في العباد الجهلة والعلماء الفجرة كما أن النعت الأول موجود في طالبي الدنيا بكل حيلة ومحالة، وصنف عقولهم ذكية ملتهبة لكنها عميقة عن الآجلة فهي تدأب في نيل الحظوظ بالعلم والمعرفة والوصايا اللطيفة والسمعة الربانية، وهذا نعت موجود في العلماء الذين لم تثلج صدورهم بالعلم ولا حق عندهم الحق اليقين، وقصروا عن حال أبناء الدنيا، الذين يشهرون في طلبها السيوف الحداد ويطيلون إلى نيلها السواعد الشداد فهم بالكد والحيلة ينسعون في طلب اللذة وفي طلب الراحة. وصنف عقولهم مضيئة بما فاء عليها من عند الله تعالى باللطف الخفي والاصطفاء السني والاجتباء الزكي، فهم يحلمون بالدنيا ويستيقظون بالآخرة، فتراهم حضوراً وهم غيّب وأشياعاً وهم متباينون،

وينقل أبو حيان عنه الكثير في الامتاع والمقابسات، يقول: وهذا أبو سليمان إذا أخذ في هذا الطريق أطرب لسعة صدره بالحكمة وفيض صوبه من المعرفة وصحة طبيعته بالفطرة. وهو مصنف كتاب صوان =

= الحكمة، وله مقالة في مراتب قوى الانسان وكيفية الانذارات التي تنذر بها النفس فيما يحدث في عالم الكون وتصانيفه كثيرة أكثرها في المعقولات منها: رسالة في المحرك الأول، وقد سئل عن النحو العربي والنحو اليوناني وأصل استنباطهما كيف كان، فقال: نحو العرب فطرة ونحونا فطنة، ومن كلماته الحسود لا يرجى الاستمتاع به، وكيف يرجى الاستمتاع بمن مضرته تنال القريب فضلاً عن الغريب، الفضيلة في ذوي الأخطار زينة العالم لسان العلم أفصح من كل لسان، كفى بالعلم نفاسة أن يفخر به من لا يعرفه وكفى بالجهل ذلالة أنه يأنف منه من يعرفه من نفسه، الانسان موزون بين كفتي النفس والطبيعة، الاصرار على الشر مع ذي الاقلاع عنه زيادة في الشر، كذبت حواسك الخمس إلا إذا شهد لدعواها العدل الرضا، إحرص على أن تعمل جيداً لا على أن تقول جيداً، لا تنازع من فوقك، ولا تقل ما لا تعلم، استصغر الكبير في طلب المنفعة، واستعظم الصغير عند دفع المضرة. أعط من دونك ما تحب أن يعطيك من فوقك، النظر في أعمال الأخيار وسننهم جلاء العقول. لا تأمن على ما فاتك أسى القنوط ولا تفرح بما أتاك فرح أشر. وكان لأبي سليمان نظر في الأدب وشعر فمن شعره:

لا تحسدن على تظاهر نعمة ... شخصاً تبيت له المنون بمرصد
أو ليس بعد بلوغه آماله ... يفضي إلى عدم كأن لم يوجد
لو كنت أحسد ما تجاوز خاطري ... حسد النجوم على بقاء سرمد

(عيون الأنباء أول ص ٣٢١. أخبار الحكماء ص ١٨٥. تتمة صوان الحكمة ص ٧٤. الامتاع والمقابسات).

(١) أبو سليمان، محمد بن مشعر البستي، ويعرف بالمقدسي، واحد من حكماء إخوان الصفاء، الذين اجتمعوا وصنفوا رسائل إخوان الصفاء، وألفاظ هذا الكتاب للمقدسي، وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله، والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حادية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرستا وسموها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، وكتموا أسماءهم، وبثوها في الوراقين، ولقنوها للناس، وادعوا أنهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله عز وجل، وطلب رضوانه، ليخلصوا الناس من الآراء الفاسدة، التي تضر النفوس والعقائد الخبيثة التي تضر أصحابها؛ والأفعال المذمومة التي يشقى بها أهلها، وحشوا هذه الرسائل بالكلم الدينية، والأمثال الشرعية، والحروف المحتملة، والطرق الموهمة، وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات، وتلزيقات، وقد غرق الصواب فيها، لغلبة الخطأ عليها، ويقول أبو حيان: وحملت عدة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني، وعرضتها عليه، ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً، ثم ردها علي وقال: تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنوا وما أطربوا، ونسجوا فهلهلوا، ومشطوا ففلفلوا، ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطي والمقادير وآثار الطبيعة والموسيقى التي هي معرفة النغم والايقاعات والنقرات والأوزان والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات في الشريعة وأن يضموا الشريعة للفلسفة، وهذا مرامٌ دونه حدد، وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد أنياباً وأحضر أسباباً وأعظم =

= قدراً، وأرفع أخطاراً وأوسع قوى وأوثق عرى، فلم يتم لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أملوه، وحصلوا على لوثات قبيحة ولطخات فاضحة وألقاب موحشة وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة، لأن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي، وباب المناجاة وشهادة الآيات، وظهور المعجزات، على ما يوجه العقل تارة ويجوزه تارة، لمصالح علمة متقنة، ومراشد تامة مبينة، وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه ولا بد من التسليم للداعي إليه، وأساسها على الورع والتقوى ومنتهاها إلى العبادة وطلب الزلفى، ليس فيها حديث المنجم في تأثيرات الكواكب، ولا حديث صاحب الطبيعة في آثارها ولا دأبها. حديث المهندس عن مقادير الأشياء، ولا فيها حديث المنطقي عن مراتب الأقوال، بله، إن من وراء هذه الطوائف جماعة لهم مآخذ من هذه الأغراض، كصاحب العزيمة وصاحب الطلسم وعابر الرؤيا ومدعي السحر، وصاحب الكيمياء ومدعي الوهم، ولو كانت هذه جائزة وممكنة لكان الله تعالى نبه عليها، وكان صاحب الشريعة يقوم بها شريعة، ولقد اختلفت الأمة في آرائها ومذاهبها فما فزعت طائفة منها إلى الفلسفة واختلف الفقهاء فما تظاهروا بالفلاسفة فأين الدين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل، فإن أدلوا بالعقل فالعقل موهبة من الله جلّ وعز لكل عبدٍ ولكن بقدر ما يدرك به ما يعلوه كما لا يخفى به عليه ما يتلوه، وليس كذلك الوحي، فإنه على نوره المنتشر وبيانه المسير هذا والنبي فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي وعلى الفيلسوف أن يتبع النبي، وليس على النبي أن يتبع الفيلسوف.

قال أبو حيان: فألقيت على المقدسي فسكت وما رآني أهلاً للجواب، لكن الحريري غلام ابن طرارة، هيجه يوماً بمثل هذا، فاندفع فقال: الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط، فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها، حتى لا يعتريهم مرض أصلاً، فبين مدبر المريض ومدبر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف، لأن غاية مدبر المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجعاً، والطبيب ناصحاً، وغاية مدبر الصحيح أن يحفظ الصحة ليفيده كسب الفضائل، وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى ومتبوىء الدرجة العليا وقد صار مستحقاً للحياة الالهية، والحياة الالهية من الخلود والديمومة والسرمدية، هذا وإنما جمعنا بين الفلسفة والشريعة، لأن الفلسفة معترفة بالشريعة وإن كانت الشريعة جاحدة لها والشريعة عامة، والفلسفة خاصة، والعامة قوامها الخاصة كما أن الخاصة تمامها بالعامة وهما متطابقتان إحداهما على الأخرى لأنها كالظهارة التي لا بد لها من البطانة، وكالبطانة التي لا بد لها من الظهارة، وقد ردّ عليه الحريري وفنّد رأيه وقوله، ثم قال له الحريري: هيهات لقد أسررتم الحسود في الارتفاء وللتم على ضعفه منتكثم وأردتم أن تقيموا ما وضعه الله، وتضعوا ما رفعه الله، والله لا يغالب بل هو غالب على أمره، فعّال لما يريد، وقد عاش المقدسي في القرن الرابع الهجري. (تتمة صوان الحكمة ص ٢١. الامتاع والمؤانسة ثان ص ٤ - ١٥).

(١) أبو الحسن ثابت بن قرة الحراني، ولد سنة إحدى وعشرين ومائتين، وكان من الصابئة المقيمين بحران، وكان صيرفياً بها. ثم استصحبه محمد بن موسى لما انصرف من بلد الروم لأنه رآه فصيحاً، وقيل: إنه قرأ على محمد بن موسى فتعلم في داره فوجب حقه عليه فوصله بالمعتضد وأدخله في جملة المنجمين وهو أصل ما تجدد للصابئة من الرئاسة في مدينة السلام، وبحضرة الخلفاء، ولم يكن في زمن ثابت بن قرة من يماثله في صناعة الطب، ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة، وله تصانيف مشهورة بالجودة، وكذلك جاء =

= جماعة كثيرة من ذريته ومن أهله يقاربونه فيما كان عليه من حسن التخرج والتمهر في العلوم، ولثابت إرصاد حسان للشمس تولاها ببغداد وجمعها في كتاب بيّن فيه مذهبه في سنة الشمس، وما أدركه بالرصد في موضع أوجهاً ومقدار سنيها وكمية حركاتها وصورة تعديلها، وكان جيد النقل إلى العربي حسن العبارة وكان قوي المعرفة باللغة السريانية وغيرها.

قال ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة: إن الموفق لما غضب على ابنه أبي العباس المعتضد بالله، حبسه في دار إسماعيل بن بلبل، وكان أحمد الحاجب موكلاً به وتقدم إسماعيل بن بلبل إلى ثابت بن قرة بأن يدخل إلى أبي العباس ويؤنسه، وكان عبد الله بن أسلم ملازماً لأبي العباس، فأنس أبو العباس بثابت بن قرة أنساً كثيراً، وكان ثابت يدخل إليه إلى الحبس في كل يوم ثلاث مرات يحادثه ويسليه ويعرفه أحوال الفلسفة، وأمر الهندسة والنجوم وغير ذلك، فشغف به ولطف منه محله، فلما خرج من حبسه قال لبدر غلامه: يا بدر أي رجل أفدنا بعدك؟ فقال: من هو يا سيدي؟ فقال: ثابت بن قرة، ولما تقلد الخلافة أقطعه ضياعاً جليلة، وكان يجلسه بين يديه كثيراً بحضرة الخاص والعام، ويكون بدر الأمير قائماً هو والوزير وهو جالس بين يدي الخليفة

وقال أبو إسحاق الصابي الكاتب إن ثابتاً كان يمشي مع المعتضد في الفردوس وهو بستان في دار الخليفة للرياضة، وكان المعتضد قد اتكأ على يد ثابت وهما يتماشيان، ثم نثر المعتضد يده من يد ثابت، قال له: يا أبا الحسن، وكان في الخلوات يكنيه، وفي الملأ يسميه، سهوت ووضعت يدي على يدك واستندت عليها، وليس هكذا يجب أن يكون، فإن العلماء يعلون ولا يعلون. وقال محمد أبو الحسن بن موسى النوبختي: سألت أبا الحسن ثابت بن قرة عن مسألة بحضرة قوم فكره الاجابة عنها بمشهدهم وكنت حديث السن فدافعني عن الجواب، فقلت متمثلاً:

ألا ما لليلى ترى عند مضجعي ... بليل ولا يجري بها إلى طائر

بلى إن عجم الطير تجري إذا جرت ... بليلى ولكن ليس للطير زاجر

فلما كان من غد لقيني في الطريق وسرت معه، فأجابني عن المسألة جواباً شافياً وقال: زجرت الطير يا أبا محمد، فأخجلني فاعتذرت إليه، وقلت: والله يا سيدي ما أردتك بالبيتين.

ومن بديع حسن تصرفه في المعالجة أنه اجتاز يوماً ماضياً إلى دار الخليفة فسمع صياحاً وعويلاً، فقال: مات القصاب الذي كان في هذا الدكان. فقالوا له: أي والله يا سيدنا البارحة فجأة، وعجبوا من ذلك، فقال: ما مات خذوا بنا إليه، فعدل الناس معه إلى الدار، فتقدم إلى النساء بالامساك عن اللطم والصياح وأمرهن بأن يعملن مزورة وأومأ إلى بعض غلمانه أن يضرب القصاب على كعبه بالعصا؛ وجعل يده في مجسه وما زال ذلك يضرب كعبه إلى أن قال: حسبك واستدعى قدحاً، وأخرج من شبكة في كمه دواء فدافه في القدح بقليل ماء، وفتح فم القصاب وسقاه إياه فأساغه. ووقعت الصيحة والزعقة في الدار والشارع بأن الطبيب قد أحيا الميت، فتقدم ثابت بغلق الباب والاستيثاق منه وفتح القصاب عينه وأطعمه مزورة وأجلسه، وقعد عنده ساعة، وإذا بأصحاب الخليفة قد جاءوا يدعونه فخرج معهم والدنيا قد انقلبت والعامة حوله يتعادون إلى أن دخل دار الخلافة، ولما مثل بين يدي الخليفة قال له: يا ثابت ما هذه المسيحية التي بلغتنا عنك؟ قال: يا مولاي كنت أجتاز عل هذا القصاب ولحظته يشرح الكبد ويطرح عليها الملح ويأكلها فكنت أستقذر فعله أولاً، ثم أعلم أن سكتة ستلحقه فصرت أراعيه وإذا علمت عاقبته، انصرفت وركبت للسكتة دواء استصحبته معي في كل يوم.

فلما اجتزت اليوم وسمعت الصياح، قلت مات القصاب، قالوا: نعم مات فجأة البارحة، فعلمت أن =

= السكتة قد لحقته، فدخلت إليه ولم أجد له نبضاً فضربت كعبه إلى أن عادت حركة نبضه، وسقيته الدواء، ففتح عينيه وأطعمته مزورة والليلة يأكل رغيفاً بدراج وفي غد يخرج من بيته، وقد جرى بينه وبين أهل مذهبه أشياء أنكروها عليه في المذهب فرافعوه إلى رئيسهم، فأنكر عليه مقالته، ومنعه من دخول الهيكل فتاب ورجع عن ذلك، ثم عاد بعد مدة إلى تلك المقالة فمنعوه من الدخول إلى المجمع فخرج من حران، ونزل كفرتونا ببغداد وبها ظهر نجمه، ووصله الخليفة فأدخله في جملة المنجمين، وكان ولده إبراهيم من حذاق الأطباء ومقدمي أهل زمانه، عالج مرة السري الرفاء الشاعر فأصاب العافية، فعمل فيه وهو من أحسن ما قيل في طبيب:

هل للعليل سوى ابن قرة شافي ... بعد الاله وهل له من كاف
أحيا لنا رسم الفلاسفة الذي ... أودى وأوضح رسم طب عافي
فكأنه عيسى ابن مريم ناطقاً ... يهب الحياة بأيسر الأوصاف
مثلت له قارورتي فرأى بها ... ما اكتن بين جوانحي وشغافي
يبدو له الداء الخفي كما بدا ... للعين رضراض الغدير الصافي

ولثابت من الكتب مصنفات في الفلك والطب والفلسفة كما أن له عدة كتب في الأرصاد وعلم النجوم والهندسة، وكتبه بعضها بالعربي وبعضها بالسرياني، ومما ينقل عنه: ليس شيء أضر بالشيخ من أن يكون له طباخ حاذق وامرأة حسناء لأنه يستكثر من الطعام فيسقم، ومن النكاح فيهرم، وقال: لما ارتبطه بحكم الماكاني: حاجتي إلى الأمير أن يعينني على حفظ صحته بشيئين وهما: ترك الأكل على السكر، والتمتع في الحمام وقال: الخرافات توجد في أربعة أشياء وهي عجائب البحر والبر وحديث السحر وحديث الجن، وقال: راحة الجسم في قلة الطعام، وراحة النفس في قلة الآثام وراحة القلب في قلة الاهتمام وراحة اللسان في قلة الكلام.

وكان من النقلة لبني شاكر وكان بنو شاكر يرزقون جماعة النقلة في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة، وقال أبو معشر في كتاب المذاكرات لشاذان: حذّاق الترجمة في الاسلام أربعة: حنين بن إسحاق، ويعقوب بن إسحاق الكندي، وثابت بن قرة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري.

وقد توفي ثابت سنة ثمان وثمانين ومائتين، قال ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة: كانت بين أبي أحمد يحيى ابن علي المنجم النديم وبين جدي أبي الحسن ثابت بن قرة رحمه الله مودة أكيدة، ولما مات جدي رثاه أبو أحمد بأبيات منها:

ألا كل شيء ما خلا الله مائت ... ومن يغترب يرجى ومن مات فائت
أرى من مضى عنا وخيم عندنا ... كسفر ثووا أرضاً فسار وبائت
نعينا العلوم الفلسفيات كلها ... خبا نورها إذ قيل قد مات ثابت
وأصبح أهلوها حيارى لفقده ... وزل به ركن من العلم ثابت
أبا حسن لا تبعدن وكلنا ... لهلكك مفجوع له الحزن كابت
عجبت لأرض غيبتك ولم يكن ... ليثبت فيها مثلك الدهر ثابت

(عيون الأنباء أول ص ٢١٥. فهرست ابن النديم ص ٣٨٠. تتمة صوان الحكمة ص ٦. مقابسات ص ٢٦٥ ابن خلكان أول ص ١٢٤).

(١) أبو تمام يوسف بن محمد النيسابوري، من فلاسفة القرن الرابع، وهو ممن حاول الكيد للشريعة بذهابه إلى =

وأبي زيد أحمد بن سهل البلخي[1]، .....

= أن الفلسفة مقاودة للشريعة، والشريعة مشاكلة للفلسفة، وإن إحداهما أم، والأخرى ظئر. وقد رام نشر ذلك ودعوة الناس إليه وقد خدم الطائفة المعروفة بالشيعة ولجأ إلى مطرف بن محمد وزير مرداويخ الجيلي، ليكون له به قوة وينطق بما في نفسه من هذه الجملة فما زادته إلا صغراً في قدره ومهانة في نفسه وتوارياً في بيته، ومع ذلك يناغي برأيه صاحب كل بدعة ويجلس إليه كل متهم، ويلقي كلامه إلى كل من ادعى باطناً للظاهر وظاهراً للباطن، وما عندي أن من أخذوا عنهم كأرسطو طاليس وسقراط وأفلاطون رهط الكفر ذكروا في كتبهم حديث الظاهر والباطن، وإنما هذا من نسج القداحين في الاسلام الساترين على أنفسهم ما هم فيه من التهم، وهذا بعينه دبره الهجريون بالأمس وبهذا دندن الناجمون بقزوين وبثوا الدعاة في أطراف الأرض، وبذلوا الرغائب، وفتنوا النفوس. وكان له كشيعته تأويلات لآيات القرآن لا تتصل بالشريعة، والناس لم يخف عليهم أمرهم، فالناس أنقذ لأديانهم وأحرص على الظفر ببغيتهم من الصيارفة لدنانيرهم ودراهمهم. (الامتاع والمؤانسة ثان ص ١٥).

(١) أبو زيد، أحمد بن سهل البلخي؛ كان من حكماء الاسلام وفصحائه وبلغائه وهو سيد أهل المشرق في الحكمة، كان فاضلاً قائماً بجميع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة إلا أنه بأهل الأدب أشبه، وكان معلماً للصبيان ثم رفعه العلم إلى مرتبة علية؛ وقال أبو حيان، وقد ذكر الجاحظ والدينوري والثالث أبو زيد أحمد بن سهل البلخي فإنه لم يتقدم له شبيه في الأعصر الأول، ولا يظن أنه يوجد له نظير في مستأنف الدهر، ومن تصفح كلامه في كتاب أقسام العلوم وفي كتاب أخلاق الأمم، وفي كتاب نظم القرآن، وفي كتاب اختيار السيرة، وفي رسائله إلى إخوانه وجوابه عما يسأل عنه ويبده به علم أنه بحر البحور وأنه عالم العلماء، وما رؤي في الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواه وأن القول فيه لكثير. ويقول في الامتاع أول: ولفوائد الحديث ما صنف أبو زيد رسالة لطيفة الحجم في المنظر، شريفة الفوائد في المخبر تجمع أصناف ما يقتبس من العلم والحكمة، والتجربة في الأخبار والأحاديث وقد أحصاها واستقصاها وأفاد بها؛ وقيل له: إن أبا زيد قد عمل كتاباً في أخلاق الأمم. فقال: قد رأيته وقرأته وقد أفاد. وكل من تكلم على طريقة الحكماء الذين يتوخون من الأمور لبابها ويصرفون عنها قشورها، فله السابقة والتقدم على من يخبط كفلان وفلان.

وقد ولد ببلخ بقرية تدعى شامستيان؛ وكان يحبها ويحن إليها ولما حسنت حاله ودعته نفسه إلى اعتقاد الضياع اختارها من قرى بلخ فاعتقد بها ضيعته. ولما كان الأمير أحمد بن سهل بن هاشم ببلخ وفي يده عقد اللآلىء نفيسة وعنده الكعبي والبلخي فناول كلاً عشرة أعداد وقال: هذه اللالىء في غاية النفاسة فأحببت أن أشرككما فيها ولا أستبد بها دونكما فشكراً له ذلك ثم إن الكعبي وضع لآلئه بين يدي أبي زيد وقال: إن أبا زيد من هو مهتم بشأنهن، فأردت أن أصرف ما برني به الأمير إليه لينتظم في عقدهن فقال الأمير؛ نعما فعلت ورمى بالعشرة الباقية إلى أبي زيدوقال: خذها فلست في الفتوة بأقل حظاً ولا أوكس سهماً من أبي القاسم ولا تغبنن عنها فإنها ابتيعت للجراية من الفيء بثلاثين ألف درهم فاجتمعت الثلاثون عند أبي زيد برمتها وباعها بمال جليل وصرف ثمنها في الضيعة التي اشتراها بشامستيان.

وكان في عنفوان شبابه دعته نفسه إلى أن يسافر ويدخل أرض العراق ويجثو بين يدي العلماء ويقتبس منهم العلوم فتوجه راجلاً مع الحاج وأقام بها ثماني سنين وأجازها فطوف البلدان المتاخمة لها ولقي الكبار والأعيان وتتلمذ لأبي يوسف الكندي وحصل من عنده علوماً جمة وتعمق في علم الفلسفة وهجم على أسرار علم التنجيم والهيئة، وبرز في علم الطب والطبائع وبحث عن أصول الدين أتم بحث، وأبعد =

= استقصاء، حتى قاده ذلك إلى الحيرة وزل به عن النهج الأوضح فتارة كان يطلب الامام ومرة كان يسند الأمر إلى النجوم والأحكام ثم أنه لما كتبه الله في الأزل من السعداء بصره أرشد الطرق فاستمسك بعروة الدين الوثقى، وثبت على بصيرة من الأمر، ولقد جرى ذكره في مجلس الامام أبي بكر أحمد البزار وهو إمام بلخ ومفتيها فأثنى عليه خيراً، وقال: إنه كان قويم المذهب حسن الاعتقاد لم يقرف بشيء في ديانته كما ينسب إليه من نسب إلى علم الفلسفة، وكل من حضر من الأماثل أثنى عليه ونسبه إلى الاستقامة وأنه لم يعثر له مع ما له من المصنفات الجمة على كلمة تدل على قدح في عقيدته؛ ثم أنه لما قضى وطره من العراق عاد إلى بلده فانتشر بها علمه، وقد أراد الأمير ابن سهل المروزي أن يستوزره فأبى واختار سلامة الأولى والعقبى، فاتخذ أبا القاسم الكعبي وزيراً وأبا زيد كاتباً فعظم محلهما عنده وأصبحا بأرفع طرف عنده مرموقين، وكان رزق أبي القاسم في الشهر ألف درهم ورقاً، ولأبي زيد خمسمائة درهم ورقاً، وكان أبو القاسم يأمر الخازن بزيادة مائة درهم لأبي زيد من رزقه، فكان يصل لأبي زيد ستمائة ولأبي القاسم تسعمائة.

وقال ابن الوزيري، وقد تتلمذ لأبي زيد، كان أبو زيد ضابطاً لنفسه في وقار وحسن استبصار قويم اللسان جميل البيان مثبتاً. نزر الشعر قليل البديهة واسع الكلام في الرسائل والتأليفات إذا أخذ في الكلام أمطر اللآلىء المنثورة، وكان قليل المناظرة حسن العبارة، وكان بعيداً عما يقال في القرآن من التأويلات البعيدة والمشكلات العويصة وحسبك ما ألفه من كتاب نظم القرآن الذي لا يفوقه في هذا الباب تآليف، وقال أبو حيان في البصائر: قال أبو حامد القاضي: لم أر كتاباً في القرآن مثل كتاب لأبي زيد البلخي، وكان فاضلاً يذهب في رأي الفلسفة لكنه تكلم في القرآن بكلام لطيف دقيق في مواضع، وأخرج سرائره وسماه نظم القرآن ولم يأت على جميع المعاني فيه وكان يتحرج عن تفضيل الصحابة بعضهم على بعض، وكذلك عن مفاخرة العرب والعجم.

وقال: سمعت بعض أهل الأدب يقول: اتفق أهل صناعة الكلام أن متكلمي العالم ثلاثة: الجاحظ، وعلي بن عبيدة اللطفي، وأبو زيد البلخي. فمنهم من يزيد لفظه على معناه وهو الجاحظ، ومنهم من يزيد معناه على لفظه وهو علي بن عبيدة، ومنهم من توافق لفظه ومعناه وهو أبو زيد.

وقال أبو حيان في البصائر: أبو زيد البلخي يقال له بالعراق جاحظ خراسان، ومؤلفاته كثيرة، ومن كلامه: الصدق أصل وفرع، ونبات يؤكل من ثماره ويوجد حلاوة طعمه، والكذب عقيم لا أصل له ولا ثمرة فاحذره. وقال: إذا كثر الخزان للأسرار زادت ضياعاً. وقال: من طلب لسره حافظاً أفشاه، وقال: لا بد من الموت فلا نخف منه وإن كنت تخاف مما بعد الموت فاصلح شأنك قبل موتك، وخف سيئاتك لا موتك، وقال يوماً لطبيب جاهل عالج نفسك أولاً ثم شخّص غيرك ثانياً، وقال: إذا مدحك واحد بما ليس فيك فلا تأمن أن يذمك أيضاً بما ليس فيك، وقال: الشريعة الفلسفة الكبرى، ولا يكون الرجل متفلسفاً حتى يكون متعبداً مواظباً على أداء واجب الشرع، وقال: من سره ما ليس فيه من الفضائل ما ساءه ما فيه من الرذائل، وقال: الدواء الأكبر هو العلم، وقد أصابته علة فقال لابنه الحسين: إذا طلع القمر ونزل الدار فاعلمني فأعلمه، وجمع أهل الدار وسألهم عن حالهم، ثم قال: عليكم السلام هذا آخر اجتماعي بكم، ثم جعل يتشهد ويستغفر حتى قضى نحبه في ليلة سنة ٣٣٢. (تتمة صوان الحكمة ص ٢٦ معجم الأدباء أول ص ١٤٥ الامتاع والمؤانسة أول ص ٢٦ - ٢١٢).

(١) الحسن بن سهل، وأبو محارب، فيلسوف حكيم من فلاسفة القرن الرابع، وقد ذكر أبو حيان من حكمه في كتاب الامتاع والمؤانسة قوله: أشياء تذهب هباء دين بلا عقل ومال بلا بذل، وعشق بلا وصل.

وابن محارب[1] القمي، وأحمد بن الطيب[2] السرخسي، وطلحة بن محمد النسفي،

---

(١) ابن محارب القمي، فيلسوف حكيم، كان أبو بكر الصيمري أستاذ أبي حيان يحدث عن ابن سمكة القمي ما رواه عن أستاذه ابن محارب وكان مع حكمته وفلسفته شاعراً أديباً، قال أبو حيان قلت لأبي سليمان يوماً: أنشدنا أبو زكريا الصيمري عن ابن سمكة القمي عن ابن محارب الفيلسوف لنفسه:

صدفت عن الدنيا على حبي الدنيا ... ولا بد من دنيا لمن كان في الدنيا
وادفعها عني يكفي ملالة ... واجذبها جذب المخادع بالأخرى

فقال: هذا كلام رقيق الحاشية حسن الطالع مقبول الصورة يدل على ذهن صاف وقريحة شريفة واختيار محمود وذهن ناصع ورأي بارع. (مقابسات ص ٢٩٧).

(٢) أحمد بن محمد بن مروان بن الطيب السرخسي، أحد العلماء الفهماء المحصلين البلغاء المتقنين له في علم الأثر الباع الوساع، وفي علوم الحكماء الذهن الثاقب الوقاد، وهو أحد فلاسفة الاسلام وهو تلميذ يعقوب بن إسحاق الكندي، وكان أحمد هذا أحد المتقنين في علوم الفلسفة، وله تآليف جليلة في الموسيقى والمنطق. وغير ذلك حلوة العبارة جيدة الاختصار، وكان متفنناً في علوم كثيرة من علوم القدماء والعرب، حسن المعرفة جيد القريحة بليغ اللسان مليح التصنيف، وكان أولاً معلماً للمعتضد بالله، ثم نادمه وخص به، وكان يفضي إليه بأسراره ويستشيره في أمور مملكته. وكان الغالب على أحمد علمه لا عقله،

وقال في تاريخ دمشق: ولي أحمد ابن الطيب الحسبة ببغداد يوم الاثنين، والمواريث يوم الثلاثاء، وسوق الرقيق يوم الأربعاء لسبع خلون من رجب سنة ٢٨٢. وقد قتله المعتضد، وكان سبب قتله إياه اختصاصه به، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله، وبدر غلام المعتضد فأذاعه بحيلة من القاسم عليه، فسلمه المعتضد إليهما فاستصفيا ماله ثم أودعاه المطامير فلما كان في الوقت الذي خرج فيه المعتضد لفتح آمد، وقتال أحمد بن عيسى بن شيخ أفلت من المطامير جماعة من الخوارج وغيرهم والتقطهم مؤنس الفحل، وكان إليه أمر الشرطة وخلافة المعتضد على الحضرة، وأقام أحمد في موضعه، ورجا بذلك السلامة فكان قعوده سبباً لمنيته وأمر المعتضد بالقاسم بإثبات جماعة ممن ينبغي أن يقتلوا ليستريح من تعلق القلب بهم فأثبتهم فوقع المعتضد عليهم بقتلهم فأدخل القاسم اسم أحمد في جملتهم فيما بعد فقتل وسأل عنه المعتضد فذكر له القاسم قتله وأخرج إليه الثبت، فلم ينكره، ومضى بعد أن بلغ السماء رفعة.

قال أبو محمد عبد الله بن حمدون نديم المعتضد جلست أحادث المعتضد ليلة فقال لي: يا عبد الله هل يعتب الناس عليّ شيئاً، عرفني حتى أزيله، فقلت: كلا يا أمير المؤمنين، فقال: أقسمت عليك بحياتي ألا صدقتني. قلت: يا أمير المؤمنين وأنا آمن؟ قال: نعم. قال: إسراعك إلى سفك الدماء، فقال: والله ما هرقت دماً قط منذ وليت هذا الأمر إلا بحقه، قال: فأمسكت إمساك من ينكر عليه الكلام، فقال: بحياتي لما قلت. فقلت: يقولون إنك قتلت أحمد بن الطيب وكان خادمك ولم تكن له خيانة ظاهرة، فقال: ويحك إنه دعاني إلى الالحاد، فقلت له: يا هذا أنا ابن عم صاحب هذه الشريعة وأنا الآن منتصب منصبه، فالحد حتى أكون من، وكان ابن الطيب متفنناً في علوم كثيرة من علوم القدماء والعرب، حسن المعرفة جيد القريحة بليغ اللسان مليح التصنيف والتآليف، وله من الكتب كتاب مختصر قاطيغوريا س، وكتاب مختصر كتاب بارمينا س، وكتاب مختصر كتاب أنالوطيقا الأول، وكتاب مختصر أنالوطيقا الثاني، وكتاب الأعشاش وصناعة الحسبة الكبيرة، وكتاب عن الصناعات والحسبة الصغيرة. وكتاب اللهو والملاهي في الغناء والمغنين، والمنادمة والمجالسة وأنواع الأخبار والملح، وكتاب السياسة الكبير، وكتاب السياسة الصغير، =

وأبي حامد أحمد بن محمد الاسفزاري[1]، وعيسى[2] بن علي الوزير،.....

= وكتاب المدخل إلى صناعة النجوم، وكتاب الموسيقى الكبير والصغير، وكتاب الارثماطيقي في الأعداد والجبر والمقابلة، وكتاب المدخل إلى صناعة الطب نقض فيه على حنين بن إسحاق رسالة في جواب ثابت بن قرة فيما سئل عنه. كتاب في أن الجزء ينقسم إلى ما لا نهاية له. كتاب سوفسطيقا لأرسطوطاليس وغير ذلك من الكتب.

وقد كان أوحد في علم النحو والشعر، وكان حسن العشرة مليح النادرة خليعاً ظريفاً، وسمع الحديث، وروى شيئاً منه وهو الذي أشار على المعتضد بلعن معاوية على المنابر وإنشاء التواقيع إلى البلاد بذلك، ومما ذكر فيها من المجازفة أنه لا اختلاف بين أحد أن هذه الآية نزلت في بني أمية والشجرة الملعونة في القرآن، قال: وفي الحديث المشهور المرفوع: إن معاوية في تابوت من نار في أسفل تابوت في أسفل درك منها ينادي: يا حنان يا منان فيجاب: الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين. قلت: وهذا باطل موضوع ظاهر الوضع إن لم يكن أحمد بن الطيب وضعه، وإلا فغيره من الروافض. قتل في المحرم سنة ست وثمانين ومائتين. (معجم الأدباء أول ص ١٥٨ أخبار الحكماء ص ٥٥ عيون الأنباء أول ص ٢١٤ فهرست ابن النديم ص ٣٦٥ لسان الميزان أول ص ١٨٩).

(١) الحكيم أبو حامد أحمد بن إسحاق الاسفزاري نسبة إلى أسفزار بفتح الهمزة وسكون السين والفاء تضم وتكسر، وزاي وألف وراء، وهي مدينة من نواحي سجستان من جهة هراة، وهو الحكيم المتقي والفيلسوف المبرز، له تصانيف في الرياضيات والمعقولات وكلامه في تصانيفه منقح لا غبار له ولا يشوبه ضعف، ومن كلماته: أحق ما صبر عليه المرء. ما ليس إلى تغييره سبيل، ما لا تحب أن تفعله لا تخطر ببالك ذكره. اختر الرمي بالحجارة بغير فائدة على التفوه بكلام باطل، العلم بالله يكون باللفظ اليسير فاللفظ الكثير دليل على عدم العلم به، إذا أضمرت سوءاً في غيرك فأنت أقرب في الاساءة إلى نفسك وجعلت حياتك حياة رديئة، وقال: الصلاة الحسنة والعبادات علامة معرفة الله تعالى، المظلوم الذي لا يظلم مستجاب الدعوة، عسير على الانسان على الانسان أن يكون حراً وهو مطيع للعادة السيئة، لا تتكلم بما لا يعنيك وتكلم بما يعنيك في وقته وموضعه لا تبالغ بإفراط الهشاشة والبشاشة، فإن ذلك من السخف كما أن قلة الكلام من الكبر. (تتمة صوان الحكمة ص ٧٥. معجم البلدان أول ص ٢٢٩).

(٢) أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود بن الجراح، كان أبوه شيخاً من شيوخ الكتّاب فاضلاً ديناً. وعارفاً متزهداً متورعاً، قال الصولي: وما أعلم أنه وزير لبني العباس وزير يشبه علي بن عيسى في زهده وعفته، وحفظه للقرآن، وعلمه بمعانيه، وقد فشت مبراته وصدقاته نشأ ابنه في كنفه. ودرج يطلب العلم والحكمة، وكان أبوه يدخل إلى حجرة زوجه والدة أبي القاسم ابنه في كل أسبوع، فلما نشأ أبو القاسم وترجل، جاء إلى حجرة أمه في يوم نوبتها من أبيه، فقفلها عليها وأخذ المفتاح وانصرف ووافى علي بن عيسى على رسمه، فلما رأى الباب مقفلاً سأل عن ذلك فقيل فعله أبو القاسم ابنك، فاستحيا وعرف غرضه، فلم يدخل من بعد إلى أمه إلا لعيادة أو حال ظاهرة.

وكان أبو القاسم أوحد زمانه في المنطق والعلوم القديمة؛ إماماً في فنون متعددة سمع الحديث الكثير، ورواه وحضر مجلس روايته أجلاء الناس، وكان قيماً يعلم الأوائل، قرأ المنطق على يحيى بن عدي وأكثر الأخذ عنه وتحقق به، وأفاد جماعته من الطلبة وناظر وحقق وسئل فيه فأجاب أجوبة سادة لم يخرج فيها عن طريقة القوم. وقال أبو حيان في الأمتاع: وأما عيسى بن علي فله الذرع الواسع والصدر الرحيب في العبارة =

وأبي علي أحمد بن مسكويه[1]، .....

= حجة في النقل والترجمة، والتصرف في فنون اللغات وضروب المعاني والعبارات، وقد تصفح ما لم يتصفحه كثير من هذه الجماعة(يريد فلاسفة عصره) وقلب بخزائن الكبراء والسادات، وأعين بالعمر الطويل والفراغ المديد. ولكنه مع هذا الفضل الكثير بخيل بكلمة واحدة ونصيح على ورقة فارغة لسودائه المتغلبة عليه. ومزاجه المتشيط بها.

ويقول عنه في المقايسات: وهذا الشيخ ممن قد أعلى الله كعبه في علم الأوائل ووفر حظه من الحكمة المبثوثة في هذا العالم، وقد نقل عنه أبو حيان كثيراً من الحكمة في المقابسات. ومن قوله: ليس يرى مجد الحكمة إلا من كان بصر عينيه في قلبه لا بصر قلبه في عينيه، وما أحسن ما فتق لسان البدوي بهذا المعنى في نظمه السائر:

ما الفضل فيما تريك عين ... بل هو فيما ترى القلوب

وقال الملك بحق من ملك رقاب الأحرار بالمحبة، وقال: ليس في الدنيا خصلة يحسن الانسان فيها إلى نفسه ويحمد عليها إلا العلم وما يدخل معه كالصبر والكظم والتغافل والاغضاء، فأما الخصال البواقي فإن الانسان يحمد بها إذا أحسن إلى غيره أو شكره في ذلك الاحسان غيره، وقال: النثر من قبل العقل والنظم من قبل الحس. ولدخول النظم في طي الحس دخلت إليه الآفة وغلبت عليه الضرورة واحتيج إلى الاغضاء عما لا يجوز مثله في الأصل الذي هو النثر. وقال:

رب ميت قد صار بالعلم حياً ... ومبقي قد مات جهلاً وغيا
فاقتنوا العلم كي تنالوا خلوداً ... لا تعدوا البقاء في الجهل شيا

وقد أوصى بأن يكتبا على قبره. وله على كتاب السماع الطبيعي الذي قرأه على يحيى بن عدي وشرحه يحيى النحوي حواش حصلت بالمناظرة حالة القراءة، وهي بخطه، وكان أشبه شيء بخط أبي علي بن مقلة في القوة والجريان والطريقة وكانت في عشرة مجلدات كبار، وقد حشاها بعد ذلك جورجيس بشرح ثامسطيوس.

وقد كان عيسى بن علي هذا قد تقدم في الدولة وكتب للطائع لله. وقد سمع البغوي والسجستاني وغيرهما. وكان ثبت السماع صحيح الكتاب، وقد ولد سنة ٣٠٢ هـ. ومن شعره:

قد فات ما ألفاه تجديدي ... وجل عن وصفي وتعديدي
وقلت للأيام هزءاً بها ... بحق من أغسراك بي زيدي
لا تبخلي بالشر مهما استوى ... فالبخل أمر غير محمود
وجانبي الخير فتحقيقه ... أعوز مطلوب وموجود
واستنقذي نفسي بإتلافها ... فالجود بالموت من الجود
لا عاش من أفضى إلى عيشه ... الموت فيها شر مفقود

وله كتاب ألفه في اللغة الفارسية وتوفي ببغداد سنة ٣٩١. (أخبار الحكماء ص ١٦٣. تحفة الأمراء ص ٣٤٧. الامتاع أول ص ٣٦ ثان ص ١٣٤. مقابسات ص ٣٤٨. عيون الأنباء ثان ص ٩٦. تاريخ بغداد ١١ ص ١٧٩).

(١) أحمد بن محمد بن مسكويه أبو علي الخازن المعروف بمسكويه، قال فيه أبو حيان في الجزء الأول من الامتاع، وقد ذكر طائفة من متكلمي زمانه:

وأما مسكويه ففقير بين أغنياء، وغني بين أنبياء لأنه شاذ، وأنا أعطيته في هذه الأيان (صفو الشرح =

= لايساغوجي) وقاطيغورياس، من تصنيف صديقنا بالري. قال الوزير: ومن هو؟ قلت: أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري وصححه معي وهو الآن لائذ بابن الخمار، وربما شاهد أبا سليمان وليس له فراغ، ولكنه مجد في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاته من قبل، فقال: يا عجباً لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل ورأى من كان عنده وهذا خطه. قلت قد كان هذا. ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرازي مملوك الهمة في طلبه والحرص على إصابته، مفتوناً بكتب أبي زكريا وجابر ابن حيان، ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه في خزانة كتبه هذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية والعمر قصير والساعات طائرة والحركات دائمة، والفرص بروق تأتلق، والأوطار في غرضها تجتمع وتفترق والنفوس على فواتها تذوب وتحترق، ولقد فطن العامري الري خمس سنين جمعة، ودرس وأملى وصنف وروى. فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة. ولا وعى مسألة، حتى كأنه بينه وبينه سد، ولقد تجرع على هذا التواني المصاب والعلقم ومضغ بفمه حنظل الندامة في نفسه، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كله وبعد، فهو ذكي حسن الشعر، نقي اللفظ وإن بقي فعساه يتوسط هذا الحديث، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء، وإنفاق زمانه وكدّ بدنه وقلبه في خدمة السلطان واحتراقه في البخل بالدانق والقيراط والكسرة والخرقة، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان وإيثار الشح بالفعل، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل. وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلي به. والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه. ويقول في موضع آخر: إنه من الرهط الذي عرف بحسن اختياره وجميل انتقائه ومحمود رأيه، ويقول عمه في جماعة، من أدباء عصره. وأما مسكويه فلطيف اللفظ رطب الأطراف، رقيق الحواشي، سهل المأخذ، قليل السكب، بطيء السبك مشهور المعاني، كثير التواني، شديد التوقي ضعيف الترقي، مورد أكثر مما يصدر ويتطاول جهده ثم يقصر ويطير بعيداً، ويقع قريباً ويسقي من قبل أن يغرس، ويمتح قبل أن يميه، وله بعد ذلك مآخذ كشدو من الفلسفة وتأت في الخدمة، وقيام برسوم الندامة وسنة في البخل وغرائب من الكذب، وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء، ويقول الثعالبي في تتمة اليتيمة: في الذروة العليا من الفضل، والأدب والبلاغة والشعر وكان في ريعان شبابه متصلاً بابن العميد مختصاً به وفيه يقول:

لا يعجبنك حسن القصر تنزله ... فضيلة الشمس ليست في منازلها
لو زيدت الشمس في أبراجها مائة ... ما زاد ذلك شيئاً في فضائلها

ثم تنقلت به أحوال جليلة، في خدمة بني بويه والاختصاص ببهاء الدولة وعظم شأنه، وارتفع قدره، وترفع عن خدمة الصاحب ولم ير نفسه دونه، ولم يخل من نوائب الدهر، حتى قال ما هو متنازع بينه وبين نفر من الفضلاء:

من عذيري من حادثات الزمان ... وجفاء الاخوان والخلّان
شاب رأسي، وقلّ مالي وصدت ... عني البيض والتحى غلماني

وله من قصيدة في عميد الملك تفنن فيها وهناه باتفاق الأضحى، والمهرجان في يوم وشكا سوء أثر الهرم وبلوغه أرذل العمر.

قل للعميد عميد الملك والأدب ... أسعد بعيديك عيد العجم والعرب
هذا يشير بشرب ابن الغمام ضحى ... وذا يشير عشياً بسابنة العنب

ومنها:

خلائق خيرت في كل صالحة ... فلو دعاها لغير الخير لم تجب =

وأبي زكـريـا يحيى بن عـدي[1]، والصيمـري[2]، .....

= ومنها:

وقـد بـلغت إلـى أقصـى مـدى عـمـري وكـل غـربـي واسـتـأنسـت بـالـنـوب

وكان عارفاً بعلوم الأوائل معرفة جيدة، وله كتاب الفوز الأكبر، وكتاب الفوز الأصغر، وكتاب تجارب الأمم، وكتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، وكتاب ترتيب السعادات وغيرها، وهو من فلاسفة الاسلام، توفي سنة ٤٢١. (الامتاع والمؤانسة أول ص ٣٥ و٤٨ و١٣٦. تتمة اليتيمة أول ص ٩٦ ومعجم الأدباء ثان ص ٨٨).

(١) أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا، المنطقي، نزيل بغداد وإليه انتهت رئاسة أهل المنطق في زمانه، وعميد أصحابه في العلوم الحكمية، قرأ على أبي بشر بن متى. وعلى أبي نصر الفارابي، وعلى جماعة أُخر، وكان أوحد دهره ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية، وكان جيد المعرفة بالنقل، وقد نقل من اللغة السريانية إلى اللغة العربية، وكان ملازماً للنسخ بيده، كتب الكثير من كل فن، وكان يكتب خطاً قاعداً بيناً. قال محمد بن إسحاق النديم، قال لي يحيى بن عدي يوماً في الوراقين، وقد عاتبته على كثرة نسخه. فقال لي: من أي شيء تعجب في هذا الوقت، أمن صبري وقعودي، لقد نسخت بخطي نسختين من التفسير للطبري وحملتهما إلى ملوك الأطراف، وقد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يحصى، ولعهدي بنفسي، وأنا أكتب في اليوم والليلة مائة ورقة أو أقل، وقد قال أبو علي عيسى بن زرعة، وكان كثير الصحبة والملازمة ليحيى بن عدي: إنه وصي إليه أن يكتب على قبره حين حضرته الوفاة، وهو في بيعة مرتوما بقطيعة الدقيق هذين البيتين:

رب مـيـت قـد صـار بـالـعـلم حـيـاً ومـبـقـي قـد مـات جـهـلاً وغـيـا

فـاقـتـنـوا الـعـلم كـي تـنـالـوا خـلـوداً لا تـعـدو الـحـيـاة فـي الـجـهـل شـيـا

وليحيى من التصانيف في التفاسير والنقول الشيء الكثير، وله مقالة في أن الأفعال خلق الله واكتساب العباد ومقالة في أنه ليس شيء موجود غير متناه، وله كتاب تفسير طوبيقا لأرسطو طاليس، وتفسير الألف الصغرى من كتب أرسطو طاليس فيما بعد الطبيعة، وكتاب في تبيين الفضل بين صناعة المنطق الفلسفي والنحو العربي، وكتاب هداية من تاه إلى سبيل النجاة، وكتاب في فضل صناعة النطق، وكان بينه وبين حكماء عصره ومتكلميهم مساجلات ومناقضات، وأجوبة. فمن ذلك: تعاليق عدة عنه عن أبي بشر متى، في أمور جرت بينهما في المنطق، وجواب الدارمي وأبي الحسن المتكلم عن المسألة في إبطال الممكن، ورسالة كتبها لأبي بكر الآدمي العطار فيما تحقق من اعتقاد الحكماء بعد النظر والتحقيق، وكتابه عن فعل من كتاب أبي الحسن النحوي فيما ظنه أن العدد غير متناه، وغير ذلك من الكتب والرسائل، والمقالات، وكان يشرح كتب أرسطو ويلخص تصانيف أبي نصر، ومن كلماته: العاقل مع خشونة العيش عند العقلاء، أسر منه مع تلين العيش مع السفهاء، العاقل لا يغتر بالمرتقى السهل إذا كان المنحدر وعراً، لم يعرف الحق من لم يفصله من الباطل. وقد مات أبو زكريا الفيلسوف يوم الخميس لتسع بقين من ذي الحجة سنة أربع وستين وثلاثمائة للهجرة، وهو الثالث عشر من آب سنة ألف ومائتين وخمس وثمانين للاسكندر، ودفن في بيعة القطيعة ببغداد، وكان عمره إحدى وثمانين سنة شمسية. (عيون الأنباء أول ص ٢٣٥. أخبار الحكماء ص ٢٣٦. تتمة صوان الحكمة ص ٩٢).

(٢) والصيمري، نسبة إلى صيمرة، وهو في موضعين أحدهما بالبصرة على فم نهر معقل، وفيها عدة قرى تسمى بهذا الاسم والصيمرة بلد بين ديار الجبا وديار خوزستان، وأكبر الظن، أن الأخيرة هي التي ينسب =

= إليها، أولئك الفلاسفة الصيمريون، ففي تتمة صوان الحكمة، أبو الحسن الصيمري كان حكيماً معروفاً في زمانه، قال: الحمية في العلة هي الزمام لاقتياد الصحة، وقال: من أثنى على نفسه فقد أظهر حمقه، وقال: بالبر تذهب الوحشة.

وقد ذكر أبو حيان في مقابساته عن صيميريين أبي بكر، وأبي زكريا، ويذكر أنه أخذ عنهما وقد ذكر ما قاله أبو بكر، في أن العلم حياة الحي في حياته والجهل موت الحي في حياته في كلام أطول مما ذكره أبو حيان، وأشفى . وفي أخرى في علة اختلاف الأجوبة في المسائل العلمية قيل لأبي بكر الصيمري: لِمَ لم يكن لكل مسألة من العلم جواب واحد؟ فقال: من المسائل ما هو كذب ومن المسائل مسائل لها توجهات وحواش فيختلف الجواب من المجيبين بحسب نظرهم من تلك الجهات والحواشي، أو بحسب العبارات التي تجزل مرة، وتضعف أخرى. قال: وبعد فالأشياء متشاهدة متعاضدة أعني أن بعضها يشهد لبعض وبعضها يعضد بعضاً لأن الفيض الأول والجود العام وأصلان إلى كل شيء بمقدار ملائم لكل شيء، فإذا وقع بحث عن شيء مجهول وتعاضدت الأدلة فيه وتشاهدت المشابهة له، وتقاطرت النظائر عليه فصار الجواب من وجه مخالفاً لجواب آخر من وجه، فلهذا وأمثاله كان ما سألت عنه وطلبت به وليس الحق مختلفاً في نفسه بل الناظرون إليه اقتسموا الجهات فقابل كل منهم من جهة ما قابله، فأبان عنه تارة بالإشارة إليه وتارة بالعبارة عنه، وظن الظان أن ذلك اختلاف صدر عن الحق وإنما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق، وذكر عن أبي زكريا مناقشة جرت في مجلس أبي سليمان السجستاني في علم النجوم هل هو خال من الفائدة دون سائر العلوم وكيفية ارتباط السفليات بالعلويات ما يدل على رجاحة الفعل وتمكن في العلم ويقول: سألت أبا زكريا الصيمري عن الانسان، يقول حدثتني نفسي كذا وكذا، وحدثت نفسي بكذا وكذا، والانسان ونفسه كجارين متلاصقين، وهذا آية على بينونة بين الانسان ونفسه، فقال: الانسان إنما هو إنسان بالنفس والنفس ما هو إنسان والانسان له صورة بحسب قبوله من النفس والنفس نفس بحسب ملابستها للبدن وتصريفها له وتدبيرها فيه. فإذا قال الانسان: حدثتني نفسي أو حدثت نفسي فإنما ذلك لشعوره بشرف نفسه بقدر ما استفاده من صورتها الخاصة به، واستنارة العقل عليه هذا إن كان الحديث مؤاتياً للحق، آخذاً بقسطه منه، وأن تكن الأخرى دخل الفساد من ناحية المادة والخلط، والمزاج والقابل. ألا ترى أنك تقول: حدثني عقلي بكذا وكذا، ولا حدثت عقلي بكذا وكذا لأن أفق العقل أعلى وعالمه أرفع وأثره ألطف وأنقى ونسبه أشرف وأسنى والانسان متقوم بالنفس حتى إذا لحظها بعينه التي له منها ساغ له أن يحدثها ويحدث عنها ويحقق بناءها وحالها وهي العقل بوجه آخر، والعقل هي بوجه آخر، ولكن العبارة عن هذه الخفيات قاصرة وإن كانت النفس بها مستنيرة، فعلى هذا الانسان يحدث نفسه بما يغلب منها وتحدثه نفسه بما يغلب عليها منه وهو هي، وهي هو ولكن بنوع ونوع وحال وحال، واسم واسم، وملخوص وملخوص، وتقريب وتقريب، وقد نقل في المقابسات في مواضيع عدة مجالس، وحكماء وآراء،

وذكر عنه في الامتاع أنه ذكر له، ما أجاب به أبو سليمان من أن المغني إذا تابعه آخر كان ألذ وأطيب وأحلى وأعذب، فطرب أبو زكريا، وارتاح وقال: ما أبعد نظر هذا الرجل وما أرقى لحظه وأعز جانبه، فكان الصيمريان الأخيران من أساتذة أبي حيان، وهما في الفلسفة كفرسي رهان، أما ثالثهما الذي ذكره البيهقي، فلم يرد له ذكر فيما قرأته من كتب أبي حيان، بله إن صيمرياً رابعاً ذكره القفطي في كتابه أخبار الحكماء وهو أبو العينين الصيمري وكان يعلم النجامة ويتكلم فيها، وكان متهماً بالإغارة على تصانيف الناس، يأخذها ويدعيها لنفسه فمن تصانيفه: كتاب المواليد، وكتاب المدخل إلى علم النجوم، فلا أدري أي الصيمريين هذا الذي ذكره الشهرستاني فقد يكون أحد أولئك الأربعة، ولكن الذي أؤكده وأكبر ظني، =

وأبي الحسن العامري[1]، .....

= أنه هو أبو زكريا الصيمري، لشهرته في زمانه، ولنقل الشهرستاني آنفاً عنه وبخاصة، وقد ذكر الامام السبكي في طبقاته (تنبيه عجيب) وقع في كتاب الملل لأبي الفتح الشهرستاني، أن فلاسفة الاسلام الذين فسروا كتب الحكمة من اليونانية إلى العربية وأكثرهم على رأي أرسطو طاليس ذكر منهم أبو زكريا يحيى بن الصيمري، فهذا آية على ما ذهبت إليه والله الموفق. (المقابسات، الامتاع، تتمة صوان الحكمة، أخبار الحكماء).

(١) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، أوحد الحكماء في عصره، فيلسوف معاصر لابن سينا، وكانت بينهما مباحثات في الفلسفة، ومن جملة كتب ابن سينا كتاب الأجوبة لسؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري، وهي أربع عشرة مسألة، وكان من أعلام عصره، متبحراً في الفلسفة اليونانية منكباً على كتب أرسطو وله على بعضها شروح، وله كتاب الابانة عن علل الديانة، وقد اتصل بابن العميد وقرآ معاً عدة كتب، ولقد قطن الري خمس سنين جمعة ودرس وأملى. وصنف وروى، وقد صنف كتاباً عنوانه بإنقاذ البشر من الجبر والقدر، وهو كتاب نفيس، وطريقته فيه قوية لكنه ما أنقذ البشر من الجبر والقدر لأن الجبر والقدر اقتسما جميع الباحثين عنهما والناظرين فيهما، وله كتاب في التصوف شحنه بعلم الصوفية وإشاراتهم، وكان من الجوالين الذين نقبوا في البلاد، واطلعوا على أسرار الله في العباد، وفي جولاته، قابله جماعة من صوفية عصره، فأخذوا يسألونه عما جرى بإزاء الفتنة بخراسان، وتبلبل دولة آل سامان بالجور وطول المدة وما نتيجة ذلك وماذا يقع في مؤنتف الأيام من حوادث جسام وذكروا له أنهم ذهبوا إلى أبي زكريا الزاهد، ثم إلىأبي عمرو الزاهد ثم إلى أبي الحسين الضرير وقصوا عليّ كل قصتهم، فلم يجدوا في واحد منهم غناء فازدروهم وانقلبوا راجعين، فقال العامري لهم: في طي هذه الحال الطارئة غيب لا تقفون عليه وسر لا تهتدون إليه وإنما غركم ظنكم بالزهاد وقلتم لا ينبغي أن يكون الخبر عنهم كالخبر عن العامة، لأنهم الخاصة ومن الخاصة خاصة الخاصة، لأنهم بالله يلوذون، وإياه يعبدون، وعليه يتوكلون، وإليه يرجعون ومن أجله يتهالوكون، وبه يتمالكون، فقالوا: فإن رأيت يا معلم الخير أن تكشف عنا هذا الغطاء وترفع عنا هذا الستر وتعرفنا منه ما وهب الله لك من هذا الغيب، لنكون شاكرين وتكون من المشكورين، فقال: نعم، أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها، لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة، وسعة المال ودرور المنافع واتصال الجلب، ونفاق السوق، وتضاعف الربح، فأما هذه الطائفة العارفة بالله، العاملة لله فإنها مولعة أيضاً بحديث الأمراء والجبابرة العظماء لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم وجريان أحكامه عليهم، ونفوذ مشيئته في محابهم، ومكارههم، في حال النعمة عليهم والانتقام منهم، ألا ترونه قال جل ثناؤه: ﴿حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون﴾، وبهذا الاعتبار يستنبطون خوافي حكمته ويطلعون على تتابع نعمته، وغرائب نقمته، وها هنا يعلمون أن كل ملك سوى ملك الله زائل. وكل نعيم غير نعيم الجنة حائل. ويصير هذا كله سبباً قوياً لهم في الضرع إلى الله والعياذ بالله، والخشوع لله والتوكل على الله، وينبعثون من حران الاباء، إلى انقياد الاجابة، ويتنبهون من رقدة الغفلة، ويكتحلون باليقظة، من سنة السهو والبطالة ويجدون في أخذ العتاد، واكتساب الرأي إلى المعاد، ويعملون في الخلاص من هذا المكان الحرج بالمكاره، المحفوف بالرزايا، الذي لم يفلح فيه أحد، إلا بعد أن هدمه وثلمه، وهرب منه ورحل عنه إلى محل لاداء فيه، ولا غائلة، ساكنة خالد، ومقيمه مطمئن والفائز به منعم، والواصل إليه مكرم، وبين الخاصة والعامة في هذه الحال، وفي غيرها فرق يصح لمن رفع الله طرفه إليه وفتح باب السر فيه عليه وقد يتشايه الرجلان في فعل وأحدهما مذموم، والآخر محمود، وقد =

وأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي[1]، .....

= رأينا مصلياً إلى القبلة وقلبه معلق بإخلاص العبادة، وآخر إلى جانبه أيضاً يصلي إلى القبلة، وقلبه في مخاطر ما في كم الآخر، فلا تنظروا من كل شيء إلى ظاهره إلا بعد أن تصلوا بنظركم إلى باطنه فإن الباطن إذا واطأ الظاهر كان توحداً وإذا خالفه الحق كان وحدة، وإذا خالفه إلى الباطل كان ضلالة، وهذه المقامات مرتبة لأصحابها، وموقوفة على أربابها ليس لغير أهلها فيها نفس، ولا لغير مستحقها منها قبس،

قال شيخ من الصوفية: فوالله ما زال ذلك الحكيم يحشو آذاننا بهذه وما أشبهها ويملأ صدورنا بما عنده حتى سررنا وانصرفنا إلى متعشانا وقد استفدنا على يأس منا فائدة عظيمة، لو تمنيناها بالعزم الثقيل، والسعي الطويل لكان الربح معنا، والزيادة في أيدينا، وفي المقابسات، مقابسة عن شرحه، في أن النظر في حال النفس بعد الموت ليس مبنياً على الظن وإن كان شبيهاً به، وأنه بحث عما يتصور غاية ويطمأن إليه، تارة بالبرهان المنطقي وتارة بالدليل العقلي وتارة بالايماء الحسي، والأمر الالهي، ومقابسة في أن المغمض من الحكماء يدرك ما لا يدركه المحدق من الدهماء، بطريقة حكمية فلسفية، ومقابسة في أن الطبيب أخو المنجم وشبيهه، ومقابسة في حكم فلسفية له، تشتمل على كلمات شريفة، مرت في شرحه لكتابه الموسوم بالنسك العقلي، منها قال أعرفه لا بالنفس بل بعيان النفس، وأشبهه ل بالكمال، بل بكمال الجمال وأطلبه لا للاتحاد لكن لاستخلاص الاتحاد. وقال: انظر من جعلك مريداً، فاجعله مرادك، وجرد الانتساب إلى من هو أولك وآخرك، وقال: سل واهب العقل إضاءة العقل، ولاحظ الحقائق بنور الحق إلى آخر ما ذكره، ويقول أبو حيان: هذا اخر تعليق عنه نضر الله وجهه، وقد كان قادراً على هذا الجنس من الكلام لطول ارتياضه به، ولقد ورد بغداد سنة ٣٦٤، في صحبة ذي الكفايتين فلقي من أصحابنا البغداديين عنتاً شديداً ومناكدة، وذلك أن طباعهم معروفة بالحدة والتوكد على فاضل يرى من غير بلدهم وقد عاش موفور الكرامة، ينثر من فنون الحكمة، وأنواع من القول، ما لا ضربت له وقد توفي حوالي سنة ٣٨٠. (الامتاع والمؤانسة، والمقابسات وعيون الأنباء).

(١) أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، من مدينة فاراب في تخوم بلاد الترك، وكان أبوه قائد جيش، وهو فارسي النسب، وقد بدأ الفارابي أمره ناطوراً في بستان بدمشق هو في ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والتطلع إلى آراء المتقدمين وشرح معانيها، وكان ضعيف الحال، حتى إنه كان في الليل يسهر للمطالعة، والتصنيف ويستضيء بالقنديل الذي للحارس، وبقي كذلك مدة ثم أنه عظم شأنه، وظهر فضله، فكان فيلسوفاً كاملاً، وإماماً فاضلاً قد أتقن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية زكي النفس، قوي الذكاء، متجنباً عن الدنيا، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده، ويسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها، ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها، وهو يلقب بالمعلم الثاني، ولم يكن أفضل منه من حكماء الاسلام قبله، وقيل: الحكماء أربعة: اثنان قبل الاسلام وهما: أرسطو والاسكندر، واثنان في الاسلام وهما: أبو نصر وأبو علي، وكان بين وفاة أبي نصر وولادة أبي علي ثلاثون سنة، وكان أبو علي تلميذاً لتصانيفه، وقال أبو علي: أيست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة حتى ظفرت بكتاب لأبي نصر في هذا المعنى فشكرت الله تعالى على ذلك، وصمت وتصدقت بما كان عندي، وقد أدخل أبو نصر العراق واستوطن بغداد، وقرأ بها العلم الحكمي، على يوحنا بن جيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر، واستفاد منه، وبرز في ذلك على أقرانه وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها. وكشف سرها، وقرب متناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها. في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الاشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم =

= وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة؛ وأفاد الامتناع بها وعرف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة.

ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به تقديم النظر فيه. وله كتاب في أغراض أفلاطون وأرسطو طاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم، وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيء ثم بدأ بفلسفة أرسطو طاليس فقدم لها مقدمة جليلة عرف منها بتدرجه إلى بفلسفة أفلاطون يعرف بغرضه منها وسمى تأليفه فيها.

ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطو طاليس فقدم لها مقدمة جليلة عرف منها بتدرجه إلى فلسفته، ثم بدأ بوصف أغراضه في تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً، ثم أن له في العلم الالهي، وفي العلم المدني كتابين لا نظير لهما أحدهما المعروف بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب أرسطو طاليس في المبادىء الست الروحانية وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة، ووصف أصناف المدن الفاضلة واحتياج المدينة إلى السير الملكية والنواميس النبوية،

وكان أبو نصر معاصراً لأبي بشر متى بن يونس إلا أنه كان دونه في السر وفوقه في العلم، وعلى كتب متى ابن يونس في علم المنطق تعويل العلماء ببغداد وغيرها من أمصار المسلمين بالمشرق لقرب مأخذها وكثرة شرحها، وكانت وفاة أبي بشر ببغداد في خلافة الراضي، وقد قدم أبو نصر على سيف الدولة الحمداني في حلب وأقام في كنفه مدة بزي أهل التصوف، وقدمه سيف الدولة الحمداني وأكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم ورحل في صحبته إلى دمشق فأدركه أجله بها، في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة، ولأبي نصر تصانيف كثيرة، وقد بعث إليه الصاحب بن عباد بهدايا وصلات. وقد استحضره واشتاق إلى ارتباطه، وأبو نصر يتعفف ويتقبض ولا يقبل منه شيئاً، حتى ضرب الدهر ضرباته، ووصل أبو نصر إلى الري، وعليه ثياب رثة، وكان الصاحب يقول: من أرشدني إلى أبي نصر أو دعاه إليّ أعطيته مالاً أغناه، فانتهز أبو نصر الفرصة حتى دخل مجلس الصاحب متنكراً، فهزئوا به ثم أنهم أنسوا به واطمأنوا إليه، ثم أخرج مزهراً واستخرج لحناً عليه نوّم المستمعين ثم خرج.

فلما أفاق الصاحب ومن معه، عجبوا من حذقه في صناعة الموسيقى، وتأسفوا على فوته، وإذا بمطرب يجد اسم أبي نصر كتب على عوده، فأسف الصاحب لفوته، وعدم معرفته، وقد سئل الفارابي من أعلم أنت أم أرسطو؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه، ويذكر عنه إذ قال: قرأت السماع لأرسطو أربعين مرة وأرى أني محتاج لمعاودته. وقال أبو نصر: ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج متأدباً بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً، ويكون صائناً عفيفاً متحرجاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور، والغدر والخيانة والمكر والحيلة، ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه، ويكون مقبلاً على أداء الوظائف الشرعية غير مخل بركن من أركان الشريعة، بل غير مخل بأدب من آداب السنّة والشريعة، ويكون معظماً للعلم والعلماء ولم يكن عنده لشيء قدر إلا للعلم وأهله ولا يتخذ علمه من جمل الحرف والمكاسب وآلة لكسب المال، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور وتبهرج، فكما أن الزور لا يعد من الكلام الرصين، ولا التبهرج من النقود فكذلك من كانت أخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة =

وغيرهم، وإنما علّامة القوم أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس[1]. في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة، ربما

= الحكماء، وقال: من لا يـ ب علمه أخلاقه في الدنيا لا تسعد نفسه في الآخرة، وقال: تمام السعادة بمكارم الأخلاق كما أن تم ـ ـجرة بالثمرة، وقال: من رفع نفسه فوق قدرها صارت نفسه محجوبة عن نيل كمالها. (أخبار الحكماء ص ١٨٢. عيون الأنباء ـان ص ١٣٤. تتمة صوان الححكمة ص ١٦).

(١) للاسلام فلسفته، وقد ساهم فيها شعوب كثيرة مختلفة، من عرب وفرس وهنود وترك وسوريين ومصريين وغير أولئك من الشعوب التي دخلت تحت لواء الاسلام وانتظمتهم دولته، وقد كان للمسلمين حضارة يحوطها دينهم، وترفعها عقيدتهم ويهذبها ما قبسوه من نور هديهم فلا عراض للعلم ولا حراب للفلسفة، بل لقد اتسع الدين الاسلامي لشتى الآراء ومختلف المذاهب والمشارب، وما كان الدين الاسلامي يحجر على الناس طريق فكرهم وهو الذي دعاهم إلى التفكير وحفزهم إلى البحث والدرس والتنقيب والتنفير فدفعهم إلى التفكر والتدبر، ودعاهم إلى التأمل والتبصر، وقد أهاب بالناس إلى أن ينظروا إلى ما في السموات من آيات باهرات، وإلى ما في الأرض من دلائل بينات؛ ـ ـ في ذلك من عبرة لأولي الألباب وبصيرة لأصحاب الأبصار. بله ما تجلى ما للمسلمين من تسامح مع الشعوب التي فتحوا بلادها، فثمت منهم من اعتنق الدين الاسلامي، ومنهم من استمسك بدينه، وكان لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وقد أفسح المسلمون صدورهم لأولئك الذين يخالفونهم في عقائدهم فـ ـ ما أباحه الاسلام من تشابك الأرحام ووشيجة القربى، فأباح زواج المسلمين من اليهوديات والنـ ـرانيات إلى ما يحدثنا به التاريخ عن قوم من أحبار اليهود وعلماء النصارى كانت لهم المنزلة الرفيعة وتـ ـنموا المقامات العظيمة، في بلاط الخلفاء والأمراء، ولم يمنعهم دينهم من أن تكون لهم حظوة عند خليفة أو أمير، أو رئيس أو وزير، مما أدى احتكاكهم وامتزاجهم إلى أن يستشرف المسلمون إلى الأخذ منهم ما ورثوه من علوم سابقيهم وأن يتصيروا مسارهم في ترجمة ما أثر عن الفلاسفة اليونانيين القدامى والمحدثين فكان منهم مترجمون ونقلة، ومنهم شرّاح ومنهم مبتكرون، فكان لدراسة الفلسفة شأن وأي شأن، وسواء أذهبنا إلى أنها فلسفة عربية، أم فلسفة إسلامية، فإن الفلسفة قد استظلت بظل الاسلام، ودرجت تحت رعايته وفي كنفه وكلاءته، ويرجع الفضل في تهذيبها إلى ما نشر من تعاليمه وعرف من مبادئه وأصوله على أن أكثرها كان باللغة العربية لغة الدين والقرآن، ولم يجد المسلمون غضاضة في أن يتتلمذوا لجماعة من النساطرة أو لطائفة من اليهود، أو لفرقة من يعاقبة النصارى وصابئة المجوس، فقد ورثوا قوله ﷺ: «أطلبوا العلم ولو بالصين»، وعرفوا: خذ الحكمة من أي طريق وردت فدينهم ليس ديناً فحسب، بل هو دين وعلم وعقيدة وحضارة ينتظم خيري الدنيا والآخرة، وله فلسفته التي امتازت بطابع الوحدانية وعرفت ببحوثها الفذة الفريدة وتكشفت بموضوعاتها الطريفة المجيدة واستقلت بآرائها وأفكارها، واستنارت مسائلها ومناحيها.

وكان المسلمون متأثرين بفلسفة أرسطو أكثر من تأثرهم بسواه، ويعتبرونه المعلم الأول، وقد عنوا بعلاج الصلة بين الله تعالى وبين خلقه وحاولوا التوفيق بين الدين والحكمة مما أنزله الله جل شأنه على رسله صلوات الله عليهم. وما جاءت به فلسفة الفلاسفة، وحكمة الحكماء، وقد جهدوا في التوفيق بينها، وأخذوا في نظم الصلة بينها ومزجوا بحوثهم بما يتوافق مع عقائدهم، وما يدينون به متلمسين بسطة وروحة، إرضاء لعقولهم، وطاعة لربهم، ومع أنهم طبعوها في أكثر كلامهم بالطابع الديني فإنهم لم يشاءوا إهمال ما في الفلسفة من عويص المسائل وغريب الآراء والمشاكل فاستوعبوها، وتبسطوا فيها. حكمة =

رأوا فيها رأي أفلاطن والمتقدمين، ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ونظره في الحقائق أغوص اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار، ولأنها عيون كلامه ومتون مرامه، وأعرضت عن نقل طرق الباقين، وكل الصيد في جوف الفرا.

= نظرية وعملية، ودرسوها طبعية ورياضية، وخلقية وإلهية، وتدبيراً وسياسة، فليس بغريب أن تمتد أفنان الفلسفة إلى أصول الثقافة الاسلامية وبخاصة وقد تأثرت البحوث بالتفكير العميق، والنزعة الاستقلالية وجرية الفكر والرأي، فامتدت شعبها إلى كثير من الدراسات العلمية، والكلامية ، والصوفية، والفقهية، وإنا لنجد في آراء علماء الكلام ورجال التصوف الاسلامي، ما يساير مذاهب المشائين ونظرياتهم، وآراءهم وأفكارهم، وقد التقت بحوثهم مع فلسفة أرسطو فكانت مثال جدل ونقاش، وصراع ونضال، أنتج ما إنماز به الفكر الاسلامي في وجهة علومه وفنونه، وإنا لا ننكر أن الفلاسفة الاسلاميين قد تأثروا بالفلسفة اليونانية، وأخذوا عن أرسطو معظم آرائه، كما أنهم أعجبوا بالأفلاطونية الحديثة التي رفع منارها الشيخ اليوناني أفلوطين، إلى تأثرهم بالثقافة الفارسية، والحكمة الهندية، فالثقافة الاسلامية انتظمت ثقافات الامم المتقدمة والمتأخرة واربت عليها وزكت بهداية القرآن الكريم وسنّة النبي العظيم ﷺ، فأخذ المسلمون يختطون لهم فلسفة تساير دينهم وبيئتهم وعاداتهم ومشاربهم ونظمهم ولو أنا بحثنا فلسفة اليوم، لرأيناها متأثرة بالفلسفة الشرقية الاسلامية، إذ أن معينها وثيق الصلة بما انتشر في العالم الاسلامي، فالغرب لم يتنبه إلا بعد أن امتزج بالشرق واتصلت حروبه واشتباكاته وسياسته، وثقافته، مما جرهم إلى الوقوع على كنوز الشرق وذخائره، فتداول الغربيون كتب الشرقيين التي امتلأت منها مكاتبهم، وزخرت بها مدارسهم ومعاهدهم وظهر المستشرقون الذين زادت عنايتهم وبخاصة منذ قرنين بالتراث الشرقي وبخاصة الإسلامي، فأخذت عواصم أوروبا وأمريكا في نشر الثقافة العربية والشرقية فأنشأوا مدارس للغات الشرقية، ومعاهد للدراسات الاسلامية وتألفت جماعات لبحث الحضارات الشرقية، والاسلامية وعقدت مؤتمرات للمستشرقين، مما حفزهم على البحث والتنقيب. عن آثار المسلمين إلى ما نشروه من مؤلفات لفلاسفة الاسلام بقيت مخطوطة، في خفايا الزوايا زمناً طويلاً، ولولا عناية هؤلاء لبقيت مهملة في خزانة المكتبات بله، إنهم جهدوا في كشف الحياة العقلية والثقافية فكتبوا عن الفلسفة الاسلامية، وفلاسفة الاسلام، وبحثوا في الكلام وعلمائه والتصوف ورجاله على أن بحوثهم لم تكن وافية بالغرض لتصورهم عن التمكن في اللغة العربية وأسرارها وعدم إحاطتهم إحاطة تامة بتاريخ الثقافة الاسلامية، فإن للاسلاميين رسائل وكتباً مبعثرة في مكتبات الامم الغربية والشرقية، ولا تفوتني الاشارة إلى ما انتظمته مكتبات الآستانة من نفائس الكتب التي استحوذ عليها خلفاء العثمانيين في فتوحهم وبخاصة عند فتح مصر، وقد أخذوا ذخائرها وما تحتويه كنوز مكتباتها إلى ما امتدت إليه يد فريق من الغربيين، وملأوا به مكتباتهم، فإذا ما اهتدينا إلى نشر تلك النفائس وعكفنا على دراستها والعناية بها، لتكشف لنا أسرار الفلسفة الإسلامية على حقيقتها، ولعرفت إلى أي مدى وصلت إليه تلك الفلسفة ولرفعنا رؤوسنا ودوي صوتنا بالفخر بتراثنا وأكبر يقيني أنه سيجيء اليوم الذي تبدو فيه الفلسفة الاسلامية على حقيقتها الرائعة البارعة، والله الموفق والهادي إلى أقوم سبيل.

كلامه في المنطق[1]:

قال أبو علي بن عبدالله ابن سينا: العلم إما تصور وإما تصديق، فالتصور هو العلم

---

(١) لا ريب في أن منطق أرسطو، هو الذائع بين الباحثين الاسلاميين فمنذ أن نقله العرب اعتبرته طائفة قانوناً عقلياً، ومنهجاً علمياً في تعاريفه وحدوده وأحكامه وقضاياه وأقيسته، وقد فتن به كثير من المسلمين وتأثروا به في كتبهم المنطقية منذ أن نقل إليهم في أواخر العصر الأموي، حيث تكشفت المساواة والحرية الفكرية وظهر إقبال المسلمين على نقل التراث اليوناني، وتأثر به علماء الكلام، فإن أصحاب النزعات الاستقلالية في الفرق والمذاهب أخذوا في دراسته واتخذوه صواهم في بحوثهم وقد تأثروا كثيراً بما قرأوه وطالعوه من آراء الفلاسفة المتقدمين، وقد حفزهم لذلك، اتصالهم برجال البيع والكنائس والأديار وتلك كانت شبه مجامع علمية تدرس فيها الفلسفة اليونانية وقد زادت حركة الترجمة في أوائل الدولة العباسية.

قال الشيخ نصر المقدسي في كتابه الحجة على تارك المحجة: قال ابن زيد القيرواني: رحم الله بني أمية لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الاسلام بدعة، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب، فلما زالت الخلافة عنهم ودارت إلى بني العباس قامت دولتهم بالفرس، وكانت الرئاسة فيهم وفي قلوب أكثر الرؤساء منهم الكفر والبغض للعرب ودولة الاسلام، فأحدثوا في الاسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الاسلام، ولولا أن الله تبارك وتعالى وعد نبيه ﷺ أن ملته وأهلها هم الظاهرون إلى يوم القيامة لأبطلوا الاسلام، ولكنهم قد ثلموه وعوروا أركانه، والله منجز وعده إن شاء الله، فأول الحوادث التي أحدثوها إخراج كتب اليونانية إلى أرض الاسلام فترجمت بالعربية وشاعت في أيدي المسلمين وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الاسلام يحيى بن خالد بن برمك، وذلك أن كتب اليونانية كانت ببلد الروم وكان ملك الروم خاف على الروم أن نظروا في كتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية ويرجعوا إلى دين اليونانية، وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء مطمساً بالحجر والجص حتى لا يوصل إليها فلما أفضت رئاسة دولة بني العباس إلى يحيى بن خالد وكان زنديقاً بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم، فصانع ملك الروم الذي كان في وقته بالهدايا، ولا يلتمس منه حاجة، فلما أكثر عليه جمع الملك بطارقته وقال لهم: إن هذا الرجل خادم العربي قد أكثر عليّ من هداياه ولا يطلب مني حاجة وما أراه إلا يلتمس حاجة، وأخاف أن تكون حاجة تشق عليّ وقد شغل بالي، فلما جاءه رسول يحيى قال له: قل لصاحبك إن كان له حاجة فليذكرها، فلما أخبر الرسول يحيى رده إليه، وقال له: حاجتي الكتب التي تحت البناء يرسلها إليّ أخرج بعض ما أحتاج إليه وأردها إليه، فاستطار الرومي فرحاً إذ أنه خاف أن تقع في أيدي النصارى فتكون سبباً لهلاك دينهم وتبديد جماعتهم فبعث بالكتب إلى يحيى، فلما وصلت إليه جمع عليها كل زنديق وفيلسوف فمما أخرج منها كتاب حدّ المنطق وقلّ من أنعم النظر في هذا الكتاب وسلم من زندقة، فجعل يحيى في داره المناظرة والجدل والنقل لهذه الكتب، ولما هادن المأمون صاحب جزيرة قبرص طلب إليه خزانة كتب اليونان وقد أشارت عليه البطارقة بعدم تجهيزها إليه إلا واحد منهم فإنه قال: جهزها إليهم فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها والمعروف أن أول من عرّب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية، ثم أخذ القوم في التعريب فزاد الجدل وقوي الشر وأخذ أصحاب الأهواء مقدمات عقلية من الفلاسفة؛ فأدخلوها في مباحثهم وفرجوا بها مضائق جدالهم وبنوا عليها قواعد بدعهم، وكان أقدم ما ترجم من الكتب اليونانية ترجمة كتب أرسطو المنطقية، وممن ترجمها عبد الله بن المقفع، وكذا كان ممن ترجم كتب أرسطو أبو نوح، ثم سلم صاحب دار الحكمة وهما من نصارى السريان، =

الأول وهو أن تدرك أمراً ساذجاً من غير أن تحكم عليه، بنفي أو إثبات، مثل تصورنا ماهية الإنسان والتصديق هو أن تدرك أمراً وأمكنك أن تحكم عليه، بنفي أو إثبات مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ، وكل واحد من القسمين منه ما هو أولي ومنه ما هو مكتسب، فالتصور المكتسب إنما يستحصل بالحد وما يجري مجراه، والتصديق المكتسب إنما يستحصل بالقياس وما يجري مجراه، فالحد والقياس آلتان بهما تحصل المعلومات التي لم تكن حاصلة فتصير معلومة بالروية[1] وكل واحد منهما منه ما هو حقيقي، ومنه ما هو دون الحقيقي ولكنه نافع منفعة بحسبه، ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي والفطرة

= وثانيهما عاصر المأمون، ثم قام حنين بن إسحاق ومتى بن يونس، ويحيى بن عدي وغيرهم بترجمة الكتب المنطقية، فتأثر المسلمون بالمنطق اليوناني، كما تأثروا بآراء اليونانيين وشراح منطقهم وفلسفتهم، كما أن شروحاً أخرى لغير اليونانيين من علماء اللاتين إلى العربية فسار منطق أرسطو وقد سار بجانبه بحوث أخرى تأثر بها المنطق الاسلامي على أن علماء الكلام والأصول تجانفوا عن منطق أرسطو، وحاولوا إقامة منطق جديد في جوهره وأصوله، وأخذ علماء السنّة والجماعة ينقمون على منطق أرسطو وحاربه الصوفية، وقد قال الامام الشافعي رضي الله عنه: ما جهل الناس ولا اختلفو إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس، وصرح كثير من العلماء بتحريمه إذ أنه يجر إلى فساد وفتنة، وما أحسن قول من قال:

قطعنا الأخوة من معشر ... بهم مرض من كتاب الشفا
فماتوا على دين رسطا طاليس ... ومتنا على ملة المصطفى

وقال ابن الصلاح في فتاويه: وليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، غير أنا نرى ابن سينا ومن لفّ لفه قد أشاد بمنطق أرسطو واعتبره في كتبه مقدمة للفلسفة وجزءاً منها على أن أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صورياً بل تعرض فيه لبحوث مادية، وكثير من الاسلاميين قد اتجهوا إلى منحى أنه صوري بحت، وهذا ما يردده ابن خلدون في مقدمته إذ أنه يقرر أن المتأخرين غيروا اصطلاح المنطق وأن من هذا التغيير تكلمهم في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وهذا ما نراه في الكتب المتداولة بين أيدينا، هذا ومن العجيب أن ثمت أفراداً يناضلون عن المنطق، ولا يتقنونه ويدأبون فيه، وفي بحوثهم لا يستعملونه فيخبطون فيه خبط عشواء ولا يهتدون عند المناظرة والاستدلال إلا إلى عمياء، وقد اجتمعت كلمة كثير من العلماء على أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، أما الذين يباحثون عنه فيرون أن المرء محتاج في تفكيره إلى قانون يسترشد به ويسير عليه ليأمن الزلل، ويسلم من الخطأ، ولهذا وضع علم المنطق وإنا لنرى أكثر من اشتغل بالفلسفة قد أخذ بمنطق أرسطو ورأوه هادياً لهم إلى تعرف الفلسفة والاحاطة بها، على أني لا أذهب مذهب المتنقصين. ولا أرى رأي المكبرين وأرى أن في الأخذ به فائدة تثقيف وتهذيب لمن زاوله ومرن عليه وهو يماثل دراسة الرياضة من أنها وسيلة لتربية القوى العقلية وتنميتها بالمران ومزاولة البحث والتقصي مما يزيد غناء القوى العاقلة وزكاءها.

(١) يفهم من قوله بالروية أن من المعلومات بالطبع لا بالطلب والاكتساب كعلمنا بأوائل المعقولات والمحسات وكعلم الأوليات وسائر المعاني المعلومة

الانسانية غير كافية في التمييز بين هذه الأصناف، إلا أن تكون مؤيدة من عند الله، فلا بدّ إذاً للناظر من آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره، وذلك هو الغرض من المنطق، ثم أن كل واحد من الحدّ والقياس فمؤلف من معاني معقولة بتأليف محدود فيكون لها مادة منها ألفت وصورة بها التأليف، والفساد قد يعرض من إحدى الجهتين وقد يعرض من جهتيهما معاً، فالمنطق هو الذي تعرف أنه من أي المواد والصور يكون الحدّ الصحيح والقياس السديد الذي يوقع يقيناً، ومن إيهاماً يوقع بمقدار شبيهاً باليقين، ومن إيهاماً يوقع ظناً غالباً، ومن إيهاماً يوقع مغالطة وجهلاً، وهذه فائدة المنطق ثم لما كانت المخاطبات النظرية بألفاظ مسموعة، والأفكار العقلية بأقوال عقلية، فتلك المعاني التي في الذهن من حيث يتأتى بها إلى غيرها كانت موضوعات المنطق ومعرفة أحوال تلك المعاني مسائل علم المنطق، فكان المنطق بالنسبة إلى المعقولات على مثل النحو بالنسبة إلى الكلام، والعروض إلى الشعر[1]، فوجب على المنطقي أن يتكلم في الألفاظ أيضاً من حيث تدل على المعاني، واللفظ يدل على المعنى من ثلاثة أوجه، أحدها بالمطابقة، والثاني بالتضمن، والثالث بالالتزام، وهو ينقسم إلى مفرد ومركب، فالمفرد ما يدل على معنى وجزء من أجزائه لا يدل على جزء من أجزاء ذلك المعنى بالذات، أي حين هو جزء له[2]، والمركب هو الذي يدل على معنى وله أجزاء منها يلتئم مسموعه ومن معانيها يلتئم معنى الجملة[3]، والمفرد ينقسم إلى كلي وإلى جزئي، فالكلي هو الذي يدل على كثيرين[4] بمعنى واحد متفق، ولا يمنع نفس مفهومه عن

---

(١) لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطر الانسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى.

(٢) مثل قولنا: الإنسان فإنه يدل به على معنى لا محالة، وجزآه وليكونا إلان، والإنسان إما أن لا يدل بهما على معنى لا محالة أو أن يدلا على معنيين، ليسا جزأي معنى الانسان وإن اتفق أن كان الإن مثلاً يدل على النفس والسان يدل على على البدن فليس يقصد بإن وسان في جملة قولنا الانسان الدلالة بهما فيكونان كأنهما لا يدلان أصلاً إذا أخذا جزأي قولنا الانسان.

(٣) والمركب إما تام، وهو الذي يصح السكوت عليه كزيد قائم وغير تام وهو ما لا يصح السكوت عليه، وهو المركب الناقص، كالحيوان الناطق، أو ما ركبت من اسم وأداة، وكلمة وأداة.

(٤) أما كثيرين في الوجود كالانسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس، وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون، فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه.

الشركة فيه، والجزئي هو ما يمنع نفس مفهومه من ذلك [1]، ثم الكلي ينقسم إلى ذاتي وعرضي والذاتي هو الذي يقوم ماهية ما يقال عليه، والعرضي هو الذي لا يقوم ماهيته، سواء كان مفارقاً في الوجود والتوهم وبين الوجود له؛ ثم الذاتي ينقسم إلى ما هو مقول في جواب ما هو، وهو اللفظ المفرد الذي يتضمن جميع المعاني الذاتية[2] التي يقوم الشيء بها، وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو، وإلى ما هو مقول في جواب أو شيء هو وهو الذي يدل على معنى يتميز به (الشيء عن) أشياء مشتركة في معنى واحد تميزاً ذاتياً، وأما العرضي فقد يكون ملازماً في الوجود والتوهم وبه يقع تميز أيضاً لا ذاتياً، وقد يكون مفارقاً، وفرق بين العرضي والعرض والعرض هو الذي قسيم الجوهر، وأما رسوم الألفاظ الكلية الخمسة[3] التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، فالجنس يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالصور والحقائق الذاتية في جواب ما هو [4]، والنوع يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو، إذا كان نوع الأنواع، وإذا كان نوعاً متوسطاً فهو المقول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو، ويقال عليه قول آخر في جواب ما هو بالشركة، وينتهي الارتقاء إلى جنس لا جنس فوقه، وإن قدر فوق الجنس أمر أعم منه فيكون العموم بالتشكيك، والنزول إلى نوع لا نوع تحته، وإن قدر دون النوع صنف

---

(١) كقولنا: زيد المشار إليه، فإن معنى زيد إذا أخذ معنى واحداً هو ذات زيد الواحدة فهو لا في الوجود ولا في التوهم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة إذ الاشارة تمنع من ذلك، فإنك إذا قلت هذه الشمس، أو هذا الانسان تمنع من أن يشترك فيه غيره، الاشارة هذا والجزئي لا تعنيه إلا الاشارة الحسية، وأما عند العقل فلا يتعين الجزئي.

(٢) مثل قولنا: الانسان لزيد وعمرو، فإنه يشتمل على كل معنى مفرد ذاتي له مثل الجوهرية والتجسم والتغذي والنمو والتوليد، وقوة الحس والحركة والنطق، وغير ذلك فلا يشذ عنه مما هو ذاتي لزيد شيء، وكذلك الحيوان لا للانسان وحده، لكن الانسان والفرس والثور وغير ذلك، بحال الشركة، فإنه يشتمل على جميع الأوصاف الذاتية التي لها بالشركة، وإنما يشذ منه ما يخص واحد واحد منها فالمقول في جواب ما هو كذا يكون. وأما الداخل في جواب ما هو فهو كل ذاتي.

(٣) العلة في كون الكليات خمسة، أن كل ما يدل عليه باللفظ إما موصوف وإما صفة، والصفات إما علل ومباد، وإما عوارض ولوازم، فالأول الذاتي، والثاني العرضي، والذاتيات إما مشتركة وإما مميزة والمشتركة الأجناس والمميزة الفصول والعرضيات إما أن تعم الموصوف وغيره، وإما أن تخصه فالأول العرض العام والثاني الخاصة، وأما الموصوف فهو النوع.

(٤) كالحيوان للإنسان والفرس، لا كالحساس للإنسان والفرس، فإن الحساس لا يدل على كمال ماهية مشتركة للانسان والفرس، وإن كان يدل على معنى ما ذاتي وهو كونه ذا حس.

أخص فيكون الخصوص بالعوارض[1] ويرسم الفصل بأنه الكلي الذاتي الذي يقال به على نوع تحت جنسه، بأنه أي شيء[2] هو منه، ويرسم الخاصة بأنه هو الكلي الذاتي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو لا بالذات، بل بالعرض[3] ويرسم العرض العام بأنه الكلي المفرد الغير الذاتي، ويشترك في معناه كثيرون[4] ووقوع العرض على هذا، وعلى الذي هو قسيم الجوهر وقوع بمعنيين مختلفين في المركبات.

الشيء، إما عين موجودة، وإما صورة مأخوذة عنه في الذهن ولا يختلفان في النواحي والأمم، وأما لفظة تدل على الصورة التي في الذهن معبرة، وإما كتابة دالة على اللفظ، ويختلفان في الأمم، والكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على الصورة في الذهن، وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة، ومبادىء القول والكلام إما اسم، وإما كلمة، وإما أداة، فالاسم لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك المعنى[5]، والكلمة لفظ مفرد يدل على معنى، وعلى الزمان الذي فيه ذلك المعنى لوضوح ما غير معين[6]، والأداة لفظ مفرد، إنما يدل على أمر لمعنى يصح أن يوضع أو يحمل بعد أن يقرن باسم أو كلمة، وإذا ركبت الألفاظ تركيباً يؤدي معنى فحينئذ يسمى قولاً، ووجوه التركيبات مختلفة، وإنما يحتاج المنطقي إلى تركيب خاص، وهو أن يكون بحيث يتطرق إليه التصديق أو التكذيب، فالقضية هي كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث

---

(١) وقد يكون الشيء هذا، نوعاً لجنس مثل الحيوان للجسم ذي النفس فإن نوعه وقد يكون الشيء جنساً لا نوع مثل الحيوان للانسان والفرس، فإنه جنسهما لكنه ينتهي الارتقاء إلى جنس لا جنس فوقه، ويسمى جنس الأجناس والانحطاط إلى نوع لا نوع تحته ويسمى نوع الأنواع، ويرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو كالانسان لزيد وعمرو والفرس لهذه وتلك.

(٢) كالناطق للانسان فيه يجاب حين يسأل أنه أي حيوان هو، والفرق بين الناطق والانسان أن الانسان حيوان له نطق والناطق شيء ما لم يعلم أي شيء هو نطق والنطق فصل مفرد والناطق فصل مركب وهو الفصل المنطقي.

(٣) وهو إما نوع هو جنس كتساوي الزوايا من المثلث لقائمتين فإنه خاصة للمثلث وهو جنس، وإما نوع ليس هو بجنس مثل الضاحك للانسان وهو خاصة مساوية، والكتابة وهو خاصة غير ملازمة ولا مساوية بل أنقص.

(٤) كالبياض للثلج والقفنس، وهو طير ماء أبيض قد يسمى بالبيضاء ويضرب به المثل في البياض.

(٥) فمنه محصل كقولنا: زيد، ومنه غير محصل قرن فيه لفظ السلب بشيء هو اسم محصل وجعل مجموعهما اسماً وإلا على ما يخالف معنى المحصل كقولنا: لا إنسان إنما اللاإنسان لفظ مفرد من جهته دلالة بالمطابقة على عين واحدة وأما من جزئي المفهوم فإنما هو مؤلف.

(٦) كقولنا: مشى فإنه يدل على مشى لماش غير معين في زمان قد مضى.

يتبعه حكم صدق أو كذب، والحملية منها كل قضية فيها النسبة المذكورة بين شيئين ليس في كل واحد منهما هذه النسبة إلا بحيث يمكن أن يدل على كل واحد منهما بلفظ مفرد[1].

والشرطية منها كل قضية فيها هذه النسبة بين شيئين فيهما هذه النسبة من حيث هي منفصلة[2]، والمتصلة من الشرطية هي التي توجب أو تسلب لزوم قضية لأخرى من القضايا الشرطية.

والمنفصلة منها ما توجب أو تسلب عناد قضية لأخرى من القضايا الشرطية.

والإيجاب هو إيقاع هذه النسبة وإيجادها، وفي الحملية هو الحكم بوجود محمول لموضوع والسلب هو رفع هذه النسبة الوجودية بين شيئين، وفي الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع والمحمول هو المحكوم به والموضوع هو المحكوم[3] عليه، والمخصوصة قضية حملية موضوعها شيء[4] جزئي والمهملة قضية حملية موضوعها كلي، ولكن لم يبين أن الحكم في كله أو في بعضه ولا بدّ أنه في البعض وشك أنه في الكل فحكمه حكم الجزئي.

والمحصورة هي التي حكمها كلي، والحكم عليه مبين أنه في كله أو بعضه، وقد تكون موجبة وسالبة[4].

---

(١) كقولنا: الانسان حيوان أو قولنا الحيوان الضاحك ينتقل من مكان إلى مكان بوضع قدم ورفع أخرى، فكأنك قلت: الانسان يمشي أو قولك فلان كثير علمه فإن قولك كثير علمه معادل لقولك فيلسوف.

(٢) كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فإنك إن فصلت هذه النسبة تخل إلى قولك الشمس طالعة وإلى قولك النهار موجود وكل واحد منهما قضية وهذه تسمى بالمتصلة الموجبة، وإن كانت تبغي على تقدير أخرى، فهي المتصلة السالبة، كقولنا: ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود أما الشرطية المتصلة فكقولنا هذا العدد إما أن يكون زوجاً، وإما أن يكون فرداً.

(٣) بأن شيئاً آخر موجود له أو ليس بموجود له مثال الموضوع قولنا: زيد من قولنا زيد كاتب، ومثال المحمول قولنا كاتب من قولنا زيد كاتب.

(٤) والموجبة الكلية من المحصورات هي التي الحكم فيها إيجاب على كل واحد من الموضوع، كقولنا: كل إنسان حيوان، والسالبة الكلية هي التي الحكم فيها سلب عن جميع الموضوع كقولنا: ليس ولا واحد من الناس بحجر، والموجبة الجزئية التي الحكم فيها إيجاب ولكن على بعض من الموضوع كقولنا: بعض الناس كاتب والسالبة الجزئية هي التي الحكم فيها سلب ولكن عن بعض الموضوع، كقولنا ليس بعض الناس بكاتب، أو ليس كل إنسان بكاتب بل عسى بعضهم.

والسور هو اللفظ الذي يدل على مقدار الحصر ككل ولا واحد وبعض ولا كل، والقضيتان والمتقابلتان هما اللتان تختلفان بالسلب والايجاب، وموضوعهما ومحمولها واحد في المعنى والإضافة والقوة والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط[1]، والتناقض هو التقابل بين قضيتين في الايجاب والسلب تقابلاً يجب عنه لذاته أن يقتسما الصدق والكذب، ويجب أن يراعى فيه الشرائط المذكورة.

القضية البسيطة هي التي موضوعها ومحمولها اسم محصل، والمعدولة هي التي موضوعها أو محمولها اسم غير محصل كقولنا: زيد غير بصير.

العدمية هي التي محمولها أخس المتقابلين، أي دل على عدم شيء من شأنه أن يكون للشيء أو لنوعه أو لجنسه مثل قولنا: زيد جائر.

مادة القضايا هي حالة المحمول بالقياس إلى الموضوع يجب بها لا محالة أن يكون له دائماً في كل وقت في إيجاب[2] أو سلب[3] أو غير دائم لـه في إيجاب ولا سلب.[4].

وجهات القضايا ثلاثة: واجب ويدل على دوام الوجود، وممتنع ويدل على دوام العدم، وممكن ويدل على ألا دوام وجود ولا عدم.

والفرق بين الجهة والمادة أن الجهة لفظ مصرح بها يدل على أحد هذه المعاني، والمادة حالة للقضية بذاتها غير مصرح بها وربما تخالفا كقولك: زيد يمكن أن يكون حيواناً، فالمادة واجبة والجهة ممكنة والممكن يطلق على معنيين: أحدهما مـا ليس

---

(١) حتى إن كان هناك أب، فكان لزيد، ولم يكن ههنا لعمرو أو كان هناك أب بالقوة، ولم يكن ههنا بالفعل، أو كان هناك أسود البعض ولم يكن ههنا أسود الكل أو أسود من بعض آخر، أو كان هناك شيء في زمان ماض، ولم يكن ههنا في زمان حاضر أو مستقبل أو غير ذلك بعينه أو كان هناك مثلاً أنه متحرك على الأرض، ولم يكن ههنا أنه متحرك على الفلك، لم يحصل التقابل.

(٢) هذا والمادة لا تكون إلا صادقة الحكم لأنها من الوجود وأما الجهة فقد تكون كاذبة وصادقة لأنها حكم إخباري، فالجهة تدل على ما للأمر في نفسه، والمادة حالة للأمر في نفسه.

(٣) هذا في المادة الواجبة كحالة الحيوان عند الانسان.

(٤) وهذا في المادة الممكنة، كحالة الكاتب عند الانسان، وقيل إن الممكن هو الذي حكمه غير موجود في في وقت ما أي في الحال، ثم له حكم في المستقبل يفرد به عماله حكم في الحال بالضرورة.

بممتنع وعلى هذا الشيء إما ممكن وإما ممتنع وهو الممكن العامي[1]، والثاني ما ليس بضروري في الحالين أعني الوجود والعدم، وعلى هذا الشيء إما واجب وإما ممتنع وإما ممكن وهو الممكن الخاصي[2]، ثم الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف مع اتفاقهما في معنى الضرورية، فإن الواجب ضروري الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال والممتنع ضروري العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال، والممكن الخاصي هو ما ليس ضروري الوجود والعدم، والحمل الضروري على أوجه ستة تشترك كلها في الدور. الأول: أن يكون الحمل دائماً لم يزل ولا يزال[3]، والثاني: أن يكون الحمل مادام ذات الموضوع موجودة لم تفسد[4]، وهذان هما المستعملان والمرادان إذا قيل إيجاب أو سلب ضروري، والثالث: أن يكون الحمل مادام ذات الموضوع موصوفة بالصفة التي جعلت موضوعة معها[4]، والرابع: أن يكون الحمل موجوداً وليس ضرورة بلا هذا الشرط[5]، والخامس: أن تكون الضرورة وقتاً ما معيناً لا بدّ منه[6]، والسادس:

---

(١) فالعامة تفهم من الممكن غير ما تفهمه الخاصة بحسب تواطئهم عليه، أما العامة فيعنون بقولهم ممكن ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه الممتنع فإذن الممكن العامي، هو ما ليس بممتنع، وغير الممكن ما هو ممتنع، فكل شيء عندهم إما ممكن وإما ممتنع، وليس قسم ثالث، فيكون الممكن بحسب هذا الاستعمال مقولاً على الواجب كالجنس له وليس اسماً مراد قوله بل لأن الواجب غير ممتنع في المعنى.

(٢) وهو ما تفهمه الخاصة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع ولم يكن عند العامة لهذا المعنى اسم فإن اسم الممكن عندهم كان لمعنى آخر لكنه كان يصح أن يقال لهذا الشيء أنه ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون بحسب الاستعمال العامي، أي بمعنى أنه غير ممتنع أن يكون وغير ممتنع أن لا يكون، فنقلوا اسم الممكن، وجعلوه دالاً على ذاك ووضعوا اسم الممكن دالاً على ما ليس بممتنع، ومع ذلك ليس بواجب، وهو الذي هو غير ضروري في أحد الحالين، فهذا المعنى أخص من المعنى الذي تستعمله عليه العامة فيكون الواجب خارجاً من هذا الممكن ويكون قولنا ليس بممكن ليس بمعنى ممتنع بل بمعنى ليس غير ضروري، بل واجب وممتنع فكلاهما ليس بهذا الممكن إلا أن ضعفاء الرأي إذا قالوا: ليس بممكن وهم يستعملون الممكن الخاصي يخيل لهم معنى الممكن العامي، فكان ليس بممكن على معنى الممتنع عندهم، وكان الواجب خارجاً عن الممكن فتحيروا في ذلك.

(٣) كقولنا: الله تعالى حي.

(٤) كقولنا: كل إنسان بالضرورة حيوان، أي كل واحد من الناس وإنما حيوان مادام ذاته موجوداً ليس دائماً بلا شرط حتى يكون حيواناً لم يزل ولا يزال قبل كونه وبعد فساده لا ما دامت موجودة مثل قولك: كل أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر بالضرورة أي لا دائماً لم يزل ولا يزال ولا أيضاً مادام ذات ذلك الشيء الأبيض موجوداً حتى أن تلك الذات إذا بقيت ولم تفسد، لكن البياض زال عنها فقد توصف بأنها ذات لون مفرق للبصر بالضرورة، بل إن هذه الضرورة تدوم ما دامت لا موجودة ولكن موصوفة بالبياض.

(٥) كقولنا: إن زيداً بالضرورة ماش مادام ماشياً إذ ليس بممكن أن لا يكون ماشياً وهو يمشي.

(٦) كقولنا: إن القمر ينكسف بالضرورة ولكن ليس دائماً بل وقتاً بعينه معيناً.

أن تكون الضرورة وقتاً ما غير معين[1]، ثم أن ذوات الجهة قد تتلازم طرداً وعكساً وقد لا تتلازم فواجب أن يوجد، يلزمه ممتنع أن لا يوجد، وليس يمكن بالمعنى العام أن لا يوجد، ونقائض هذه متعاكسة، وقس عليه سائر الطبقات، وكل قضية فإما ضرورية وإما ممكنة وإما مطلقة، فالضرورية مثل قولنا: كل ب أ بالضرورة أي كل واحد وأحد مما يوصف بأنه ب دائماً أو غير دائم، فذلك الشيء دائماً ما دامت عين ذاته موجودة يوصف بأنه[1]، والممكنة، فهو الذي حكمه من إيجاب أو سلب غير ضروري[2]، والمطلقة فيها رأيان: أحدهما أنها التي لم يذكر فيها جهة ضرورة للحكم ولا إمكان بل أطلق إطلاقاً، والثاني ما يكون الحكم فيها موجوداً لا دائماً بل وقتاً ما، وذلك الوقت إما ما دام الموضوع موصوفاً بما يوصف به، أو مادام المحمول محكوماً به، أو في وقت معين ضروري[3]، أو في وقت ضروري غير معين[4]، وأما عكسه وهو تصيير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق والكذب بحاله والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها[5]، والسالبة الجزئية لا تنعكس[6]، والموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية، والموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها[7].

في القياس ومبادئه وأشكاله ونتائجه:

المقدمة قول يوجب شيئاً لشيء، أو يسلب شيئاً عن شيء جعلت جزء وقياس.

---

(١) كقولك: كل إنسان فإنه بالضرورة يتنفس أي وقتاً وليس دائماً ولا وقتاً بهينه.

(٢) وإذا فرض موجوداً لم يعرض منه محال، فمعنى قولنا كل (ب أ) بالامكان أن كل واحد مما يوصف بأنه ب كيف كان فإن إيجاب أ عليه غير ضروري، وإذا فرض هذا الايجاب حاصلاً لم يعرض منه محال.

(٣) كالكسوف للقمر، والكون في الرحم لكل إنسان.

(٤) كالتنفس للحيوان.

(٥) سواء أكانت سالبة كلية مطلقة، فإنا إذا قلنا لا شيء من (ب أ) صدق لا شيء من (أ ب) وإلا فليكذب لا شيء من (أ ب) وليصدق نقيضه وهو أن بعض (أ ب) ولنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً، وليكن ج فيكون ذلك الشيء الذي هو (ج أ) و (ب) فيكون ذلك الباء (أ) وكان لا شيء من (ب أ) هذا خلف أم كانت سالبة كلية ضرورية فإنه إذا كان بالضرورة لا شيء من (ب أ) فبالضرورة لا شيء من (أ ب) وإلا فيمكن أن يكون ألف ما (ب) وليكن في وقت ما صار (أ) صار ب فيكون هو (ب و أ) فيكون ذلك الباء (أ) هذا محال.

(٦) سواء أكانت سالبة جزئية مطلقة، فليس إذا صح قولنا ليس كل إنسان كاتباً وصدق يجب أن يصدق ليس بعض الكاتب بإنسان، أم سالبة جزئية ضرورية لأنك تقول بالضرورة ليس كل حيوان إنساناً ولا تقول بالضرورة ليس كل إنسان بحيوان.

(٧) وبيانها المشهور والحقيقي على مثال بيان الموجبة الكلية، ومثال ذلك بعض الناس كاتب، وبعض الكاتب إنسان.

والحد[1] ما تنحل إليه المقدمة من جهة ما هي مقدمة، والقياس هو قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها قول آخر غيرها اضطراراً وإذا كان بيناً لزومه يسمى قياساً كاملاً، وإذا احتاج إلى بيان فهو غير كامل، والقياس ينقسم إلى اقتراني وإلى استثنائي، والاقتراني أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا يقتضيه مقولاً فيه بالفعل بوجه، والاستثنائي أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولاً فيه بالفعل[2]، والاقتراني إنما يكون عن مقدمتين يشتركان في حدّ ويفترقان في حدين، فتكون الحدود ثلاثة، ومن شأن المشترك فيه أن يزول عن الوسط ويربط ما بين الحدين الآخرين، فيكون ذلك هو اللازم[3]. ويسمى نتيجة، فالمكرر يسمى حداً أوسط، والباقيان طرفين والذي يريد أن يصير محمول اللازم، يسمى الطرف الأكبر، والذي يريد أن يكون موضوع اللازم يسمى الطرف الأصغر، والمقدمة التي فيها الطرف الأكبر تسمى الكبرى، والتي فيها الطرف الأصغر تسمى الصغرى، وتأليف الصغرى والكبرى يسمى قرينة، وهيئة الاقتران يسمى شكلاً، والقرينة التي يلزم عنها لذاتها قول آخر تسمى قياساً، واللازم مادام لم يلزم بعد بل يساق إليه القياس يسمى مطلوباً وإذا لزم سمي نتيجة، والحد الأوسط إن كان محمولاً في مقدمة وموضوعاً في الأخرى يسمى ذلك الاقتران شكلاً أولاً، وإن كان محمولاً فيهما يسمى شكلاً ثانياً، وإن كان موضوعاً فيهما يسمى شكلاً ثالثاً، وتشترك الأشكال كلها في أنه لا قياس عن جزأين ويشترك ما خلا الكائنة عن الممكنات في أنه لا قياس عن سالبتين ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية، والنتيجة تتبع أخس المقدمتين في الكم والكيف، وشريطة الشكل الأول أن تكون كبراه كلية وصغراه موجبة[4]، وشريطة الشكل الثاني أن

---

(١) قوله: والحد ما ينحل إليه المقدمة من جهة ما هي مقدمة، ليفرق بين كل القول الموقع للتصديق وبين كل القول الموقع للتصور فإن هذا ينحل إلى ماتدل عليه الأسماء بالمطابقة كقولنا: الانسان حيوان إذا كان لا ينحل من جهة ما هو كذلك، إلا إلى موضوع، هو الانسان ومحمول هو الحيوان، وإذا حالت من جهة ما هو كذلك، إما يوقع تصوراً انحل هذا إلى معان كثيرة كما يحل الحيوان إلى جسم متنفس حساس متحرك بالإرادة.

(٢) فالاقتراني، كقولك كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث، والاستثنائي كقولك إن كانت النفس لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها، لكن لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها.

(٣) مثل قولنا: كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث، والحدود الثلاثة، جسم، ومؤلف ومحدث، والمؤلف مكرر متوسط، والجسم والمحدث لم يتكررا، واللازم هو مجتمع منهما.

(٤) فيكون لا محالة قرائنه أربعاً.

=

يكون الكبرى فيه كلية وإحدى المقدمتين مخالفة للأخرى في الكيف ولا ينتج إذا كانت المقدمتان ممكنتين، أو مطلقتين الاطلاق الذي لا ينعكس على نفسه كليهما[1]، وشريطة الشكل الثالث أن تكون الصغرى موجبة لا بدّ من كلية في كل شكل[2]، وليرجع

= (الضرب الأول): من كليتين موجبتين ينتج كلية موجبة مثاله كل (ج ب) وكل (ب أ) فهو قياس كامل على أن كل (ج أ) وكقولك كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث.

(والضرب الثاني): من كلية موجبة صغرى، وكلية سالبة كبرى، ينتج كلية سالبة، مثاله كل (ج ب) ولا شيء من (ب أ) فهو القياس الكامل على أنه لا شيء من (ج أ) وكقولك كل جسم مؤلف، ولا شيء مما هو مؤلف بقديم ينتج أنه لا شيء من الأجسام بقديم.

(والضرب الثالث): من موجبتين وصغرى جزئية، ينتج جزئية موجبة كقولك بعض (ج ب) وكل (ب أ) فهذا قياس كامل على أن بعض (ج أ) ومثاله قول القائل: بعض الفصول الأبعاد، وكل بعد كم، فبعض الفصول كم.

(والضرب الرابع): من جزئية موجبة صغرى، وكلية سالبة كبرى، ينتج سالبة جزئية، كقولك بعض (ج ب) ولا شيء مما هو (ب أ) ينتج ليس كل (ج أ) مثاله بعض الفصول الكم، ولا شيء مما هو كم بكيف، فلا كل فصل بكيف.

(١) وهو أربعة أضرب:

فالضرب الأول: من كليتين، والكبرى سالبة، مثل قولك كل (ج ب) ولا شيء من (أ ب) فنقول إنه ينتج لا شيء من (ج أ) لأنا أخذنا السالبة الكلية المطلقة بحيث تنعكس فيصير ولا شيء من (ب أ) وكان كل (ج ب) فلا شيء من (ج أ) بحكم الكل الأول، وقد تبين الخلف وهو أنه إن لم يصدق قولنا لا شيء من (ج أ) كان بعض (ج أ) على ما فرضنا من أن الكلية السالبة تكذب معها الجزئية الموجبة للشرط المتقدم فإذا كان بعض (ج أ) ولا شيء من (أ ب) بحكم الكبرى، كان لا كل (ج ب) وكان كل (ج ب) بحكم الصغرى هذا محال.

والضرب الثاني: من كليتين والصغرى منهما سالبة مثل قولك لا شيء من (ج ب) وكل (أ ب) فلا شيء من (ج أ) ولعكس الصغرى، ونقول كل (أ ب) ولا شيء من (ب ج) ينتج لا شيء من (ج أ) وينعكس إلى لا شيء من (ج أ) وللبيان بالخلف نقول: إنه كان بعض (ج أ) وكل (أ ب) فبعض (ج ب) هذا خلف.

والضرب الثالث: من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة، مثاله بعض (ج ب) ولا شيء من (أ ب) فليس كل (ج أ) يتبين بعكس الكبرى وبالخلف أيضاً لأنه إن كان كل (ج أ) ولا شيء من (أ ب) فلا شيء من (ج ب) وكان بعض (ج ب) هذا خلف.

والضرب الرابع: من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى، ينتج جزئية سالبة مثل قولك ليس كل (ج ب) وكل (أ ب) فليس كل (ج أ) ولا يتبين بالعكس لأن الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية، وإذا أضيف إلى الصغرى كانتا جزئيتين ولا ينتجان بل يجب أن نأخذ الافتراض بدل العكس ههنا بأن نفترض البعض الذي هو (ج) وليس (ب د) فيكون لا شيء من (د ب) وكل (أ ب) فلا شيء من (د أ) ثم نقول بعض (ج د) ولا شيء من (د أ) فليس كل (ج أ) ويتبين أيضاً بالخلف أنه كان كل (ج أ) وكل (أ ب)، فكل (ج ب) وكان ليس كل (ج ب)، فهذه هي الضروب المنتجة وما بعدها عقيم.

(٢) فقراءته ستة:

(١) من كليتين موجبتين ينتج جزئية موجبة.

(٢) من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية.

في المختلطات[1] إلى تصانيفه.

وأما القياسات الشرطية وقضاياها، اعلم أن الإيجاب والسلب ليس يختص بالحمليات بل وفي الاتصال والانفصال، فإنه كما أن الدلالة على وجود الحمل إيجاد الحمل كذلك الدلالة على وجود الاتصال إيجاب في المنفصل، والدلالة على وجوب الانفصال إيجاب في المنفصل، وكذلك السلب[2]، وكل سلب هو إبطال الايجاب ورفعه، وكذلك يجري فيها الحصر والإهمال، وقد تكون القضايا كثيرة والمقدمة واحدة[3]، والاقتران من المتصلات أن يجعل مقدم أحدهما تالي الآخر[4] فيشتركان في التالي[5] أو يشتركان في المقدم[6]، وذلك على قياس الأشكال الحملية، والشرائط فيها واحدة، والنتيجة شرطية تحصل من اجتماع المقدم والتالي اللذين هما كالطرفين، والاقترانيات من المنفصلات، فلا يكون في جزء تام بل يكون في جزء غير تام، وهو جزء تال أو مقدم[7]، والاستثنائية مؤلفة من مقدمتين إحداهما شرطية والأخرى وضع أو رفع

= (٣) من جزئية موجبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية موجبة.

(٤) من صغرى موجبة كلية وكبرى موجبة جزئية، ينتج جزئية موجبة.

(٥) من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى تنتج جزئية سالبة.

(٦) من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة يتبين بعكس الصغرى وبالخلف أن النتيجة جزئية سالبة.

(١) يراجع كتاب النجاة من ص ٥٧ إلى ص ٦٧.

(٢) ففي الايجاب، كقولنا: إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا، وفي السلب كقولنا ليس إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا.

(٣) مثاله إذا كان هذا الانسان به حمى لازمة وسعال يابس وضيق نفس، ووجع ناخس، ونبض منشاري، فبه ذات الجنب، فهذه مقدمة واحدة، فإن قلنا إن كان هذا الانسان به ذات الجنب فبه كذا وكذا صارت مقدمات كثيرة.

(٤) مثاله كلما كان (أ ب فهو ج د) وكلما كان (ج د) فهو (ر) ينتج كلما كان (أ ب) فهو (ر) وهو الضرب الأول من الشكل الأول.

(٥) مثاله، كلما كان (أ ب) فهو (ج د) وليس البتة إذا كان (هـ ر) فهو (ج د) ينتج ليس البتة إذا كان (أ ب) فهو (هـ ر) وهو الأول من الثاني.

(٦) مثاله، كلما كان (أ ب) فهو (ج د) وكلما كان (أ ب) فهو (ر) ينتج قد يكون إذا كان (ج د) فهو (ر) وهو الأول من الثالث.

(٧) ويكون حينئذ على هذا القياس، أما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً ونأخذ الزوج حداً أوسط ونضعه لأجزاء الانفصال في المنفصلة الثانية فنقول: وكل زوج إما زوج الزوج وإما زوج الفرد وإما زوج الزوج والفرد، ثم نترك في النتيجة الأوسط ونأخذ هكذا فكل عدد إما فرد، وإما زوج الزوج وإما زوج الفرد وإما زوج الزوج والفرد، فهذا هو المثال.

لأحد جزئيها، ويجوز أن تكون حملية وشرطية[1] وتسمى المستثناة، والمستثناة من قياس شرطية متصلة، إما أن يكون من المقدم فيجب أن يكون عين المقدم لينتج عين التالي[2] وإن كان كان من التالي فيجب أن يكون نقيضه لينتج نقيض المقدم[3]. واستثناء نقيض المقدم وعين التالي لا ينتج شيئاً، وأما إذا كانت الشرطية منفصلة، فإن كانت ذات جزأين فقط موجبتين، فأيهما استثنيت عينه أنتج نقيض الباقي، وأيهما استثنيت نقيضه أنتج عين الباقي[4]، وأما القياسات المركبة فهي ما إذا حللت إلى أفرادها كان ما ينتج كل واحد منها شيئاً آخر إلا أن نتائج بعضها مقدمات لبعض، وكل نتيجة فإنها تستتبع عكسها وعكس نقيضها[5]، وجزءها وعكس جزئيتها إن كان لها عكس، والمقدمات الصادقة تنتج نتيجة صادقة ولا تنعكس، فقد تنتج المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة[6]، والدوران تأخذ النتيجة، وعكس إحدى المقدمتين فتنتج المقدمة الثانية، وأنه يمكن إذا كانت الحدود في المقدمات متعاكسة متساوية[7]، وعكس القياس هو أن تأخذ مقابلة النتيجة بالضد أو النقيض، وتضيف إلى إحدى المقدمتين فينتج مقابلة النتيجة الأخرى وتستعمل احتيالاً في الجدل[8] وقياس الخلف هو الذي تبين فيه

---

(١) مثله ان كان متى طلعت الشمس وجد النهار. فوجود النهار تابع لطلوع الشمس لكن متى طلعت الشمس وجد النهار فوجود النهار إذاً تتمة لطلوع الشمس.

(٢) كقولنا إن كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه، ولكنه يمشي فهو إذن يحرك قدميه.

(٣) كقولك: لكنه ليس يحرك رجليه ينتج هذا ليس يمشي.

(٤) مثاله: هذا العدد إما زوج وإما فرد، ولكنه زوج فليس بفرد، ولكنه فرد فليس بزوج، ولكنه ليس بزوج فهو فرد، ولكنه ليس بفرد فهو زوج.

(٥) يريد به عكس النقيض المسمى في عرف المتأخرين بعكس النقيض الموافق وهو أن تجعل مقابل المحمول موضوعاً ومقابل الموضوع محمولاً مع عدم وجوب حفظ الكمية، فكل (أ ب) عكس نقيضه ما ليس (ب) ليس (أ) ولا شيء من (أ ب) عكس نقيضه بعض ما ليس (ب) هو أ.

(٦) فإذا قلت: كل إنسان حجر، وكل حجر حيوان، أنتج أن كل إنسان حيوان وهذا صدق.

(٧) مثل: أن نقول كل إنسان متفكر وكل متفكر ضحاك، فكل إنسان ضحاك ثم نقول كل إنسان ضحاك، وكل ضحاك متفكر، فكل إنسان متفكر، وأيضاً كل متفكر ضحاك وكل ضحاك إنسان فكل متفكر إنسان وأيضاً كل متفكر إنسان وكل إنسان ضحاك فكل متفكر ضحاك، وأيضاً كل ضحاك إنسان وكل إنسان متفكر فكل ضحاك متفكر، وأيضاً كل ضحاك متفكر وكل متفكر إنسان فكل ضحاك إنسان وعلى هذا القياس.

(٨) مثلاً إن كان القياس أن كل (ج ب) وكل (ب أ) فأنتج كل (ج أ) قلت لا شيء من (ج أ) وكل (ج ب) فلا كل (ب أ) فقد أبطلت الكبرى، أو قلت لا شيء من (ج أ) وكل (ب أ) فلا شيء من (ج ب) فقد أبطلت الصغرى فيجب أن تمتحن هذا في كل شكل وكل ضرب وتعرف أن المقابلة هي باعتبار الضد أو النقيض.

المطلوب من جهته تكذيب نقيضه فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس اقتراني ومن قياس استثنائي[1]، والمصادرة على المطلوب الأول هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد فيه إنتاجه[2]، وربما يكون في قياس واحد وربما يبين في قياسات، وحيثما كان أبعد كان من القبول أقرب.

والاستقراء هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وإما أكثرها[3]، وأما التمثيل فهو الحكم على الشيء المعين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين، أو أشياء على أن ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه، فيكون محكوماً عليه فهو المطلوب، ومنقول منه الحكم هو المثال، ومعنى متشابه فيه هو الجامع[4]، والحكم هو المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال الرأي مقدمة محمودة كلية في أن كذا كائن أو غير كائن، صواباً أم خطأ[5] والدليل قياس إضماري حدّه الوسط شيء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر دائماً كيف كان ذلك التبع[6].

والقياس الفراسي شبه بالدليل من وجه[7]، وبالتمثيل من وجه.

---

(١) مثاله؛ إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ب) وكل (ج ب) فهذا قياس اقتراني من شرطية متصلة وحملية وينتج إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ج) ثم يجعل النتيجة مقدمة، وتستثني نقيض تاليها فتقول: إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ج) لكن كل (أ ج) وهو نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وهو أن كل (أ ب) وهذا هو صورة قياس الخلف وصورة استثباعه بالشرطيات.

(٢) كمن يقول: إن كل إنسان بشر، وكل بشر ضحاك فكل إنسان ضحاك، والكبرى ههنا والنتيجة شيء واحد ولكن أبدل الاسم احتيالاً ليوهم المخالفة.

(٤) أما كلها، وهو الاستقراء التام وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور، فكأنه يحكم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر في الأصغر، ومثاله: إن كل حيوان طويل العمر فهو قليل المرارة لأن كل حيوان طويل العمر، فهو مثال إنسان أو فرس أو ثور، والانسان والفرس والثور قليل المرارة، ومن عادتهم أن لا يذكروا على هذا النظم بل يقتصرون على ما هو كالصغرى أو ما هو كالكبرى.

(٤) مثاله: إن العالم محدث لأنه جسم مؤلف فشا به البناء والبناء محدث، فالعالم محدث فههنا عالم وبناء وجسمية ومحدث.
وتؤخذ دائماً في الخطابة مهملة وإذا عمل منها قياس ففي الأغلب يصرح بتلك المقدمة على أنها كبرى وتطوى الصغرى كقولك: الحساد يعادون والأصدقاء ينصحون.

(٦) ومثاله؛ قولك هذه المرأة ذات لبن، فهي إذاً قد ولدت وربما سمي هذا القياس نفسه دليلاً وربما سمي به الحد الأوسط.

(٧) والحد الأوسط فيه هيئة بدنية توجد للانسان المتفرس فيه، والحيوان آخر غير ناطق، مثل زيد، والأسد =

في مقدمات القياس: من جهة ذواتها وشرائط البرهان، والمحسوسات هي أمور أوقع التصديق بها الحس.

والمجربات هي أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس.

والمقبولات آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول إما لأمر سماوي يختص به أو لرأي وفكر تميز به[1].

والوهميات[2] آراء أوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس[3].

= وعظم الأعالي الموجودة لهما والشجاعة الموجودة لهما والشجاعة الموجودة للأسد مسلمة لزيد بالحجة بعد أن تتبع أصناف الحيوان المشاركة للأسد في الأخلاق فوجد أن كل ما يشاركه في الشجاعة يشاركه في هذه الهيئة، وإن خالفه كثير في خلق آخر كالكرم المنسوب إليه الذي يخالف فيه النمر ويشاركه في عظم الصدر والشجاعة، وما لا يشاركه في الشجاعة لا يشاركه في هذه وإن شاركه في خلق آخر كالكرم، فيقال؛ إن فلاناً عريض الصدر شجاع لأن الأسد عريض الصدر وشجاع.

(١) مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أئمة الشرائع، رسل الله عليهم الصلاة والسلام.

(٢) الوهميات، قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى والقياس المركب منها يسمى سفسطة.

(٣) مثال ذلك اعتقاد الكل من الدهماء ما لم يصرفوا عنه قسراً أن لكل ينتهي إلى خلاء أو يكون الملأ غير متناه ومثل تصديق الأوهام الفطرية كلها أن كل موجود فيجب أن يكون متحيزاً في جهة وهذان المثالان من الوهميات الكاذبة، وقد يكون منها صادقة يتبعها العقل مثل أنه كما لا يمكن أن يتوهم جسمان في مكان واحد فكذلك لا يوجد ولا يعقل جسم واحد في وقت واحد في مكانين وهذه الوهميات قوية جداً عند الذهن والباطل منها إنما يبطل بالعقل ومع بطلانه لا يزول عن الوهم وكذلك لا يتميز في بادىء الأمر عن الأوليات العقلية ومشابهتها لأنا إذا رجعنا إلى شهادة الفطرة كانت الفطرة تشهد بها شهادتها بالعقليات، ومعنى الفطرة أن يتوهم الانسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو بالغ عاقل لكنه لم يسمع رأياً ولم يعتقد مذهباً ولم يعاشر أمة ولم يعرف سياسة لكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات ثم يعرض على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة، وليس كل ما توجبه فطرة الانسان بصادق بل كثير منها كاذب إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلاً، وأما فطرة الذهن بالجملة فربما كان كاذباً وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست بمحسوسة بالذات إما هي مثل بادىء المحسوسات كالهيولى والصورة، بل العقل والباري تعالى، أو هي أعم من المحسوسات كالوحدة والكثرة والتناهي واللاتناهي والعلة والمعلول وما أشبه ذلك فإن العقل لما كان يبتدىء من مقدمات يساعده عليها الوهم ولا يناقض في شيء منها ولا ينازع ثم إذا انتهى إلى نتائج مضادة لمقتضى فطرة الوهم أخذ الوهم حينئذ في الامتناع عن تسليم الحق اللازم فيعلم أن هذه جبلة قوة لا تتصور شيئاً إلا على نحو المحسوس وهذا مثل مساعدة الوهم العقل في جميع المقدمات التي أنتجت أن من الوجودات، ماليس له وضع ولا هو في مكان ثم امتناعه عن التصديق بوجود هذا الشيء ففطرة الوهم في المحسوسات وفي الخواص التي لها من جهة ما هي محسوسة صادقة يتبعها العقل بل هو آلة للعقل في المحسوسات وإما فطرتها في الأمور التي ليست بمحسوسة لتصرفها إلى وجود محسوس فهي فطرة كاذبة.

الذائعات آراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها شهادة الكل[1] آراء يقع التصديق بها لا على الثبات، بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون إليها أميل[2].

والمتخيلات هي مقدمات ليست تقال ليصدق بها بل ليخيل شيئاً على أنه شيء آخر على سبيل المحاكاة[3].

والأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب أوجب التصديق بها.

والبرهان قياس مؤلف من تعيينات لإنتاج يقيني.

واليقينيات إما أوليات وما جمع منها، وإما تجريبيات وإما محسوسات، وبرهان لم هو الذي يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود وفي الذهن جميعاً[4].

---

(١) إما شهادة الكل مثل أن العدل جميل، وإما شهادة الأكثر وإما شهادة العلماء أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور وليست الذائعات من جهة ما هي مما يقع التصديق بها، في الفطرة فإن ما كان من الذائعات ليس بأولى عقلي ولا وهمي فإنها غير فطرية ولكنها متقررة عند الأنفس لأن العادة تستمر عليها منذ الصبا، وفي الموضوعات الاتفاقية وربما دعا إليها محبة التسالم والاصلاح المضطر إليهما الانسان أو شيء من الأخلاق الانسانية مثل الحياء والاستئناس أو سنن قديمة بقيت ولم تنسخ أو الاستقراء الكثير أو كون المقول في نفسه ذا شرط دقيق بين أن يكون حقاً صرفاً أو باطلاً صرفاً فلا يفطن لذلك الشرط ويؤخذ على الاطلاق، وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري فاعرض قولك؛ العدل جميل والكذب قبيح على الفطرة وتكلف الشك فيهما تجد الشك متأتياً فيهما وغير متأت في أن الكل أعظم من الجزء وهو حق أولى، وفي أن الكل ينتهي عند شيء خارج خلاء أو ملاء، وهو فطري وهمي، والأوليات والوهميات أيضاً ذائعة، وربما عرض من الأسباب ما زيف الوهميات فأخرجها عن الذائعات، وأما الذائعات المحمودة في بادىء الرأي غير المتعقب فهي آراء إذا عرضت على الأذهان العامية غير الفطنة، أو الفطنة الغافلة عرضاً بغتة أذعنت لها، وإذا تعقبت لم تكن محمودة كقول القائل: يجب أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً وليس الشيء الواحد ذائعاً في البادىء، بالقياس إلى كل سامع بل إلى نفس نفس.

(٢) كقولك: نور القمر مستفاد من نور الشمس، فإن لم يخطر إمكان نقيضها بالبال، وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ولم يمكنه فليس بمظنون صرف بل هو معتقد.

(٣) ويتبعه في الأكثرية تنفير للنفس عن شيء أو ترغيبها فيه، وبالجملة قبض أو بسط مثل تشبيهنا العسل بالمرة فينفر عنه الطبع وكتشبيهنا التهور بالشجاعة أو الجبن بالاحتياط فيرغب فيه الطبع.

(٤) كما في قولك: زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم ينتج زيد محموم فإن تعفن الاخلاط بمعنى خروج الطبائع عن الاستقامة علة لثبوت الحمى في الخارج كما هو علة له في الذهن وسمي لميا أو اللم لإفادته اللمية التي هي العلة وسميت بذلك لأنه يقال في السؤال عنها لم فهو منسوب للم.

وبرهان إن هو الذي يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن، والتصديق به[1] والمطالب هل مطلقاً هو تعرف حال الشيء في الوجود أو العدم مطلقاً وهل يقيد أو هو تعرف وجود الشيء على حال ما أو ليس ما يعرف التصور وهو إما بحسب الاسم أي ما المراد باسم كذا وهو يتقدم كل مطلب، وإما بحسب الذات أي ما الشيء في وجوده وهو يعرف حقيقة الذات ويتقدمه الهل المطلق لم يعرف العلة بجواب هل، وهو إما علة التصديق فقط، وإما علة نفس الوجود، وأي فهو بالقوة داخل في الهل المركب المقيد، وإنما يطلب التمييز، إما بالصفات الذاتية وإما بالخواص.

والأمور التي يلتئم منها أمر البراهين ثلاثة: موضوعات ومسائل ومقدمات، فالموضوعات يبرهن فيها والمسائل يبرهن عليها، والمقدمات يبرهن بها. ويجب أن تكون صادقة يقينية ذاتية، وينتهي إلى مقدمات أولية مقولة على الكل كلية، وقد تكون ضرورية إلا على الأمور المتغيرة التي هي في الأكثر على حكم ما فتكون أكثرية وتكون عللاً لوجود النتيجة فتكون مناسبة.

الحمل الذاتي يقال على وجهين أحدهما أن يكون المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع، والثاني أن يكون الموضوع مأخوذاً في حدّ المحمول[2].

والمقدمة الأولية على وجهين، أحدهما إن التصديق بها حاصل في أول العقل، والثاني من جهة أن الايجاب والسلب لا يقال على ما هو أعم من الموضوع قولاً كلياً[3].

---

(١) كقولك: زيد محموم، وكل محموم متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فإن الحمى ليست علة لثبوت تعفن الأخلاط في الخارج بل الواقع العكس وسمي الأن وأينا، لإفادته أنية الحكم أي ثبوته وسمي بذلك لأنه يقال فيه أن كذا فهو منسوب لأن.

(٢) فمثال ما إذا كان المحمول مأخوذاً في حد الموضوع؛ الحيوان في حدّ الانسان ومثال ما إذا كان المحمول مأخوذاً في حدّه الموضوع أوجنسه مثل الفطوسة التي يؤخذ في حدها الأنف، والمثلث الذي يؤخذ في حده السطح أو موضوع معروضة كفرق البصر الذي يؤخذ في حده الجسم، والجسم موضوع الأبيض الذي هو معروض لذلك العارض، وإنما كان هذا ذاتياً لأنه خاص لموضوع الصناعة أو لشيء في موضوع الصناعة التي الشيء من جملتها فهو يتبع الشيء أو موضوع صناعته من حيث هو هو ولا يكون دخيلاً عليه غريباً عنه.

(٣) فمثال الأول أن الكل أعظم من الجزء، أما الثاني فالإيجاب كقولك: إن كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين، فإن هذا لا يحمل على ما هو أعم من المثلث حملاً كلياً كالشكل، وأما ما هو أخص من المثلث مثل متساوي الساقين فقد يبطل ويبقى ما هو أعم منه كالمثلث ولا يبطل كون الزوايا مثل قائمتين، وإذا بطل المثلث لم يبق لما هو أعم من المثلث، كالشكل.

والمناسب للعلم هو أن لا تكون المقدمات فيه من علم غريب[1].

والموضوعات هي الأمور التي توضع في العلوم فيبرهن على أعراضها الذاتية[2].

والمسائل هي القضايا الخاصة يعلم علم المشكوك فيها المطلوب برهانها وموضوعاتها[3]، والبرهان يعطي حكم اليقين الدائم، وليس في شيء من الفاسدات عقد دائم فلا برهان عليها ولا برهان أيضاً على الحدّ، لأنه لا بدّ حينئذ من عقد وسط مساوٍ للطرفين[4]، لأن الحدّ والمحدود متساويان، وذلك الأوسط لا يخلو إما أن يكون حداً آخر أو رسماً أو خاصة، فأما الحد الآخر فإن السؤال في اكتسابه ثابت، فإن اكتسب بحد ثالث، فالأمر ذاهب إلى غير نهاية، وإن اكتسب بالحدّ الأول فذلك دور، وإن إكتسب بوجه آخر غير البرهان فلم لا يكتسب به هذا الحد، وعلى أنه لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدّان تامان على ما سنوضح بعد، وإن كانت الواسطة غير حدّ فكيف صار ما ليس بحدّ أعرف وجود للمحدود من الأمر الذاتي المقوم له وهو الحد، وأيضاً فإن الحكم لا يكتسب بالقسمة، فإن القسمة تضع أقساماً ولا تحمل من الأقسام شيئاً بعينه، إلا أن يوضع وضعاً من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل، وأما استثناء تقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحدّ فهو إبانة الشيء بما هو مثل له وأخفى منه، فإنك إذا قلت لكن ليس

---

(١) كمن يستعمل مقدمات الهندسة في الطب، بل يكون من ذلك العلم بعينه، أو من علم يناسبه، فإذا قال الطبيب: إن الجرح المستدير لا يندمل إلا أبطأ من الزاوي لأن الدائرة أوسع الأشكال لم يكن برهن من الطب.

(٢) مثل المقدار للهندسة ومثل العدد للحساب ومثل الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن للعلم الطبيعي، ومثل الموجود والواحد للعلم الالهي، ولكل منها أعراض ذاتية تخصه، مثل، المنطق والأصم للمقادير ومثل الشكل لها ومثل الزوج والفرد للعدد، ومثل الاستحالة والنمو والذبول، وغير ذلك للجسم الطبيعي. ومثل القوة والفعل والتمام والنقصان، والحدوث والقدم وما أشبهها للموجود وقد يكون الموضوع واحداً مثل الجسم الطبيعي، وقد يكون أموراً كثيرة متجانسة أو متناسبة مثل الخط والسطح والجسم للهندسة.

(٣) أما موضوع العلم نفسه كقولنا: كل مقدار إما مشارك وإما مباين، وأما موضوعه مع عرض ذاتي له، كقولنا: كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان، وأما نوع من موضوعه مع عرض كقولنا: كل خط قام على خط فإن الزاويتين كذا.

(٤) لأن من شرط البرهان أن يكون الأكبر فيه، إما مساو للطرفين، وإما أعم وكذلك الأوسط للأصغر، فلا يمكن في الأوسط بالجملة أن يكون أعم من الأكبر ولا أخص من الأصغر، ونحن إذا أردنا أن نبين أن الحد يوجد للمحدود بوسط فمطلوبنا يتساوى فيه المحمول والموضوع، أعني أن الحد مساو للمحدود وإذا كان الأكبر مساوياً للأصغر والأوسط لا يمكن أن يكون أعم من الأكبر فليس يمكن أن يكون أعم من الأصغر، ولأنه لا يمكن أن يكون أخص من الأصغر، فلا يمكن أن يكون أخص من الأكبر لمساواة الأصغر للأكبر.

الإنسان غير ناطق فهو إذاً ناطق، لم يكن أحدث في الاستثناء شيئاً أعرف من النتيجة، وأيضاً فإن الحدّ لا يكتسب من حدّ الضد فليس لكل محدود ضد ولا أيضاً حد أحد الضدين أولى بذلك من حدّ الضد الآخر، وأيضاً فإن الاستقراء لا يفيد علماً كلياً فكيف يفيد الحدّ لكن الحدّ يقتنص بالتركيب وذلك بأن تعمد إلى الأشخاص التي لا تنقسم[1] وتنظر من أي جنس هي من العشرة، فتأخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس وتجمع العدة منها بعد أن تعرف أيها الأول وأيها الثاني، فإذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا منها شيئاً مساوياً للمحدود من وجهين أحدهما المساواة في الحمل[2] والثاني المساواة في المعنى وهو أن يكون دالاً على كمال حقيقة ذاته لا يشذ منه شيء، فإن كثيراً مما تميز بالذات يكون قد أخل ببعض الأجناس، أو ببعض الفصول، فيكون مساوياً في الحمل ولا يكون مساوياً في المعنى[3] وبالعكس، ولا يلتفت في الحدّ إلى أن يكون وجيزاً، بل ينبغي أن يضع الجنس القريب باسمه أو بحدّه، ثم يأتي بجميع الفصول الذاتية وبيان له، فيجب أن يقوم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً المحدود ولا حدّ بالحقيقة لما لا وجود له، وإنما ذلك بشرح الاسم، فالحد إذاً قول دال على الماهية.

والقسمة معينة في الحد خصوصاً إذا كانت الذاتيات، ولا يجوز تعريف الشيء بما هو أخفى منه، ولا بما هو مثله في الجلاء والخفاء، ولا بما لا يعرف الشيء إلا به.

---

(١) إنما يصح لنا هذا من جهة الحس أولاً فإنه تحقق عندنا من أي الأجناس هو ذلك الشخص، من حيث نجد فيه المعنى الجنسي وسائر المعاني الفصلية التي نعلم أن أيها رفعنا ارتفع وجود ذلك الشخص فعلمنا وجوب هذا الأمر في كل مساوية في النوع فاقتنصنا من المحسوس المعقول ومن الجزئي الكلي ولم يكن هذا على وجه الاستقراء إذ كان الاستقراء إنما يكون لسائر أشخاص النوع ليصح نقل الحكم منها إليه، ونحن لما رأينا هذه المعاني في الشخص الواحد حكمنا بموجب الفطرة العقلية أنه لا يصح قوام مثل هذا الانسان إلا بجملتها فأوجبناها لكل إنسان.

(٢) أعني أن يكون كل ما يحمل عليه المحدود يحمل عليه هذا القول، وكل ما يحمل عليه هذا القول يحمل عليه المحدود.

(٣) كقولك: في حد الانسان أنه جسم ناطق مائت مثلاً، فإن هذا ليس بحد حقيقي بل هو ناقص، لأن الجنس القريب غير موضوع فيه، وكقولك: في حدّ الحيوان أنه جسم ذو نفس حساس من غير أن نقول ومتحرك بالإرادة فإن هذا مساو في الحمل وناقص في المعنى.

في الأجناس العشرة[1]:

الجوهر هو كل ما وجود في ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه في الفعل ولا بتقويمه.

الكم هو الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة، والتجزؤ وهو إما أن يكون متصلاً إذ يوجد لأجزائه بالقوة حدّ مشترك يتلاقى عنده ويتحد به كالنقطة للخط، وإما أن يكون منفصلاً لا يوجد لأجزائه ذلك لا بالقوة ولا بالفعل كالعدد، والمتصل قد يكون ذا وضع، وقد يكون عديم الوضع وذو الوضع هو الذي يوجد لأجزائه اتصال وثبات، وإمكان أن يشار إلى كل واحد منها أنه أين هو من الآخر، فمن ذلك ما يقبل القسمة في وجهة واحدة وهو الخط، ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح، ومنه ما يقبل في ثلاث جهات قائم بعضها على بعض وهو الجسم، والمكان أيضاً ذو وضع بأنه السطح الباطن من الحاوي، وأما الزمان فهو مقدار للحركة إلا أنه ليس له وضع إذ لا توجد أجزاؤه معاً، وإن كانت أجزاؤه متصلة إذ ماضية ومستقبلة يتحدان بطرف هو الآن وأما العدد فهو بالحقيقة الكم المنفصل، ومن المقولات العشر الاضافة، وهو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر وليس له وجود غيره، مثل الأبوة بالقياس إلى البنوة لا كالأب فإن له وجوداً يخصه كالانسانية.

وأما الكيف؛ فهو كل هيئة قارة في جسم لا يوجب اعتبار وجوده فيه نسبة للجسم إلى خارج ولا نسبة واقعة في أجزائه ولا لجملته اعتبار يكون به ذا جزء مثل البياض والسواد، وهو إما أن يكون مختصاً بالكم من جهة ما هو كم، كالتربيع للسطح، والاستقامة بالخط، والفردية بالعدد، وإما أن لا يكون مختصاً به وغير المختص به، إما أن يكون محسوساً ينفعل عنه الحواس ويوجد بانفعال الممتزجات، فالراسخ منه مثل صفرة الذهب، وحلاوة العسل يسمى كيفيات انفعاليات، وسريع الزوال منه، وإن كان كيفية بالحقيقة فلا تسمى كيفية[2] بل انفعالات، لسرعة استبدالها مثل حمرة الخجل،

---

(١) هي التي يعبر عنها بالمقولات العشر وقد ينتظمها هذان البيتان:

عد المقولات في عشر سأنظمها ... في بيت شعر علا في رتبته فغلا

الجوهر الكم كيف والمضاف متى ... أين ووضع له أن ينفعل فعلا

وللشيخ السجاعي شرح لطيف على هذين البيتين وحاشيته عليه للشيخ زين المرصفي

(٢) قوله: فلا تسمى كيفية الخ فيه تأمل، ولعله أراد أنه لا يكاد ألا يكون كيفية وأن يكون وسطاً بين الكيف والانفعال، وإن كان عند التحقيق الدقيق كيفاً إلا أنه من أضعف أقسام الكيفيات.

وصفرة الوجل، ومنه ما لا يكون محسوساً، فإما أن يكون استعدادات إنما تتصور في النفس بالقياس إلى كمالات، فإن كان استعداداً للمقاومة وإباء الانفعال سمي قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة، وإن كان استعداداً لسرعة الاذعان والانفعال سمي لا قوة طبيعية مثل الممراضية واللين، وإما أن تكون في أنفسها كمالات لا يتصور أنها استعدادات لكمالات أخرى، وتكون مع ذلك غير محسوسة بذاتها، فما كان منها ثابتاً يسمى ملكة مثل العلم والصحة، وما كان سريع الزوال سمي حالاً، مثل غضب الحليم، ومرض المصحاح، وفرق بين الصحة والمصحاحية، فإن المصحاح قد لا يكون صحيحاً، والممراض قد يكون صحيحاً.

ومن جملة العشرة الأين، وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه، ككون زيد في السوق، ومتى وهو كون الجوهر في الزمان الذي يكون فيه مثل كون هذا الأمر أمس.

والوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات، وأجزاء المكان إن كان في مكان مثل القيام والقعود وهو في المعنى غير الوضع المذكور في باب الكم.

والملك ولست أحصله، ويشبه أن يكون كون الجوهر في جوهر آخر يشمله، وينتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح.

والفعل، وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود في غيره غير قار الذات، بل لا يزال يتجدد وينصرم، كالتسخين والتبريد.

والانفعال، وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة، مثل التقطع والتسخن.

والعلل أربعة يقال علة للفاعل ومبدأ الحركة مثل النجار للكرسي، ويقال علة للمادة وما يحتاج الشيء أن يكون حتى يكون ماهية الشيء مثل الخشب، ويقال: علة للصورة في كل شيء، فإنه ما لم تقترن الصورة بالمادة لم يتكون الشيء، ويقال علة للغاية والشيء الذي نحوه ولأجل الشيء مثل السكن للبيت، وكل واحدة من هذه إما قريبة وإما بعيدة[1] وإما بالقوة وإما بالفعل وإما بالذات وإما بالعرض[2] وإما خاصة وإما

(١) فالقريبة كالعفونة للحمى، والبعيدة كالسدة.

(٢) وأما بالذات، مثل السقمونيا يسخن بذاته، وأما بالعرض مثل السقمونيا يبرد لأنه يزيل المسخن أو شرب الماء البارد يسخن لأنه يجمع المسخن.

عامة[1]. والعلل الأربع قد تقع حدوداً وسطى في البراهين لإنتاج قضايا محمولاتها أعراض ذاتية وإما العلة الفاعلية والقابلية فلا يجب من وضعهما وضع المعلول وإنتاجه ما لم يقترن بذلك ما يدل على ضرورتهما علة بالفعل[2].

في تفسير ألفاظ يحتاج إليها المنطقي، الظن الحق، هو رأي في شيء أنه كذا، ويمكن أن لا يكون كذا والعلم اعتقاد بأن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن يكون كذا بواسطة توجبه، والشيء كذلك في ذاته، وقد يقال علم لتصور الماهية بتحديد.

والعقل اعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يمكن أن يكون كذا طبعاً، بلا واسطة كاعتقاد المبادىء الأول للبراهين، وقد يقال عقل لتصور الماهية بذاته بلا تحديدها كتصور المبادىء الأولى للحد، والذهن قوة للنفس معدة نحو اكتساب العلم، والذكاء قوة استعداد للحدس، والحدس حركة النفس إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب، و إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط، وبالجملة سرعة انتقال من معلوم إلى مجهول[3]، والحس إنما يدرك الجزئيات الشخصية، والذكر والخيال يحفظان ما يؤديه الحس على شخصيته، أما الخيال فيحفظ الصورة، وأما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ، وإذا تكرر الحس كان ذكراً، وإذا تكرر الذكر كان تجربة، والفكر حركة ذهن الانسان نحو المبادىء، ليصير منها إلى المطالب، والصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية بغير رؤيته، والحكمة خروج نفس الانسان إلى كماله الممكن في جزئي العلم والعمل، أما في جانب العلم فإنه يكون متصوراً للموجودات كما هي، ومصدقاً للقضايا كما هي، وأما في جانب العمل فأن يكون قد حصل له الخلق الذي يسمى العدالة، والملكة الفاضلة والفكر العقلي ينال الكليات مجردة، والحس والخيال والذكر ينال الجزئيات، فالحس يعرض على الخيال أموراً مختلطة، والخيال على العقل، ثم العقل يفعل التمييز ولكل واحد من هذه المعاني في معونة في صواحبها في قسمي التصور والتصديق.

---

(١) وأما خاصة كالبناء للبيت، وأما عامة كالصانع له.

(٢) مثل اقتران انفعال الأفيون عن الحرارة الغريزية التي في الأبدان بالقوة المبردة التي فيه، فإنه حينئذ يجب عن قوته التبريد وذلك في كثير من المواد، ولكن كثير من الأمور الطبيعية يلزم عن اقتران موادها بفواعلها أن يوجد المعلول ضرورة بل هذا في كلها وفي كثير منها لا يوجد مادتها على الطباع التي يجب ألا يوجد الكائن كنطفة الانسان.

(٣) كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبُعده عن الشمس، فيحدس أنه يستنير من الشمس.

في الإلهيات:

يجب أن نحصر المسائل التي تختص بهذا العلم في عشر مسائل:

الأولى: منها في موضوع هذا العلم وجملة ما ينظر فيه والتنبيه على الوجود إذ أن لكل علم موضوعاً ينظر فيه فيبحث عن أحواله، وموضوع العلم الإلهي الوجود المطلق، ولواحقه التي له لذاته ومبادئه[1]، وينتهي في التفصيل إلى حيث يبتدىء منه سائر العلوم وفيه بيان مبادئها وجملة ما ينظر فيه هذا العلم هو أقسام الوجود، وهو الواحد والكثير ولواحقهما[2] والعلة والمعلول والقديم والحادث والتام والناقص والفعل والقوة وتحقيق المقولات العشر، ويشبه أن يكون انقسام الوجود إلى المقولات انقساماً بالفصول وانقسامه إلى الوحدة والكثرة وأخواتها انقساماً بالاعراض، والوجود يشمل الكل شمولاً بالتشكيك لا بالتواطؤ ولهذا لا يصلح أن يكون جنساً فإنه في بعضها أولى وأول وفي بعضهما لا أولى ولا أول، وهو أشهر من أن يحد أو يرسم، ولا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ وأول لكل شيء فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء، وينقسم نوعاً من القسمة إلى واجب بذاته، وممكن بذاته، والواجب بذاته ما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، والممكن بذاته ما إذا اعتبر ذاته فقط وجب وجوده وإذا فرض غير موجود لم يلزم منه بحال، ثم إذا عرض على القسمين عرضاً حملياً الواحد والكثير كان الواحد أولى بالواجب، والكثير أولى بالجائز، وكذلك العلة والمعلول والقديم والحادث والتام والناقص والفعل والقوة والغنى والفقر كان أحسن الأسماء أولى بالواجب بذاته وإن لم يتطرق إليه الكثرة بوجه فلم يتطرق إليه التقسيم بل يتوجه إلى الممكن بذاته فانقسم إلى جوهر وعرض، وقد عرفناهما برسميهما، وأما نسبة أحدهما إلى الآخر فهو أن الجوهر محل مستغن في قوامه عن الحال فيه، والعرض حال فيه غير مستغن في قوامه عنه، فكل ذات لم يكن في موضوع ولا قوامه به فهو جوهر، وكل ذات قوامه في موضع فهو عرض، وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهراً أعني لا في موضوع إذا

---

(١) قوله: ومبادئه لو تركه لكان أولى وأصوب فإنه لا مبدأ للوجود المطلق أصلاً، وإلا لكان مبدأ لنفسه، وبخاصة أن الوجوب كالإمكان نسبة من نسب الحق الأقدس، (الذات البحث) وإن كانت نسبة الوجوب إليه أقرب، فليفهم فإنه من أدق دقائق الراسخين.

(٢) فلواحق الواحد، المساواة والمشابهة والمطابقة، والمجانسة والمشاكلة، والهو هو ولواحق الكثير الغيرية، والمقابلة واللامشابهة، واللامساواة واللامجانسة واللامشاكلة.

كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً بذاته ثم يكون مع هذا مقوماً ما له ونسميه صورة، وهو الفرق بينهما وبين العرض، وكل جوهر ليس في موضوع، فلا يخلو إما أن يكون في محل أصلاً أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل، فإن كان في محل بهذه الصفة فإنا نسميه صورة مادية، وإن لم يكن في محل أصلاً فإما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه، أو لا يكون، فإن كان محلاً بنفسه لا تركيب فيه فإنا نسميه الهيولى المطلقة، وإن لم يكن فإما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة وصورة جسمية وأن لا يكون[1]، وما ليس بمركب فلا يخلو إما أن يكون له تعلق ما بالأجسام أو لم يكن له تعلق فما له تعلق نسميه نفساً وما ليس له تعلق فنسميه عقلاً، وأما أقسام العرض فقد ذكرناها وحصرها بالقسمة الضرورية متعذر.

المسألة الثانية: في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه وأن المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة، وأن الصورة متقدمة على المادة في مرتبة الوجود، اعلم أن الجسم الموجود ليس جسماً بأن فيه أبعاداً ثلاثة بالفعل، فإنه ليس يجب أن يكون في كل جسم نقط أو خطوط بالفعل، وأنت تعلم أن الكرة لا قطع فيها بالفعل، البتة والنقط والخطوط قطوع، بل الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصلح أن يعرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منهما قائم على الآخر، ولا يمكن أن يكون فوق ثلاثة، فالذي يعرض فيه أولاً هو الطول والقائم عليه هو العرض، والقائم عليهما في الحدّ المشترك هو العمق، وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية، وأما الأبعاد المحدودة التي تقع فيه فليست صورة له بل هي من باب الكم، وهي لواحق لا مقومات، ولا يجب أن يثبت شيء منها له بل مع كل شكل تتجدد عليه يبطل كل بُعد متجدد كان فيه وربما اتفق في بعض الأجسام أن تكون هذه الأبعاد لازمة له، لا تفارق ملازمة أشكالها، وكما أن الشكل لاحق، فكذلك ما يتجدد بالشكل، وكما أن الشكل لا يدخل في تحديد جسميته كذلك الأبعاد المتجددة، فالصورة الجسمية موضوعة لصناعة الطبيعيين، أو داخلة فيها، والأبعاد

---

(١) أي أن لا يكون مركباً ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس، وأما إذا كان الشيء في محل هو موضوع فإذاً نسميه عرضاً ومادة الصورة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية، ولو كانت خلواً عن الأقطار لكانت حينئذ غيركم البتة، وكانت غير متجزئة الذات متأبية عليه، أي ولم يكن في قوته أن يتجزى ذاته حتى يكون جوهراً مفارقاً فما كان يمكن أن يحلها مقدار لأن غير المتجزي لا يطابق التجزي وهذا مبدأ للطبيعيات.

المتجددة موضوعة لصناعة التعاليمية، أو داخلة فيها، ثم الصورة الجسمية طبيعية وراء الاتصال، وهي بعينها قابلة للانفصال، ومن المعلوم أن قابل الاتصال والانفصال أمر وراء الاتصال والانفصال، فإن القابل يبقى بطرئان أحدهما، والاتصال لا يبقى بعد طرئان الانفصال، وظاهر أن هاهنا جوهراً غير الصورة الجسمية هي الهيولى التي يعرض لها الانفصال والاتصال معاً، وهي تقارن الصورة الجسمية فهي التي تقبل الاتحاد بالصورة الجسمية فتصير جسماً واحداً بما يقومها، وذلك هو الهيولى والمادة[1] لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل، والدليل عليه من وجهين.

---

(١) أخذ ابن سينا، في بيان أن المادة لا تتجرد عن الصورة، إذ أنها لا تفارق الصورة الجسمية، وتكون موجودة بالفعل، لأنها إن فارقت الصورة الجسمية، فإما أن يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ أو لا يكون، فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرضت لا مقدار لها، وإن لم يمكن أن تنقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن أن ينتهي إليها خط، ولا يمكن أن تكون منفردة الذات منحازتها، لأن خطاً إذا انتهى إليها لم يخل إما أن يلاقيها بنقطة أخرى غيرها ثم إن لاقاها خط آخر لاقاها بنقطة أخرى غيرها ثم لا يخلو إما أن تباين النقطتان عن جنبتيها فتكون المتوسطة التي تلاقيها اثنتان لا تتلاقيان تنقسم بينهما وقد فرضت غير منقسمة، وإما أن تكون النقطتان تتلاقيان وتلاقيهما فتكون ذاتها سارية في ذات كل واحد منهما وذاته منحازة عن الخطين فللخطين نقطتان غير الأوليتين هما نهايتاهما وفرضناهما نهايتيهما، هذا خلف فيكون إذ ذاك الجوهر غير منحاز منفرد بل طرفاً للخط فيكون نقطة لكن النقطة توجد قائمة في جسم وفي مادة، لا مادة الجسم، وأما إذا كان هذا الجوهر لا وضع له ولا إشارة إليه بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل إما أن يحل فيه المقدار المحصل دفعة أو يتحرك إليه على الاتصال فإن حل فيه المقدار دفعة ففي آن انضياف المقدار إليه يكون قد صادفه المقدار حيث انضاف إليه فيكون لا محالة صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزاً إلا أنه عساه أن لا يكون محسوساً وقد فرض غير متحيز البتة. هذا خلف، ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار لأن المقدار لا يوافيه إلا وهو في حيز مخصوص، وأما إن كان قبوله للمقدار لا دفعة، بل على انبساط وكل ما من شأنه أن ينبسط فله جهات، وكل ما له جهات فهو ذو وضع وحيز فيكون ذلك الجوهر ذا وضع؛ وقيل لا وضع له ولا حيز هذا خلف والذي أوجب هذا كله فرضنا أنه يفارق الصورة الجسمية فممتنع أن يوجد بالفعل إلا متقوماً بالصورة الجسمية، وكيف تكون ذات لا جزء لها بالقوة ولا بالفعل تقبل الكم وتساويه فبين أن المادة لا تبقى مفارقة بل وجودها وجود قابل لا غير كما أن وجود العرض وجود مقبول لا غير، وأيضاً فإنها لا تخلو إما أن يكون وجودها وجود قابل فتكون دائماً قابلة للشيء، وإما أن يكون لها وجود خاص متقوم. ثم تقبل فتكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذات كم وقد قامت غير ذات كم فيكون المقدار الجسماني عرض لها وصير ذاتها بحيث لها بالقوة أجزاء وقد تقومت جوهراً في نفسها غير ذي جزء باعتبار نفسها البتة لعدمها الامتداد في حيز نفسها فيكون ما وهو متقوم بأنه لا جزء له يعرض له أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه فتكون حينئذ للمادة منفردة صورة غير عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل. وصورة أخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالفعل فيكون بين الأمرين شيء مشترك هو قابل للأمرين من شأنه أن يصير مرة ليس في قوته أن ينقسم ومرة في قوته أن ينقسم. أعني القوة القريبة التي لا واسطة لها. =

أحدهما: إنا لو قدرناها مجردة لا وضع لها ولا حيز ولا أنها تقبل الانقسام، فإن هذه كلها صورة، ثم قدرنا أن الصورة صادفتها فأما أن يكون صادفتها دفعة أعني المقدار المحصل يحل فيها دفعة لا على تدرج أو تحرك إليها المقدار والاتصال على تدرج، فإن حل فيها دفعة ففي انضياف المقدار إليها يكون قد صادفها حيث انضاف إليها، فيكون لا محالة صادفها وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزاً وقد فرض غير متحيز البتة وهذا خلف، ولا يجوز أن يكون الحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار والاتصال على انبساط وتدريج، وكل ما من شأنه أن ينبسط فله جهات وكل ما له جهات فهو ذو وضع وحيز وقد فرض غير ذي وضع البتة وهذا خلف فتعين أن المادة لن تتعرى عن الصورة فقط، وأن الفصل بينهما فصل بالعقل.

والدليل الثاني: أنا لو قدرنا للمادة وجوداً خاصاً متقوماً غير ذي كم ولا جزء باعتبار نفسه ثم يعرض عليه الكم، فيكون ما هو متقوم بأنه لا جزء له ولا كم يعرض أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارضٍ عليه، فيكون حينئذ للمادة صورة عارضة، تكون واحدة بالقوة والفعل، وصورة أخرى بها تكون غير واحدة بالفعل، فيكون بين الأمرين شيء مشترك هو القابل للأمرين، من شأنه أن يصير مرة ليس في قوته أن ينقسم، ومرة في قوته

= فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه أن يفارق الصورة الجسمانية فليفارق كل واحد منهما بالصورة الجسمانية، فيبقى كل واحد منهما جوهراً واحداً بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم يقسم إلا أنه أزيل عنه الصورة الجسمانية حتى بقي جوهراً واحداً بالقول والفعل فلا يخلو إما أن يكون هذا الذي بقي جوهراً وهو غير جسم بعينه مثل الجزء الذي بقي كذلك أو يخالفه، فإن خالفه فلا يخلو إما أن يكون لأن هذا بقي وذلك عدم أو بالعكس، أو كلاهما بقيا ولكن يختص بهذا كيفية أو صورة لا توجد لذلك أو يختلفان بالمقدار فأمر بقي أحدهما وعم الآخر، والطبيعة واحدة متشابهة وإنما أعدم أحدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب أن يعدم ذلك بعينه الآخر وإن اختص بهذا كيفية واحدة والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة إلا مفارقة الصورة الجسمانية لم يحدث مع هذه الحالة إلا ما يلزم هذه الحالة فيجب أن يكون حال الآخر كذلك.

فإن قيل: إن الأولين وهما اثنان يتحدان فيصيران واحداً فنقول: من المحال أن يتحد جوهران لأنهما إن اتحدا وكل واحد منهما موجودففيهماا اثنان لا واحد وإن اتحدا وأحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وإن عدما جميعاً بالاتحاد وحدث شيء ثالث فهما غير متحدين بل فاسدين وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة وإما أن اختلفا في القدر فيجب أن يكون وليس لهما صورة جسمانية ولهما صورة مقدارية هذا خلف، وإما أن يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حينئذ حكم الشيء مع غيره وحكمه وحده من كل جهة واحداً هذا خلف فبقي أن المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية.

أن ينقسم، فيفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل شيئين، ثم صار شيئاً واحداً بأن خلعا صورة الاثنينية، فلا يخلو إما أن اتحدا وكل واحد منهما موجود، فالمعدوم كيف يتحد بالموجود، وإن عدما جميعاً بالاتحاد وحدث شيء واحد ثالث فهما غير متحدين، بل فاسدين وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة، وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة.

فالمادة[1] الجسمية لا توجد مفارقة للصورة، وأنها إنما تقوم بالفعل بالصورة، ولا

---

(١) أخذ بهذا، ليثبت التخلخل والتكاثف إذ أن هذا الجوهر إنما صار كما بمقدار حله فليس بكم بذاته، فليس يجب أن يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر ونسبة ما وهو غير متجزىء في ذاته بل هو إنما يتجزأ بغيره إلى أي مقدار يجوز وجوده له نسبة واحدة وإلا فله مقدار في ذواته يطابق ما يساويه دون ما يفعل عليه وهو في الكل والجزء واحد لأنه محال أن يكون جزءاً منه يطابق جزءاً من المقدار وليس له في في ذاته جزء مبين من هذا أنه يمكن أن تصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل، وهذا محسوس، بل يجب أن يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار وإن لم يتعين له مقدار لذاته، وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون فيه فيكون الكم تابعاً لصورة أخرى في المادة أو يكون السبب من خارج فإن كان السبب من خارج فلا يخلو إما أن يوجب ذلك من غير أن يؤثر فيه أثراً آخر يتبع الكم ذلك الأثر او يكون ولا يفعل فيه أثراً آخر ثم يتبعه الكم فإن كان تابعاً له أفاده بمقدار ما لذلك السبب لا لأن الجسم يختص به لنسبته إلى استعداد معين فتساوى الأجسام في الأحجام وهذا محال، فإذن إنما يختلف، بحسب اختلاف الاستعدادت وهي تابعة لمعان غير نفس المواد فالكم يتبع لا محالة أثراً ما يوجد في المادة فيرجع الحكم إلى القسم الأول وهو كون الكم تابعاً لصورة أخرى في المادة، وهذا أيضاً مبدأ للطبيعيات وأيضاً فأنه يختص لا محالة بحيز من الأحياز وليس له حيز الخاص به بما هو جسم وإلا لكان كل جسم كذلك، فهو إذاً لا محالة مختص بصيرة ما في ذاته، وهذا بيّن فإنه إما أن يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات كالفلك فيكون لصورة ما صار كذلك لأنه بما هو جسم قابل لها، وإما أن يكون قابلهما بسهولة أو بعسر، وأياً ما كان فهو على إحدى الصور المذكورة في الطبيعيات، فإذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة؛ والمادة إنما تقوم بالفعل بالصورة، والصورة أقدم من الهيولى فلا يجوز أن يقال أن الصورة بنفسها موجودة بالقوة، وإنما تصير بالفعل بالمادة لأن جوهر الصورة هو الفعل وبالفعل، وما بالقوة محله المادة فتكون المادة هي التي يصلح فيها أن يقال لها أنها في نفسها بالقوة تكون موجودة وأنها بالفعل بالصورة والصورة وإن كانت لا تفارق الهيولى لكنها لا تتقوم بها بل بالعلة المفيدة إياها للهيولى وكيف تتقوم الصورة بالهيولى، وقد تبين أنها علتها والعلة لا تتقوم بالمعلول ولا شيئان اثنان يتقوم أحدهما بالآخر فإن كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده وقد بان استحالة هذا،

ويبين ذلك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه والصورة لا توجد إلا في هيولى لا أن علة وجودها الهيولى أو كونها في الهيولى كما أن العلة لا توجد إلا مع المعلول لا أن علة وجود العلة هي المعلول أو كونها مع المعلول بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل وجد عنها المعلول لأن المعلول يكون معها كذلك الصورة، إذ كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شيئاً ذلك الشيء مقارن لذاتها، وكان ما يقوم شيئاً بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق، وإن لم يكن جزءاً منه مثل الجوهر =

يجوز أن يقال أن الصورة بنفسها موجودة بالقوة، وإنما تصير بالفعل بالمادة، لأن جوهر الصورة هو الفعل وما بالقوة محله المادة، والصورة وإن كانت لا تفارق الهيولى، فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة إياها الهيولى، وكيف يتصور أن تتقوم الصورة بالهيولى، وقد أثبتنا أنها علتها، والعلة لا تتقوم بالمعلول، وفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه، فإن المعلول لا يفارق العلة وليس علة لها فما يقوم الصورة أمر مباين لها مفيد، وما يقوم الهيولى أمر ملاق لها، وهي الصورة.

فأول[1] الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم الذي يعطي صورة الجسم وصورة كل موجود، ثم الصورة ثم الجسم ثم الهيولى، وهي وإن كانت سبباً للجسم فإنها ليست بسبب يعطي الوجود بل بسبب يقبل الوجود، بأنه محل لنيل الوجود وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها، ثم العرض أولى بالوجود فإن أولى الأشياء بالوجود هو الجوهر، ثم الأعراض، وفي الأعراض ترتيب في الوجود أيضاً.

المسألة الثالثة: في أقسام العلل وأحوالها وفي القوة والفعل وإثبات الكيفيات في الكمية، وأن الكيفيات أعراض لا جواهر.

وقد بينا في المنطق أن العلل أربع فتحقيق وجودها هاهنا أن تقول: المبدأ والعلة يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه ثم حصل منه وجود شيء آخر يتقوم به، ثم لا يخلو ذلك إما أن يكون كالجزء لما هو معلول له، وهذا على وجهين إما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل؛ أو أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل، وهذا هو العنصر ومثاله الخشب للسرير، فإنك تتوهم الخشب موجوداً ولا يلزم من وجوده وحده أن

= للعرض، (والمزاجات التي تلزمها) فبين بهذا أن كل صورة توجد في مادة مجسمة، فبعلة ما توجد، أما الحادثة فذلك ظاهر فيها وأما اللازمة للمادة فلأن الهيولى الجسمانية إنما خضعت بها لعلة.

(١) أخذ ابن سينا، في ترتيب الموجودات، فأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر ثم الأعراض والجواهر التي ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود إلا الهيولى لأن هذه الجواهر ثلاثة: هيولى وصورة ومفارق لا جسم ولا جزء جسم ولا بد من وجوده لأن الجسم وأجزاءه معلولة وينتهي إلى جوهر هو علة غير مقارنة بل مفارقة البتة فأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم ثم الصورة ثم الجسم ثم الهيولى وهي وإن كانت سبباً للجسم فإنها ليست بسبب يغطي الوجود بل هي محل لنيل الوجود وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها ثم العرض وفي كل طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت في الوجود

يحصل السرير بالفعل، بل المعلول موجود فيه بالقوة، وإما أن يكون جزءاً يجب عن حصوله بالفعل وجود المعلول له بالفعل، وهذا هو الصورة، ومثاله الشكل والتأليف للسرير وإن لم يكن كالجزء لما هو معلول له، فإما أن يكون مبايناً أو ملاقياً لذات المعلول، والملاقي فإما أن ينعت به المعلول وإما أن ينعت بالمعلول، وهذان هما في حكم الصورة، والهيولى[1] وإن كان مبايناً فإما أن يكون الذي منه الوجود وليس الوجود لأجله وهو الفاعل، وإما أن لا يكون منه الوجود بل لأجله الوجود وهو الغاية والغاية تتأخر في حصول الموجود عن المعلول وتتقدم سائر العلل في الشيئية[2] والغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل وهي علة العلل في أنها علل، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر وإذا لم تكن العلة هي الفاعلة بعينها الغائية كان الفاعل متأخراً في الشيئية عن الغاية[3] ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية[4] وإن كانت العلة الفاعلية هي الغاية بعينها استغنى عن تحريك الغاية فكان نفس ما هو فاعل نفس ما هو محرك من غير توسط، وأما سائر العلل فإن الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلول بالزمان، وأما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة بل بالرتبة والشرف، لأن القابل أبداً مستفيد، والفاعل مفيد، وقد تكون العلة علة للشيء بالذات، وقد تكون بالعرض[5] وقد تكون علة قريبة، وقد تكون علة بعيدة[6]، وقد تكون علة

---

(١) فإن كان ملاقياً، ونعت المعلول به، وهذا هو كالصورة للهيولى وإن نعت بالمعلول وهذا هو كالموضوع للعرض.

(٢) ومن البين أن الشيئية غير الوجود في الأعيان فإن المعنى له وجود في الأعيان ووجود في النفس وأمر مشترك فذلك المشترك هو الشيئية.

(٣) وذلك لأن سائر العلل، إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية وليست هي لأجل شيء آخر وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود فتصير العلل عللاً بالفعل.

(٤) فإن الطبيب يفعل لأجل البرء وصورة البرء هي الصناعة الطبية التي في النفس وهي المحركة لإرادته إلى العمل.

(٥) والعلة تكون علة الشيء بالذات مثل الطبيب للعلاج، وقد تكون علة بالعرض إما لأنه لمعنى غير الذي وضع صار علة كما يقال أن الكاتب يعالج وذلك لأنه يعالج لا من حيث هو كاتب بل لمعنى آخر غيره وهو أنه طبيب، وأما لأنه بالذات يفعل فعلاً لكنه قد يتبع فعله فعل آخر مثل السقمونيا فإنه يبرد بالعرض لأنها بالذات تستفرغ الصفراء ويلزمه نقصان الحرارة المؤذية ومثل مزيل الدعامة عن الحائط فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض لأنه لما أزال المانع لزم فعله الفعل الطبيعي وهو انحدار الثقل بالطبع.

(٦) فعلة الشيء بالذات مثل الطبيب للعلاج، وعلة الشيء بالعرض إما لأنه لمعنى غير الذي وضع صار علة كما يقال إن الكاتب يعالج وذلك لأنه يعالج لا من حيث هو كاتب بل لمعنى آخر غيره وهو أنه طبيب وأما لأنه =

لوجود الشيء فقط، وقد تكون علة لوجوده ولدوام وجوده فإنه إنما احتاج إلى الفاعل لوجوده، وفي حال وجوده لا لعدمه السابق، وفي حال عدمه فيكون الموجد إنما يكون موجوداً للموجود، والموجود هو الذي يوصف بأنه موجد وكما أنه في حال ما هو موجود يوصف بأنه موجد كذلك الحال في كل حال فكل موجد محتاج إلى موجد مقيم لوجوده لولاه لعدم.

وأما القوة والفعل، فالقوة[1] تقال لمبدأ التغير في آخر من حيث أنه آخر، وهو إما

= بالذات يفعل فعلاً لكنه قد يتبع فعله فعل آخر مثل السقمونيا لأنه يبرد بالعرض لأنها بالذات تستفرغ الصفراء ويلزمه نقصان الحرارة المؤذية، ومثل مزيل الدعامة عن الحائط فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض لأنه لما أزال المانع لزم فعله الفعل الطبيعي وهو انحدار الثقيل بالطبع والعلة القريبة مثل العفونة للحمى، والبعيدة مثل الاحتقان مع الامتلاء لها وثمت العلة بالقوة كالنجار قبل أن ينجر، وبالفعل كالنجار حينما ينجر، وقد تكون جزئية مثل قولنا: إن هذا البناء علة لهذا البناء، وقد تكون كلية كقولنا: البناء علة البناء، وقد تكون خاصة كقولنا: إن البناء علة للبيت، وقد تكون عامة كقولنا: إن الصانع علة البيت.

واعلم أن العلل القريبة التي لا واسطة بينها وبين الأجسام الطبيعية هي الهيولى والصورة، وأما الفاعل فإنه إما علة للصورة وحدها أو للصورة والمادة، ثم يصير يتوسط ما هو علة له منهما علة المركب، وأما الغاية فإنها علة لكون الفاعل علة الكون الذي هو علة لوجود الصورة التي هي علة الوجود المركب.

(١) القوة قد يعنى بها استعداد وجود الشيء الحاصل مع عدم حصوله والفعل كون الشيء حاصلاً، ويبطل هذه القوة عند الفعل، وقد يقال: القوة ويعني بها شيء آخر، وقد عرف بأنه هو ما به يصير الشيء بحيث أن يصبح أن يصدر عنه فعل أو يصدر عنه انفعال، وهذه القوة تجتمع مع الفعل والانفعال، وهذه القوة ـ على هذا المفهوم الذي ذكر ـ تعم الصور الجوهرية التي يثبتها المشاءون والأعراض أيضاً فإن صدور الحرق من الحديدة الحامية إنما كان باعتبار الحرارة وقبول الماء بسهولة التشكل والترك للميعان لا للصورة المائية فإنها حاصلة عند الجمود بل على قاعدة القوم مقتضى صورة المائية الجمود، والماء يبرد الأشياء بمعاونة برودته فإن الماء الحار يسخن ولا يبرد، ويقال قوة ويعني به الأمر الجوهري الذي هو مبدأ تحصيل ما وقد يقال القوة لمبدأ تغير في شيء آخر كيف كان وهذا لا يعم مبدأ الأمور الغير الزمانية، وقد يقال قوة لما به يصير الشيء مقاوماً للآخر، ولما به يتأتى عن التأثر، وقوة الانفعال قد تكون مقصورة لتهيؤ نحو شيء واحد كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون للقبول دون الحفظ كقوة الماء على قبول التشكل فقط والموم فيه قوة قبول وحفظ وفيه قوة قبول المتضادين كالحرارة والبرودة والهيولى فيها قوة قبول سائر الأشياء وإن كان تخصيص قبولها لبعض الأشياء دون بعض بتوسط أمور فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال والقوة على الفعل قد تكون على شيء واحد دون مقابلة كقوة النار على التسخين لا على التبريد، وقد تكون على أشياء كثيرة وهي الاختيارية والاختيارية تخص باسم القدرة وإذا جزمت الارادة واقترن بها ما ينبغي أن يقترن بها في تحصيل الفعل وانتفى ما لا ينبغي وجب حصول الشيء عنها؛ ومن حيث المجموع يكون قوة على شيء واحد ومن الأفعال الاختيارية ما هي على سياق واحد ثابتة لثبات الارادة ومنها ما يختلف لاختلاف الارادة، ولو كانت إرادتنا مما يثبت على جهة واحدة لثبتت آثارها، ولكنه في حق النوع البشري ممتنع ويصح أن يقال باعتبار ما أن للأفلاك قوة على الترك بمعنى أنها من حيث ذاتها دون اعتبار شرائط أخر مما يوجب الحركة ـ قادرة على الترك بحيث لو شاءت ما فعلت، وليست حركاتها =

في المنفعل وهو القوة الانفعالية، وإما في الفاعل وهو القوة الفعلية، وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة الماء على قبول الشكل دون قوة الحفظ، وفي الشمع قوة عليهما جميعاً، وفي الهيولى الأولى قوة الجميع، ولكن بتوسط شيء دون شيء، وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الإحراق فقط وقد يكون على أشياء كثيرة، كقوة المختارين، وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء، ولكن بتوسط شيء دون شيء، والقوة الفعلية المحدودة إذ لاقت القوة المنفعلة، حصل منها الفعل ضرورة وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيه الأضداد، وهذه القوة ليست

= كالحركات الطبيعية فإن الانسان الذي وقع من السطح ليس أنه لو شاء ما تحرك، بل تحرك، واختلاف الارادات على النفس وعلى ذي النفس ليس بممتنع من قبل النفس والماهية بل بأمور أخرى فلو شاء الدائم فعله أن لا يفعل لما فعل وقد فعل فما شاء الدائم فعله أن لا يفعل وليس من شرط القادر على كل شيء أن يشاء كل شيء ويفعل كل شيء فإن هذا باتفاق الجماهير ممتنع. والعجز في متغير الإرادة فإن التغيير مما يتم بضعف المتغير عن معاوقة، ما يغشاه والقادر التام ما لا يفسره اضطراب الإرادات وهو دائم الإرادة الشديد القوة الذي لا يؤثر فيها شيء، وكل متغير الأثر ففيه ضعف ما والقوة الشديدة إذا اشتد تأثيرها يشتد امتناعها عن التأثر، فالشمس لا تتأثر بأنوار الكواكب كما تتأثر الكواكب بنورها. وكل متأثر يقصر - من حيث تأثره - عن قوة ما يؤثر فيه، والأفلاك، وإن كانت متأثرة فإن تأثرها عن أمر أشرف منها وأقوى ولا تتسلط عليها الدواعي الكثيرة المغيرة بخلاف الحيوانات الأخرى التي تتأثر بأقل الدواعي

وقد ظن قوم أن القوة لا تتقدم على الفعل وكأن العاقل عند الاستكشاف لا يتمكن من المنازعة أما عوام الزمان وما يقرب من هذا الزمان ممن شأنه أن يتحدث فإنهم ربما يعللون بأن العرض لا يبقى زمانين، ولهم في هذه المواقف كلمات حرام على العاقل أن يلتفت إليها التفاتاً ما وهي لا تستحق الرد عليهم وعندهم القدرة والفعل معاً بحيث لا يتأخر الأثر عن المؤثر بوجه وربما يقولون: إن القدرة حاصلة مع الفعل إلا أن من القدرة ما لا يصح أن يكون لها أثر بوجه من الوجوه وهوشاتهم كثيرة، والانسان الذي له الفطرة السليمة لا ينكر أن يكون في حالة القيام قادراً على القعود إلا أن يجعل جاعل المشيئة الجازمة أيضاً داخلة في مفهوم القدرة وأما قوة لا يتصور أن يكون لها أثر فليس بقوة أو يكون لها أثر ولا تتقدم عليه لا بالزمان ولا بالذات كما يزعمون بل هما معاً من جميع الوجوه فليس القوة مبدأ له ولا قوة أصلاً إلا بحسب ما يصح أن يكون لها أثر، ثم إذا كان لا أثر لها في الفعل فوجودها بعد الفعل كوجودها قبله ومعه، والاشتغال بمثل هذه الأشياء تضييع للوقت والقوة على الشخص المنتشر قد تكون بحيث أي شخص اتفق مصادفتها له يبقى القوة بعده وقد تكون بحيث يستوي نسبتها إلى أي واحد كان من الأشخاص إلا أنها إذا صادفت واحداً من الجملة تخوروا تبقى بعده والقوة إذا أخذت مختصة بشيء واحد لسبب يخصصها به في الفرض أو في الأعيان فإذا وقع ذلك الشخص بطلت القوة عليه لا أن القوة بطلت عن حاملها بل عن كونها قوة على ذلك الشخص من حيث هو ذلك الشخص والقدماء إذا قالوا لا يصح وجود قوة بالفعل خالية عن الأثر فإنما يعنون بذلك القوة الميلية التي توجب الحركة في المتحرك فإنها عند التسكين قد تعاوق والمعاوقة أيضاً أثر القوة حتى إذا بطلت الحركة والمعاوقة بالكلية لا يمكن أن يكون الميل قد بقي وليست القوة الميلية هي المعاوقة بل علتها. (الحكمة الالهية ص ٣٢٠).

هي القوة التي يقابلها لما بالفعل، فإن هذه تبقى موجودة عندما يفعل، والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الذي هو الفعل، وكل جسم صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر، فإنه يفعل بقوة ما فيه أما الذي بالإرادة والاختيار فظاهر، وأما الذي ليس بالإرادة والاختيار، فلا يخلو إما أن يصدر عن ذاته بما هو ذاته، أو عن قوة في ذاته أو عن شيء مباين، فإن صدر عن ذاته بما هو جسم فيجب أن يشاركه سائر الأجسام، وإذا تميز عنها بصدور ذلك الفعل عنه، فلمعنى في ذاته زائد على الجسمية وإن صدر عن شيء مباين، فلا يخلو إما أن يكون جسماً أو غير جسم، فإن كان جسماً فالفعل منه بقسر لا محالة، وقد فرض بلا قسر هذا خلف، وإن لم يكن جسماً فتأثر الجسم عن ذلك المفارق، إما أن يكون بكونه جسماً أو لقوة فيه، ولا يجوز أن يكون بكونه جسماً فتعين أن يكون لقوة فيه هي مبدأ صدور ذلك الفعل عنه، وذلك هو الذي نسميه القوة الطبيعية، وهي التي يصدر عنها الأفاعيل الجسمانية من التحيزات الطبيعية إلى أماكنها والتشكيلات الطبيعية، وإذا خليت وطباعها لم يجز أن يحدث منها زوايا مختلفة، بل لا زاوية فيجب أن تكون كرة، وإذا صح وجود الكرة صح وجود الدائرة.

المسألة الرابعة: في المتقدم والمتأخر والقديم والحادث وإثبات[1] المادة لكل

---

(١) الموجود ينقسم إلى متقدم ومتأخر فمن المتقدم ما بحسب الزمان ومنه ما بالشرف والفضيلة ومنه بالمرتبة ومن خاصية كل ترتيب أن ينقلب متقدمه متأخراً لا في نفسه بل بحسب أخذ الآخذ وقسموه إلى رتبي طبيعي ورتبي وضعي أما الوضعي فهو بحسب الاحياز كتقدم الإمام على المأموم بالنسبة إلى الآخذ قبل المحراب، أما بالنسبة إلى الآخذ من الباب يكون الأقرب إلى الباب أقدم، هذا وأما الطبيعي فهو كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل والمعلومات والصفات والموصوفات وكالأجناس المترتبة فإنك إذا أخذت من المعلول الأوفى انتهيت في الأخير إلى العلة الأعلى فوجدتها الآخر، وإذا ابتدأت في النزول وجدت الأعلى أول وهكذا في جنس الأجناس ونوع الأنواع وغيرهما، وعلى هذه السلاسل يبتني برهان النهاية عند اجتماع أحادها، ومن المتقدم ما هو بالطبع كتقدم ما يتوقف عليه الشيء الذي يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب بمجرد وجوده عليه كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم صورة الكرسي عليه، ومن التقدم ما هو بالذات كتقدم ما يجب بوجوده الشيء عليه، ثم إذا جمعت هذه المتقدمات مع متأخراتها وجعلت سلسلة مرتبة رجع التقدم فيها إلى التقدم الرتبي الطبيعي والتقدم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع فإن التقدم بالطبع ليس بحسب أخذ الآخذ ليرجع متقدمه متأخراً وأما متقدمات ومتأخرات بالطبع إذا جمعت أو غير ما بالطبع ـ بحسب الابتداء من السلسلة ـ تكون ترتيباً طبيعياً هذا ولفظة التقدم على الجميع هل هي بالتواطؤ أو بغير التواطؤ، وقع للناس فيه اختلاف آراء وأكثر المتأخرين أخذوا أنها واقعة على الكل بمعنى واحد لا أنه بالتشكيك.

وقال بعضهم: إن ذلك المعنى هو أن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر إلا وهو =

= موجود للمتقدم وهذا غير مستقيم فأن المتقدم زماناً الذي بطل قبل وجود المتأخر لا شك أن تقدمه بالزمان والذي للمتأخر من الزمان لم يوجد للمتقدم كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر وإن اعتبر باشتمال مدة المتقدم على ما للمتأخر يبطله المتقدم والمتأخر في المستقبل ثم على الاطلاق قوله (ولا يوجد شيء للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم) ليس بصحيح فقد يوجد كثير من الأشياء للمتأخر ولا توجد للمتقدم كالإمكان للمبدعات المتأخرة عن المبدع الأول، فكان ينبغي أن يقيده بما فيه التقدم، وهو مع هذا الاحتياط يبطله ما قلنا من الزمان وغيره. وقال بعض من ينسب إلى العلم أن جميع أصناف التقدم اشتركت في أنه يوجد للمتقدم الأمر الذي به التقدم أولى من المتأخر وهذا ليس بصحيح، فإن المتقدم بالزمان ليس شيء فيه أولى منه بالمتأخر مما يقع باعتباره التقدم إما بالنسبة إلى زمان ما فليس بأحدهما أولى منه إلى الآخر، وإما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجوداً لكليهما حتى تقع الألوية فيه ولا يمكن أن يقال أن هذه الأولوية بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم، ثم إذا كان اثنان متقدم ومتأخر لا يصح أن يقال (المتقدمة بأحدهما أولى) فإنه بالنسبة إلى الثاني متقدم من جميع الوجوه مما يتعلق بالزمان والثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث - إذا قيل أحدهما متقدم والآخر متأخر يقال «كلاهما متقدمان بالنسبة إلى ثالث ولكن أحدهما بالمتقدمية أولى» على أن ما ذكرنا من الضابطين أخذ التقدم المطلوب الذي خفي معناه المشترك بين جزئياته في تعريف معناه، وظن بعض الناس أنه يقع على الكل بالاشتراك والحق أنه على البعض بمعنى واحد وبالنسبة إلى بعض كاخر بالاشتراك أو التجوز. أما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشترك في تقدم ذات شيء على ذات آخر فأن العلة سواء كانت تامة أو غير تامة يجب أن تتقدم ذاتها وجودها على المعلول فلفظة التقدم عليهما بمعنى واحد، وأما التقدم الزماني فهو وإن كان من حيث العرف الأشهر إلا أن التقدم والتأخر بالقصد الأول بين زمانيهما وكيقباذ إذا تقدم على لهراسب بالزمان فليس تقدمه بذاته بل لأن زمان كيقباذ متقدم على زمان لهراسب فالتقدم والتأخر بلحقان الشخصين بالقصد الثاني، والأصل ما بين الزمانين، وقد بينا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير فإن الزمان المتقدم علة للزمان المتأخر، وظاهر أن الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان، إذ لا زمان للزمان فأما ما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع، وأما ما بين الشخصين فمجازي إذ التقدم والتأخر بين زمانيهما لا بين ذاتيهما إلا أن يكون المتقدم الزماني له مدخل في وجود المتأخر كالأب، وحينئذ يرجع إلى التقدم الطبيعي أيضاً، وأما الرتبي الوضعي وإن كان ينسب إلى المكاني فهو متعلق بالزمان أيضاً وللزمان مدخل فيه، فإن همذان قبل بغداد لا بذاتهما ولا باعتبار الحيز والمكان، بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولاً إلى همذان، ومعنى قولنا يصل أولاً إلى همذان أي زمان وصوله إليها قبل زمان وصوله إلى بغداد، وليس بصحيح ما يقال أن تقدم الحركة على الحركة إنما يكون بسبب تقدم مسافة أحدهما على الأخرى فإن الحركتين الحاصلتين بالتكرار في مسافة واحدة تتقدم أحدهما على الأخرى مع اتحاد المسألتين ثم الرتبي الطبيعي لا مسافة فيه ويؤخذ أحد طرفي السلسلة متقدماً لا في ذاته بل باعتبار أخذ الآخذ فإذا ابتدأ من الأدنى يصير الأعلى متأخراً، وظاهر أن هذا الابتداء ليس مكانياً بل إنما هو ابتداء بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ أولاً من مبدأ زماني في التقدم الرتبي كيف كان فحاصل هذه يرجع أيضاً إلى الزمان فالتقدم بالذات الزماني ما يؤخذ متقدماً ومتأخراً، وحاصل الزمان يرجع أيضاً إلى الطبع، وأما بالشرف فهو إما فيه تجوز واشتراك وأما التجوز فباعتبار أن صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور والفضيلة إذا كانت سبباً لتقديمه في الشروع أو في المناصب سمي باسم التقدم كما جرت العادة بإقامة اسم السبب مكان المسبب فيرجع حاصله على هذا التقدير إما إلى المكان أو إلى الزمان =

متكون، التقدم قد يقال بالطبع، وهو أن يوجد الشيء وليس الآخر بموجود ولا يوجد الآخر إلا وهو موجود كالواحد والاثنين، ويقال في الزمان كتقدم الأب على الابن، ويقال في المرتبة وهو الأقرب إلى المبدأ الذي هو عين، كالتقدم في الصف الأول أن يكون أقرب إلى الإمام، ويقال في الكمال والشرف كتقدم العالم على الجاهل، ويقال بالعلية لأن للعلية استحقاقاً للوجود قبل المعلوم، وهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر ولا خاصية المعنى، ولكن بما هما متضايقان وعلة ومعلول وأن أحدهما لم يستفد الوجود من الآخر والآخر استفاد الوجود منه فلا محالة كان المفيد متقدماً، والمستفيد متأخراً بالذات، وإذا رفعت العلة ارتفع المعلول لا محالة وليس إذا ارتفع المعلول ارتفع بارتفاعه العلة، بل إن صح فقد كانت العلة ارتفعت أولاً لعلة أخرى حتى ارتفع المعلول.

واعلم أن الشيء كما يكون محدثاً[1] بحسب الزمان كذلك قد يكون محدثاً

= والمكان أيضاً يرجع أيضاً إلى الزمان، ويرجع في الأخير إلى ما سبق وإن لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم وأخطأ من قال: إن لفظ التقدم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق وإذا تبين لك ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع أو بالذات والمتأخر بإزاء المتقدم وكذا مع وليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زماني هما معاً زمانا فإن المفارق بالكلية لا يتقدم على زيد زماناً ولا يتأخر وليس معه بالزمان أيضاً، وكذا غيره فاللذان هما معاً في الزمان بالحقيقة يجب أن يكونا زمانيين كما أن اللذين هما معاً في الوضع والمكان هما مكانيان واللذان هما معاً بالطبع قد يكونان متكافئين كالمتضايفين من حيث هما متضايفان، إما أن صدرا عن علة واحدة أو هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما ويصح أن يكون شيئان هما معاً في الزمان من جميع الوجوه ولا يصح أن يكون شيئان هما معاً في المكان من جميع الوجوه، بل من الأجسام ما يكون معاً من وجه واحد كزيد وعمرو إذا كانا معاً بالنسبة إلى من يأتي من خلف أو قدّام، وإذا كانا كذا فبالضرورة يتقدم أحدهما بالنسبة إلى من يأتي من اليمين أو اليسار والبسائط الكلية من الأجسام فلا يتصور المعية فيها. (الحكمة الإلهية ص ٣٠٢).

(١) ومما ينقسم إليه الوجود أن كل موجوه إما حادث، وإما غير حادث وقد تحذلق بعض المتأخرين فقال: الحادث إذا قيل أن له أول يعنون به أن الزمان وجوده أول، والقديم هو الذي ليس لزمان وجوده أول، وهو غير متين فإن من القديم ما ليس لوجوده زمان، بل بالحقيقة القديم ليس وجوده زمانياً، وأما القديم العرفي ـ وهو ما تستطال مدته ـ فإنه في الحقيقة حادث ولزمان وجوده أول، والقديم إذا عنى به واجب الوجود فلا قديم إلا واحد وما سواه حادث، وهو كل ممكن، وإن عنى به ما يسبقه العدم الزماني فمقابله الدائم الوجود، ومن الأشياء التي هي غير واجب الوجود ما ليس بحادث هذا الحدوث، وعلى الاصطلاحات كلها لا يخرج الشيء من القدم والحدث، ومن مشهورات القوم إن كان حادث يسبقه إمكان وجود وموضوع لذلك الامكان، والحجة في ذلك أن الحادث قبل حصوله ممكن الوجود وليس إمكانه العدم البحت. فإن =

بحسب الذات، فإن الشيء إذا كان له في ذاته أن لا يجب له وجوده، بل هو باعتبار ذاته ممكن الوجود مستحق العدم لولا علته، والذي بالذات يجب وجوده قبل الذي من غير الذات فيكون لكل معلول في ذاته، أولاً أنه ليس ثم عن العلة، وثانياً أنه ليس فيكون كل

= الممتنع أيضاً ممكن وإمكانه يجتمع مع وجوده لما تبين أن الامكان لا ينافي الوجود الوجود والعدم ينافي الوجود، وليس إمكانه هو لوجوه:

منها: أن الإمكان يقع بمعنى واحد على ما يخالف هوية وحقيقة، وثانياً أنه قد يعقل الشيء، ثم يعقل بعده إنه ممكن، وثالثاً: أن إمكان الشيء الحادث حاصل قبل حدوثه، وهويته ليست حادثة قبل الوجود وليس الامكان هو نفس قدرة القادر عليه، فإنه لا بد وأن يمكن حتى يقدر عليه، ويصح أن يقال شيء كذا غير مقدور لأنه غير ممكن، ولو كان معنى الإمكان والمقدورية واحداً كان القول غير صحيح فكأنه قيل غير مقدور، وإذا كان الحادث ممكناً قبل الحدوث فإمكانه حاصل، وليس الإمكان طبيعة تقوم بذاتها ولو كان كذا ما اتصف بها شيء، وما كان اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بنفسه أولى من غيره، ولا يصح أن يقوم بنفسه ثم يحدث محله فيحل فيه لما عرف من أن المستغنى لا يتصور أن يحل أبداً، فلا بد لإمكان الحادث الذي سبقه أن يكون في شيء ولا يكون ما فيه إمكان الحادث أمراً لا يتعلق بالحادث بوجه فإنه ليس كونه إمكاناً للحادث حينئذ أولى من أن يكون لغيره، فكل حادث يسبقه إمكان وجود وهيولى.

والهيولى لا يصح حدوثها وإلا كان يسبقها هيولى وإمكان فتصير الهيولى هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو محال. فلا يحدث إلا ما له قوة وجود في هيولى وذلك إما أن يكون مع المادة أو عن المادة أو في المادة، والحادث يحتاج إلى المادة من وجهين:

أحدهما: لأن استعداد المادة شرط في وجوده فإنه إذا كان الفاعل مما لا يتغير فحدوث الحادث لتغير القابل أو ما في حكم القابل واستعداده لحصوله بعد أن كان غير مستعد وإلاّ لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص.

والثاني: لحاجته إلى المادة في قوامه. أما النفس الناطقة ـ التي هي مع المادة لا في المادة ـ فلا تحتاج إلا من وجه واحد وهو ترجيح الحدوث لاستعدادها ـ وإن كان تحتاج النفس إلى المادة من وجه آخر، وهو اكتساب كمالاتها، بتوسط علاقة المادة، وأما في القوام فلا حاجة لها إلى المادة، والحادث عن المادة، وفي المادة يحتاجان إلى المادة من كلا الوجهين لترجح الحدوث بحسب الاستعداد وللتقوم، أما ما في المادة ففي تقوم الوجود يحتاج إلى المادة لا في تقوم الماهية، وأما ما عن المادة ففي تقوم الحقيقة فإن المادة جزء من الأنواع الحاصلة منها كالماء والهواء إذ ليس الماء مجرد صورة المائية بل الصورة مع المادة والماء لا يعقل إلا بالجسم والهيولى جزء للجسم على رأي المشائين وعند الأقدمين هو نفس الجسم فعلى جميع الوجوه الحادث عن المادة يتقوم حقيقته بالمادة، وهيولى الكائنات الفاسدة واحدة وإلا إن كان الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته لحدث الحادث دون استعداد سابق ولتأدى إلى تغير الفاعل، والموجود ينقسم إلى ما هو بالفعل من جميع الوجوه، وإلى ما هو بالفعل قبل وجوده، هذا وأنه إذا أخذ ممكن الوجود مطلقاً في الفعل، فينقسم إلى ما هو بالفعل، وإلى ما هو بالقوة، وإلى ما ليس بالقوة ولا بالفعل ـ وهو ما وقع وبطل ـ فإن جماعة من الناس يظنون أنه بالقوة والاستعداد موجود وهو محال الحصول ثانياً. وإن كان الامكان يضاف إلى ماهيته بأعتبار واحد لا غير ولا يخرج عدم إمكان وجوده ثانياً عن كونه بحيث إذا عقل غير واجب الوجود في ذاته ولا ممتنع الوجود. (الحكمة الإلهية ٣٢٤).

معلول محدثاً أي مستفيد الوجود من غيره، وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لأنه وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات، وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط بل هو محدث في الدهر كله. ولا يمكن أن يكون حادث بعد ما لم يكن في زمان إلا وقد تقدمته المادة، فإنه قبل وجوده ممكن الوجود، وإمكان الوجود إما أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معدوماً، فإن المعدوم قبل، والمعدوم مع واحد، وهو قد سبقه الإمكان والقبل المعدوم موجود مع وجوده فهو إذاً معنى موجود، وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع أو قام في موضوع، وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً، وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالاضافة إلى ما هو إمكان وجود لـه، فهو إذاً معنى في موضوع وعارض لموضوع، ونحن نسميه قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة، وغير ذلك، فإذاً كل حادث فقد تقدمته المادة كما تقدمه الزمان.

المسألة الخامسة: في الكلي والواحد ولواحقهما، قال: المعنى الكلي[1] بما هو

---

(١) ومما ينقسم إليه الموجود هو الكلي والجزئي، وقد عرفت في المنطق أحوالهما والاصطلاحات المختلفة فيهما، ومن المشهور في الكتب أن الماهية ـ بما هي ماهية ـ لا واحدة، ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة، وإذا وجدت الماهية الإنسانية متشخصة جزئية فتعلم أنه ليس اقتضاء الماهية الإنسانية أن تكون كلية، وإذا عقلت الماهية كلية وعامة علم أنه ليس من شرط طبيعتها أن تكون جزئية وليس إذا كانت الإنسانية لا تخلو من وحدة أو كثرة، أو عموم أو خصوص تكون ـ من حيث أنها إنسانية ـ واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة، وأما الحجة التي تحكي عن بعض القدماء ـ أن الإنسانية لو لم تقتض الوحدة اقتضت اللاوحدة وهي الكثرة، فما صح وجود إنسان واحد ولما لم يصح اقتضاء اللاوحدة فلا بد من اقتضاء الوحدة ـ فليست بصحيحة فإنه ليس نقيض اقتضاء الشيء اقتضاء اللاشيء، بل لا اقتضاء التشفف يقتضي اللاتشفف، وكان لا يصح وجود جسم لذاته جسم شفاف بل كانت الأجسام كلها متلونة وإذ ليس كذا فالجسم يقتضي التشفف، بل الجسم إذا لم يصدق فيه أنه يقتضي التشفف يصدق فيه أنه لا يقتضي التشفف لا أنه يقتضي اللاتشفف، وكل أمرين متقابلين لا يخلو عنهما الشيء فطبيعة الشيء لا تقتضي كونه ولا كونه لا أنها تقتضي كونه ولا كونه، ولا يتصور أن تكون ماهيته تقتضي الكثرة أي تقتضي أن لا توجد غير كثيرة فإنه لا يوجد منها واحد أصلاً، وإذا لا يوجد منها واحد فلا يوجد فيها كثرة، لأن الكثرة من الآحاد تحصل، وليس هذا بحثاً في أن الواحد فمن ماهية هل يجوز أن يكون علة لكثرة من نوعه بواسطة أو غير واسطة كحركة تكون بوجه ما علة لحركات بعدها أو حرارة تكون علة لحرارة فإن ذلك أمر آخر وفيه تفصيل، بل غرضنا أن ماهية تكون الكثرة من لوازم ذاتها، وقد علم من حال اللازم للماهية أنه لا ينفك من جزئيات الماهية ولا يخلو عنه شيء منها، فكل جزئي من جزئيات الماهية التي الكثرة لازم ذاتها ينبغي أن يكون كثيراً حتى أن =

طبيعة ومعنى كالانسان بما هو إنسان شيء، وبما هو واحد أو كثير فيه وبما هو خاص أو عام شيء، بل هذه المعاني عوارض تلزمه لا من حيث هو إنسان، بل من حيث هو في الذهن أو في الخارج، وإذ قد عرفت ذلك فقد يقال كلي للانسانية بلا شرط، وهوبهذا الاعتبار موجود بالفعل في أشياء، وهو المحمول على كل واحد، لا على أنه واحد بالذات، ولا على أنه كثير، وقد يقال كلي للانسانية بشرط أنها مقولة على كثيرين، وهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً بالفعل في الأشياء فبين ظاهر أن الانسان الذي اكتنفته الاغراض المشخصة لم تكتنفه أعراض شخص آخر، حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وعمر فلا كلي عام في الوجود، بل الكلي العام بالفعل إنما هو في العقل، وهي الصورة التي في العقل كنقش واحد ينطبق عليه صورة صورة.

ثم الواحد يقال لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل إنه واحد، ومنه ما لا ينقسم

= وجد منها واحد فقد تحققت الماهية دون لازمها، وإذ لا يتصور فيها واحد فلا يتصور فيها كثرة ولا يصح تعقل هذه الماهية فضلاً عن تحققها وليس أن الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين، فإن الشيء الواحد لا يتصور أن يكون في مجال كثيرة ولو كانت إنسانية واحدة في جميع الناس لكانت الانسانية الموجودة في زيد بعينها موجودة في عمرو وأحدهما أبيض وعالم والثاني أسود وجاهل، فكان شيء واحد، عمراً وزيداً عالماً جاهلاً أبيض أسود ثم لكل واحد إنسانية تامة بحدها لا يخل بإنسانيته عدم غيره وليس نسبته إليه، بل المعنى الذي يعرض له أنه كلي في الذهن يوجد في كل واحد ليس كل واحد إنساناً بمجرد نسبته إلى إنسانيته تفرض مستقلة منحازة عن الكل بل لكل واحد إنسانية أخرى هي بالعدد غير ما للآخر، وأما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير، والكلي على الاصطلاح الذي معناه أنه يحتمل الشركة فيه أو لا يمنع الشركة لا يصح وقوعه في الأعيان فإنه لو وقع في الأعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية هي نفسها متخصصة لا تصح فيها الشركة. هذا ومن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الأعيان كتصورات المبادىء لمعلولاتها ومنها كليات مستفادة من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية، والأول قد يسمى ما قبل الكثرة، والثاني ما بعد الكثرة وعلى التقديرات الصورة الإدراكية ـ بما هي صورة إدراكية ـ مثال سواء لما سيكون أو لما كان أو تقدمت على الكثرة أو تأخرت ومما يحقق معنى هذه المطابقة فيما بعد الكثرة أنك إذا رأيت زيداً حصل منه في ذهنك صورة للانسانية المبرأة عن العوارض، ثم إذا بصرت عمراً لا يقع منه صورة أخرى ولا يحتاج إلى صورة أخرى والطبيعة الكلية لا يصح وقوعها متكثرة في الأعيان إلا بمميز فالسودان البياضان مثلاً يجب أن يمتاز أحدهما عن الآخر بأمر وراء السوادية من محل وغيره وإن لم يميز أحدهما عن الآخر فالكثرة بذات السواد أو البياض، وقد ثبت استحالة تحقق ماهية تقتضي الكثرة لذاتها، وكل ماهية وقع من نوعها عدد لا بد وأن يصح تجرد إشارة إلى واحد منها إشارة حسية أو وهمية أو عقلية ويشعر المشير بذلك وأنه غير لآخر، لميزة يتعرفها وإذا ما قيل في الكتب أن الكلي إذا وقع في الأعيان أو إذا أشير إليه يكون كذا فإنما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها أن تكون كلية. (الحكمة الإلهية ص ٣٢٨).

في الجنس، ومنه ما لا ينقسم في النوع، ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام كالغراب والقار في السوداء، ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة كنسبة العقل إلى النفس، ومنه ما لا ينقسم في العدد، ومنه ما لا ينقسم بالحد[1]، والواحد بالعدد إما أن يكون فيه كثرة بالفعل، فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع، وإما أن لا يكون ولكن فيه كثرة بالقوة فيكون واحد بالاتصال، وإن لم يكن فيه ذلك فهو الواحد بالعدد على الاطلاق والكثير يكون على الاطلاق وهو العدد الذي بإزاء الواحد كما ذكرنا.

والكثير[2] بالإضافة هو الذي يترتب بإزائه القليل فأقل العدد اثنان، وأما لواحق الواحد فالمشابهة هو اتحاد في الكيفية، والمساواة هو اتحاد في الكمية، والمجانسة اتحاد في الجنس، والمشاكلة اتحاد في النوع، والموازاة اتحاد في وضع الأجزاء، والمطابقة اتحاد في الأطراف. والهو، هو حال وضع بين اثنين جعلا اثنين في الوضع فيصير بها بينهما اتحاد بنوع ما، وتقابل كل واحد منها من باب الكثير الخلاف والتقابل والتضاد.

المسألة السادسة: في تعريف واجب الوجود بذاته، وأنه لايكون بذاته وبغيره معاً، وأنه لا كثرة في ذاته بوجه، وأنه خير محض وحق، وأنه واحد من وجوه شتى، ولا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود، وفي اثبات واجب الوجود بذاته، قال واجب[3] الوجود الوجود معناه أنه ضروري الوجود، وممكن الوجود معناه أنه ليس فيه ضرورة لا في

---

(١) أي حده ليس لغيره وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير فهو واحد بالكلمة ولهذا يقال إن الشمس واحدة.

(٢) أما الكثير على الاطلاق فهو العدد المقابل للواحد وهو ما وجد فيه واحد وليس بالواحد، في الحد من جهة ما هو فيه أي يوجد واحد ليس هو وحده فيه، وهذا مبدأ عنه نأخذ الحساب في البحث.

(٣) يرى من هذا تجانف ابن سينا مما ذهب إليه أرسطو في إثبات المحرك الأول أو الله إذ أن عمله مقتصر على التحريك كغاية ومعشوق لما رأى من تعاليم الدين من أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء، وأن ما في العالم من خلق إنما هو من صنعته وأثر من آثار قدرته، فذهب إلى أنه مما لا ريب فيه أن ثمت موجوداً وهذا الموجود إما أن يكون وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود أو من غيره فلا يكون واجباً بالضرورة، وهو مع ذلك غير ممتنع لأن الممتنع لا يوجد فبقي أنه ممكن أي أنه مما لا يستحيل وجوده وعدمه فالطرفان على سواء بالنسبة إليه وما استوى طرفاه لا يخرج إلى الوجود إلا بمرجح، وهذا المرجح إما أن يكون وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود أو من غيره فيكون ممكن الوجود وحينئذ يعود الكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى مرجح وهو واجب الوجود أو يتسلسل الأمر أو يدور، والتسلسل والدوران كلاهما باطل، فلم يبق إلا الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود، فوجبت العقيدة بأنه من معنى الموجود اعتقاد وجود واجب الوجود وهو الله عز شأنه.

وجوده ولا في عدمه، ثم أن الواجب الوجود قد يكون بذاته، والقسم الأول هو الذي وجوده لذاته لا لشيء آخر، والثاني هو الذي وجوده لشيء آخر، أي شيء كان، ولوضع ذلك الشيء صار واجب الوجود مثل الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند وضع اثنين واثنين[1]، ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، فإنه إن رفع ذلك الغير لم يخل إما أن يبقى وجوب وجوده، أو لم يبق، فإن بقي فلا يكون واجباً بغيره، وإن لم يبق فلا يكون واجباً بذاته، فكل ما هو واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته، فإن وجوب وجوده تابع لنسبة ما، وهي اعتبار غير اعتبار نفس ذات الشيء، فاعتبار الذات وحدها إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود وقد أبطلناه[2]، وأما أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود وما امتنع بذاته لم يوجد، وإما أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود، وهو الباقي وذلك إنما يجب وجوده بغيره، لأنه إن لم يجب كان بعد ممكن الوجود لم يترجح وجوده على عدمه، ولا يكون بين هذه الحالة الأولى فرق[3] وإن قيل تجددت حالة فالسؤال عنها كذلك.

ثم واجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع فيتقوم منها واجب الوجود لا أجزاء لكمية ولا أجزاء لحد والقول سواء كانت كالمادة والصورة، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه فيدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته، وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر، ولا ذات المجتمع[4]، وقد وضح أن الأجزاء بالذات أقدم من الكل فتكون

---

(١) والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعني المحرقة والمحترقة.

(٢) إذ أن ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود، وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود.

(٣) لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود والآن هو بحاله، كما كان، فإن وضع أن حالاً تجددت فالسؤال عن تلك الحال ثابت، هل هي ممكنة الوجود أم واجبة الوجود، فإن كانت ممكنة الوجود فإن تلك الحال كانت قبل أيضاً موجودة على إمكانها فلم يتجدد حالة وليست تلك الحالة إلا خروجه إلى الوجود فخروجه إلى الوجود واجب، وأيضاً فإن كل ممكن الوجود فإما أن يكون وجوده بذاته، أو يكون لسبب ما، فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود، وإن كان لسبب فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهذا محال، فيجب إذن أن يكون وجوده مع وجود السبب فكل ممكن الوجود بذاته فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره.

(٤) فإما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلاً وجود منفرد لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من =

العلة الموجبة للوجود علة للأجزاء ثم للكل، ولا يكون شيء منها بواجب الوجود، وليس يمكننا أن نقول إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء، فهو إما متأخر وإما معاً وكيف كان فليس بواجب الوجود فقد اتضح أن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة في جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لقبول صورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا قسمة له لا في الكم ولا في المبادىء ولا في القول، فهو واجب الوجود من جميع جهاته إذ هو واحد من كل وجه فلا جهة ولا جهة[1]، وأيضاً فإن قدر بأن يكون واجباً من جهة ممكناً من جهة، كان إمكانه متعلقاً بواجب فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً، فينبغي أن يتفطن من هذا أن واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود له منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، ولا علم منتظر ولا طبيعة منتظرة ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة.

وهو خير محض وكمال محض، والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجود كل شيء والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر، فالوجود خيريه وكمال الوجود كمال الخيرية والوجود الذي لا يقارنه عدم، لا عدم جوهر، لا عدم حال للجوهر، بل هو دائم بالفعل، فهو خير محض، والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً، لأن ذاته بذاته تحتمل العدم[2].

وواجب الوجود هو حق محض، لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا أحق إذاً من واجب الوجود، وقد يقال حق أيضاً فيما يكون الاعتقاد به لوجوده صادقاً فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقاً، ومع صدقه دائماً ومع دوامه لذاته لا لغيره.

= المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود ولم يكن واجب الوجود إلا الذي يصح له، وإن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الأجزاء وتعلق وجود كل بالآخر وليس واحد أقدم بالذات فليس شيء منها بواجب الوجود.

(١) فإن كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة تكون له ولا تكون له ولا تخلو عن ذلك، وكل منهما بعلة يتعلق الأمر بها ضرورة، فكانت ذاته متعلقة الوجود بعلتي أمرين لا يخلو منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلتين سواء كان أحدهما وجوداً، والأخر عدماً، أو كان كلاهما وجوديين.

(٢) فإن ما احتمل العدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص، فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته وقد يقال أيضاً لما كان نافعاً، ومفيداً لكمالات الأشياء وواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر.

وهو واحد محض لأنه لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له بعينه، إما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه علة فإن كان وجود نوعه مقتضى ذات نوعه لم يوجد إلا له وإن كان لعلة فهو معلول[1].

وأيضاً فهو إذاً تام في وحدانيته، وواحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة أن حدّه له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادىء المقومة له ولا بإجراء الحد، وواحد من جهة أن لكل شيء وحدة محضة، وبها كمال حقيقته الذاتية وواحد من جهة أن مرتبته من الوجود، وهو وجوب الوجود ليس إلا له.

فلا يجوز[2] إذاً أن يكون اثنان كل واحد منهما واجب الوجود بذاته، فيكون

---

(١) فواجب الوجود ولذاته لا ندّ له، ولا مثل ولا ضد، لأن الضد يطلق على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الأول فمعلول فلا مساواة، والأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع، وواجب الوجود بريء عن المادة.

(٢) أخذ في البرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان وأجبي الوجود أي أن الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره وإن لم يكن من جنسه ونوعه، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، إذ أن وجوب الوجود إما أن يكون شيئاً لازماً لماهية تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود، كما تقول للشيء إنه مبدأ فتكون لذلك الشيء ذات وماهية، ثم يكون معنى المبدأ لازماً لتلك الذات كما أن إمكان الوجود قد يوجد لازماً لشيء له في نفسي معنى مثل أنه جسم أو بياض أو لون، ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلاً في حقيقته. وإما أن يكون واجب الوجود هو نفس كونه واجب الوجود ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له، فنقول أولاً: إنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعالي اللازمة لماهية، فإن تلك الماهية حينئذ تكون سبباً لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متعلقاً بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجوداً بذاته، فإنه إذا لم يكن داخلاً في ماهية شيء، بل كان الشيء كإنسان أو شجرة أو سماء أو غير ذلك مما قد علمت أن الوجود ووجوبه ليس داخلاً في ماهية كان لازماً له كالخاصية أو العارض العام لا كالجنس والفصل، وإذا كان لازماً كان تابعاً غير متقدم، والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولاً، فلم يكن وجوب وجود بالذات، وقد أخذناه بالذات فإن لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلاً في الماهية أو ماهية فإن كان ماهية عاد إلى النوعية واحدة وإن كان داخلاً في الماهية فتلك الماهية إما أن تكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه، وهذا باطل أو يكون لكل ماهية أخرى فإن لم يشتركا في شيء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائماً لا في موضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية وليس لأحدهما أولاً وللثاني آخر، فلذلك هو جنس لهما، فإذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً في موضوع فيكون ليس واجب الوجود وإن اشتركا في شيء، ثم كان لكل واحد منهما بعد معنى على حدة تتم به الماهية ويكون داخلاً فيها. فكل واحد منهما منقسم بالقول.، وقد قيل إن واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود وإن كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط، وللثاني معنى زائد عليه.

فأما الأول، فيفارقه بعدم هذا المعنى ووجود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده عما لغيره وعدمه فيه فيكون الذي لا تجريد له منقسماً في القول غير واجب الوجود، ويكون الآخر هو الواجب الوجود وحده ويكون المعنى المشترك فيه لا يوجب وجوب وجود إلا أن يشترط فيه عدم ما سواه، من غير أن تكون تلك =

وجوب الوجود مشتركاً فيه على أن يكون جنساً أو عارضاً، ويقع الفصل بشيء آخر، إذ يلزم التركيب في ذات كل واحد منهما بل ولا تظن أنه موجود، وله ماهية وراء الوجود كطبيعة الحيوان واللون مثلاً الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتى يتقررا في وجودهما، لأن تلك الطبائع معلومة، وإنما يحتاجان لا في نفس الحيوانية واللونية المشتركة فيهما بل في الوجود، وهاهنا، فوجوب الوجود هو الماهية وهو مكان الحيوانية التي لا يحتاج إلى فصل في أن يكون حيواناً، بل في أن يكون موجوداً، ولا يجوز أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء ما، كيف وهما مشتركان في وجوب الوجود ومشتركان في البراءة عن الموضوع، فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس في معنى منع كثرة اللفظ والاسم، بل في معنى واحد من معاني ذلك الاسم وإن كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس، وقد بيّنا استحالة هذا

= الأعدام وجودات أشياء، وذواتاه فإنه ليس كل اعدام تكون للأشياء تكون ذواتاً ومعاني زائدة ولو كان كذلك كان في شيء واحد أشياء بلا نهاية موجودة لأن في كل شيء اعدام أشياء بلا نهاية، وما يجب وجوده فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره، ولا يتم به وحده وجوب ذاته، بل إنما يتم وجوده بجميع ما يشارك به غيره وبما يتم به وجود ذاته، والذي يتم به وجوده ويزيد على ما يشارك به غيره، فإن كان شرطاً في نفس وجوب الوجود وجب أن يوجد لكل واجب الوجود فيوجد كل ما يوجد لكل واحدة من الماهيتين للأخرى، فلا يكون مهماً انفصال البتة بمقوم، وقد وضع منهما اختلاف في هذا النوع هذا خلف، وإما أن لم يكن شرطاً في نفس وجوب الوجوب، فالشيء يتم دونه، فوجوب الوجوب يتم دون ما اختلفا فيه فيكون ما اختلفا فيه عارضين لوجوب الوجود وهما متفقان في ماهيته ونوعيته، واختلفا بالعوارض دون الأنواع هذا خلف، فإن جعل الشرط أحد الفصلين لا بعينه، فليس واحداً منهما بعينه شرطاً متساوياً في أنه ليس أحدهما بشرط فكيف يكون أحدهما لا بعينه شرطاً؟ هذا ويجب أن تعرف أن حقيقة وجوب الوجود ليست كطبيعة اللون والحيوان الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتى يتقرر وجودهما؛ لأن تلك الطبائع معلولة وإنما يحتاجان لا في نفس اللونية والحيوانية المشتركة فيهما، بل في الوجود وههنا فوجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية، وكما أن أذنيك لا يحتاجان إلى فصول في أن يكونا لوناً وحيوانية فكذلك هذا لا يحتاج إلى الفصول في أن يكون وجوب وجود، ثم وجوب الوجود ليس له وجود ثان يحتاج إليه، فإن اللون هناك يحتاج بعد اللونية إلى الوجود وإلى علله فيحصل اللازم اللونية فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه لا أن كان لازماً لطبيعته ولا إن كان طبيعة بذاته فإذا وجب الوجود واحد لا بالنوع فقط أو بالعدد أو عدم الانقسام أو التمام فقط في أن وجوده ليس لغيره وإن لم يكن من جنسه، ولا يجوز أن يقال أن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء كيف وهما مشتركان في وجوب الوجود، ومشتركان في البراءة عن الموضوع؟ فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك وكلا منا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم، فإن كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام لعموم لازم أو عموم جنس وهذا مستحيل، وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج واللوازم معلولة ووجوب الوجود المحض غير المعلول.

وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج واللوازم معلولة ووجوب المحض غير معلول.

وأما إثبات واجب الوجود فليس يمكن إلا لبرهان إن وهو الاستدلال بالممكن عن الواجب فنقول: كل جملة من حيث أنها جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية إذ كانت مركبة من ممكنات، فإنها لا تخلو إما أن كانت واجبة بذاتها أو ممكنة بذاتها، فإن كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن الوجود يكون واجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود هذا خلف، وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد للوجود فإما أن يكون المفيد خارجاً عنها أو داخلاً فيها فإن كان داخلاً فيها ويكون واحد منها واجب الوجود وكان كل واحد منها ممكن الوجود هذا خلف فتعين أن المفيد يجب أن يكون خارجاً عنها وذلك هو المطلوب.

المسألة السابعة: في أن واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول[1]، وأنه يعقل ذاته

---

(١) والآن، وقد ثبت أن واجب الوجود قائم بنفسه، وغير متعلق الوجود بغيره، وأنه بريء عن المادة وعلائقها مما يجعل الذات محسوسة أو متخيلة أو موهومة فهو إذن

(١) عقل وعاقل ومعقول اما أنه عقل فلأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه. والسبب في أن الشيء لا يعقل هو المادة وعلائقها لا وجوده فإن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود، وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها إن تعقل وإنما يعرض لها ألاّ تعقل إذا كانت في المادة أو مكشوفة بعوارضها كالمتخيل والموهوم، فإنها من حيث هي مكشوفة بهذه العوارض محسوسة أو متخيلة، اما إذا جردت عن هذه العوائق فإنها تكون عقلاً وماهية مجردة. وهذه الماهية المجردة إذا نظر إليها من حيث هي كذلك فهي عقل، ومن حيث هي مجردة لشيء فهي معقولة وذات الواجب مجردة فهي عقل ومجردة لذاته فهي معقوله لذاته، وباعتبار أن ذاته ماهية مجردة لذاته فهو عاقل لذاته، فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء، والعاقل هو الذي ماهيته مجردة لشيء، ولكن هل هذا أن ذلك يوجب فيه تكثراً؟ الجواب: لا. حقاً إن كونه عاقلاً تقتضي معقولاً، وهذا الاقتضاء نفسه، ليس يوجب أن يكون معقوله شيئاً آخر غيره، بل قد يكون العاقل نفس المعقول، وإنما الاختلاف بالاعتبار، وما نحن فيه كذلك فهو باعتبار أنه حقيقة مجردة عقل، وباعتبار أن هذه الحقيقة مجردة له وحاضرة لديه، وغير مستورة عنه عاقل وباعتبار أن هذه الحقيقة المجردة لا تدرك إلا به، معقول وهذا ليس بغريب فإنك إذا عقلت نفسك فمعقولك غيرك أو أنت فإن كان معقولك غيرك فما عقلت نفسك وإن كان معقولك نفسك، فالعاقل والمعقول واحد وهو النفس إذ ليس يصح أن يكون عقلك نفسك بقوة أخرى حتى يكون لنا في تلك الحالة قوتان: قوة تعقل بها الأشياء وهي النفس، وقوة أخرى تعقل بها القوة التي تعقل بها الأشياء لأن ذلك يؤدي إلى التسلسل وهو باطل، وإذن فوصف الباري بأنه عاقل ومعقول لا يوجب تكثراً فيه بوجه وإذا كان مدركاً بذاته فهو.

(٢) عشق، وعاشق، ومعشوق، وذلك لأن كل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق، وكلما كان الادراك أتم والمدرك أشد خيرية، كان العشق أكمل، وواجب الوجود ماهية عقلية محضة بريئة عن كل =

والأشياء وصفاته الايجابية والسلبيـة لا توجب كثرة في ذاته وكيفية صدور الأفعال عنه، قال العقل يقال على كل مجرد من المادة، وإذا كان مجرداً بذاته فهو عقل لذاته، وواجب الوجود مجرد بذاته عن المادة، فهو عقل لذاته، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته، فهو معقـول لذاته، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل لذاته، وكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ، ولا اثنين في الاعتبار فإنه ليس تحصيل

= واحد من اتجاه النقص، واحدة من كل وجه، وهي مبدأ جمال كل شيء في الوجود ومصدر بهائه، فأي جمال وأي بهاء، هي في الواقع وعلى ذلك فذاته أشد خيرية من أي شيء غيره، بل وإدراكه لذاته كذلك أتم الادراكات، فذاته حاضرة لذاته أزلاً وأبداً فكيف لا يكون عاشقاً لذاته عشقاً تاماً؟ وهذا لا يوجب كثرة في ذاته أيضاً. فإنه بإدراكه لذاته من حيث هو خير تام يكون عاشقاً. ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقاً. ومن حيث هو حقيقة خيرية جديرة بأن تحب وتعشق يسمى عشقاً. فالأول الواجب جل وعلا عشق وعاشق ومعشوق والحقيقة واحدة لا يلحقها التكثر أبداً. ويترتب على إدراكه لذاته من حيث هي كذلك أن يكون.

(٣) أجل سعيد وأعظم مبتهج، فإن السعادة والابتهاج إنما يكون بإدراك الملائم من جهة ما هو ملائم، فالحسية منها إنما تكون عن إحساس بالملائم والعقلية منها إنما تكون بعقل الملائم، ولما كانت اللذة العقلية أفضل من الحسية لشرف آلتها وموضوعها فإن من يدرك إدراكاً عقلياً محضاً يكون أسعد من ذلك الذي يدرك إدراكاً حسياً وعقلياً، ولما كان الإدراك العقلي نفسه متفاوتاً كان مراتب السعادة العقلية بالنسبة لتفاوت الإدراك العقلي متفاوتة، ولما كان الباري تعالى أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك كان أعظم سعيد، وأفضل مبتهج فهو أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً، فإدراكه أشمل وأفضل فهو أسعد وأشد ابتهاجاً، وأخيراً هو.

(٤) حق محض، فإن حقيقة كل كائن هي خصوصية وجوده الذي يثبت له، وقد أدركنا الآن ماهية الوجود الواجب الذي يتصف به الباري جل شأنه، فلا حق إذن أحق منه، وأيضاً هو حق على معنى أن الحق ما يكون الاعتقاد بوجوده صادق مع صدقه فهو دائم، ومع ذلك فدوامه لذاته لا لغيره، فهو بهذا المعنى أيضاً لا حق أحق منه، فابن سينا في شرحه فكرة الواجب و ما تستلزمه من خصائص يدور حول ما ذهب إليه أرسطو من المحرك الأول وصفاته، وأن الذي يتمعن بين الرأيين، ليدرك إلى أي مدى حاول ابن سينا في شرحه لماهية الله أن يرضي التعاليم الأرسطية إرضاء تاماً. على أنه قد حاول وهو متأثر بالعقيدة الدينية؛ أن يثبت لله جميع الصفات التي جاء بها الدين على وجه لا يتعارض مع الخصائص الفلسفية للواجب، وابن سينا وإن تابع أرسطو في القول بأن الله يعلم ذاته، فإنه لم يقصر علم الله على ذاته كما فعل أرسطو بل راح يؤكد في شدة أن الله يعلم ذاته وغيره لأن العلم بالغير لا ينافي الخصائص الفلسفية للواجب بل هي من مقتضياته، وذلك أن الخصائص الفلسفية قد اقتضت أن يكون لله جوهراً مجرداً وقائماً بنفسه، وواجب الوجود من كل وجه فوجب أن يكون عالماً بذاته وبغيره إذ أن كل مجرد فهو معقول لتجرده، فإذا فرض أنه كان قائماً بنفسه، فلا بد أن يكون من شأنه أن يعقل غيره، وفي ذلك عقل لذاته أيضاً، أو بعبارة أخرى يكون عاقلاً لذاته ولغيره بالإمكان والباري مجرد فهو إذن معقول، وقائم بنفسه؛ فهو إذن عاقل لذاته ولغيره، بالإمكان؛ وإذ أنه واجب الوجود من كل وجه، وأن كل ما يمكن أن يثبت له فهو ثابت له بالفعل، فوجب الحكم بأنه عاقل لذاته ولغيره بالفعل.

الأمرين إلا أنه له ماهية مجردة وأنه ماهية مجردة ذاته له، وها هنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني في عقولنا، والغرض المحصل هو شيء واحد، وكذلك عقلنا لذاتنا، هو نفس الذات، وإذا عقلنا شيئاً فلسنا نغفل أن نعقل بعقل أخرى، لأن ذلك يؤدي إلى التسلسل ثم لما لم يكن جمال وبهاء فوق أن تكون الماهية عقلية صرفة وخيرية محضة بريئة عن المواد وأنحاء النقص واحدة من كل جهة ولم يسلم ذلك بكنهه إلا واجب الوجود فهو الجمال المحض والبهاء المحض، وكل جمال وبهاء وملائم وخير مدرك فهو محبوب معشوق، وكلما كان الادراك أشد اكتناهاً والمدرك أجمل ذاتاً فحب القوة المدركة وعشقه له والتذاذه به كان أشد وأكثر فهو أفضل مدرك لأفضل مدرك، وهو عاشق لذاته، ومعشوق لذاته عشق من غيره أو لم يعشق، وأنت تعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس، لأن العقل إنما يدرك الأمر الباقي ويتحد به ويصير هو هو [1]، ويدركه بكنهه لا بظاهره، ولا كذلك الحس واللذة التي لنا بأن نعقل فوق الذي بأن يحس، لكنه قد يعرض أن تكون القوة الداركة لا تستلذ بالملائم لعوارض كالممرور يستمرء العسل ويكرهه لعارض [2].

واعلم أن واجب الوجود ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء، وإلّا فذاته إما متقومة بما يعقل وإما عارض لها أن تعقل، وذلك محال بل كما أنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً وبتوسط ذلك أشخاصها، ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، بل واجب الوجود إنما يعقل كل

---

(١) أنظر كيف أقر بمعنى الاتحاد هنا وقد أنكره في كتابه الموسوم بالتنبيه والاشارات.

(٢) فكذلك يجب أن تعلم من حالنا ما دمنا في البدن، فإنا لانجد إذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالعقل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه، وذلك لعائق البدن فلو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً مطالعاً للموجود الحقيقية والجمالات الحقيقية والملذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول تجد من اللذة والبهاء ما لانهاية له. واعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر، ولكل شيء ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل أو لم يعقل، معشوق عشق أو لم يعشق لذيذ شعر بذلك أم لم يشعر.

شيء على نحو فعلي كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض.

وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجباً بسببه فتكون الأسباب بمصادمتها تتأدى إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية، فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليه، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية[1] أعني من حيث لها صفات

---

(١) ما كان ابن سينا ينتهي من الإجابة عن مشكلة الكثرة حتى جدت أمامه مشكلة أخرى أصعب من الأولى وأعقد، وهي مشكلة العلم بالجزئيات المتغيرة التي ينص الدين في صراحة قاطعة على أن الله يعلمها وما تسقط من ورقة بعلمه ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين. ويعترف ابن سينا نفسه بأن المشكلة عويصة حقاً، فإنا لا نستطيع قط أن نقول: إن الله يدرك الجزئيات كما ندركها نحن أي بعلم ناشيء عنها، ومن حيث هي مقترنة بالزمان فلو أدركها الله كذلك لكان منفعلاً عنها ولها تأثير فيه من ناحية ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يعلمها بعد حدوثها إلا إذا كانت فيه قوة أن يعلمها قبل حصول العلم بها مع أنه واجب الوجود من جميع جهاته، وأيضاً فنحن ندرك الجزئيات من حيث هي مشخصة ومقترنة بالزمان، ولا يمكن أن يعلمها الله على هذا الوجه لأن العلم عبارة عن صورة مقررة عند العالم تستلزم إضافته إلى معلوم معين فلو تغير ذلك المعلوم لتغيرت تلك الإضافة وهذه الصورة قطعاً فإن من علم أن زيداً في الدار وتقررت عنده صورة بذلك لم يعلم بنفس تلك الصورة ونفس هذا التعليق أن زيداً قد خرج منها بل لا بد عند خروجه ليكون الإنسان عالماً من هذا تجدد الصورة والتعلق فإن تغير المعلوم يؤدي إلى تغير العلم والإضافة وليس من شك في أن تغير العلم والإضافة يستلزمان تغير العالم لأنه موضوع للصور المتجددة المتعاقبة فينشأ بكل صورة حالة جديدة مستحدثة لم تكن من قبل وإذن لو علم الله الجزئيات من حيث هي متغيرة ومقترنة بالزمان لأصبح موضوعاً للتغير وهو محال عليه إلى أن الجزئيات المشخصة إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة، أي لم يكن ذلك إدراكاً للجزئي من حيث هو جزئي ومتغير، بل إدراكاً لماهيته وإدراك الماهية ليس إدراكاً للجزئي بنفس ذلك الإدراك فإن من يدرك أن الانسان جسم مثلاً لا يدرك أن زيداً جسم بنفس الإدراك الكلي بل بإدراك جديد مغاير للأول، وإن أدركت الماهية بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخيص، وهي الأشياء التي تجعلها جزئية ومشخصة لم تكن معقولة في هذه الحالة بل محسوسة أو متخيلة إنما تدرك من حيث هي كذلك بآلة متجزئة، وذلك مما يستحيل على الباري تعالى لأنه ليس جسماً بل هو مجرد عن المادة ولواحقها وإذن فإدراكه للجزئيات من حيث هي جزئيات ومتغيرة ومقترنة بالزمان مستحيل عليه، فماذا نفعل هل ننكر علمه بالجزئيات فنخالف الدين مخالفة صريحة أم نقول أنه يعلمها بما هي جزئية ومتغيرة ومقترنة بالزمان، فنصدم بما ثبت للواجب من خصائص فلسفية.

وأخيراً لجأ ابن سينا إلى القول بأنه يعلمها على وجه كلي يحيل عن الزمان والدهر ليرضي الدين والفلسفة معاً. ومعنى إدراكه على وجه كلي، بمعنى أن كل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه يستطيع العقل إدراكها، ويمكن أن يتناولها الحد وتؤخذ في البرهان أي يكون لها كل مميزات الكلي، وإنما تصير =

= تلك الطبيعة جزئية إذا تخصصت بما يصحح الإشارة الحسية من وقت ووضع معينين، وفي هذه لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس وليس من شك في أن إدراك الطبيعة الجزئي من حيث هي طبيعة مشار إليها بالإشارة الحسية بل ولا يستلزمه، فإن إدراك الطبيعة بما هي إدراك عقلي ثابت وبما هي متغيرة ومحسور ومشار إليها إدراك متغير وبآلة متجزئة وتستطيع أن تلمس الفرق بين الإدراكين في حالة النجومي الذي يعرف بوساطة علم الفلك حركات الكواكب وما يقع بسبب ذلك من إحداثه كالكسوف مثلاً، فإنه يستطيع أن يقول: إن الشمس لوكانت في موضع كذا والقمر في موضع كذا يحصل كسوف يستمر كذامن الوقت ألى غير ذلك من الأوصاف التي لا توجد في الخارج متحققة إلا في شخص واحد وأن كان العقل يجيز أن ينطبق على غيره لو أتيحت له نفس الظروف، ومن هذا الوجه يصح أن نسميه إدراكاً كلياً، وليس إدراك النجومي هذا، هو نفس إدراكه بالكسوف قد وقع بالفعل بعد أن لم يكن فإن الإدراك الجديد يستلزم المشاهدة للحركات السماوية بالفعل والمشاهدة تستلزم الآلة المتجزئة للتي تشاهد هذه الحركات ويكون هذا الإدراك قابلاً للتغير عند زوال الكسوف بخلاف الإدراك، فإنه نائب مدرك بالعقل ولذلك كان إدراك النجومي الأخير مدبر بأن يسمى جزئياً لأنه يحيل الاشتراك ولا يجيز العقل انطباقه على غير الكسوف الذي أدركه ورآه والكلية تستلزم إمكان الاشتراك قطعاً وكما أن النجومي لو كان يعلم جميع الأسباب وما ينشأ عنها لكان عالماً لكل حوادث العالم على وجه كلي لا ينطبق إلا على جزئي. فكذلك لو وجد غيره وهو يعلم هذا العلم لوجب أن يحكم العقل قطعاً بأنه عالم بكل شيء علماً كلياً مجرداً عن الزمان، فهل يوجد هذا الكائن؟ نعم هو الله سبحانه وتعالى فهو جل شأنه لا يمكنه أن يدرك الجزئيات على الوجه الثاني لما يستلزم ذلك من التغيير والاحتياج إلى الآلة بل يدركها على الوجه الأول الكلي الذي لا ينطبق في الخارج إلا على جزئي ليكون إدراكاً ثابتاً وبالعقل فالله سبحانه مبدأ للكائنات وهو يعلم ذاته من حيث هي مبدأ كذلك فهو يدرك علل الكائنات التي تنتهي إليه من غير شك لعلمه بذاته التي هي مبدأ لها، وكل من يعلم علل الكائنات من حيث هي طبائع فهو يدرك أحوالها الجزئية من التلاقي والتباين والتركيب والتحليل ويدرك الأحوال التي تحدث معها وبعدها وقبلها، ويعلم الأوقات اللازمة لحدوثها على وجه لا يفوته شيء منها أصلاً، فلا بد إذن أن يحصل عند الباري جل شأنه صورة العالم منذ الأزل وتكون هذه الصورة حاضرة عنده لا تغيب عنه وتكون منطبقة تمام الانطباق على العالم بأسره كلياته الثابتة وجزئياته المتجددة الخاصة بوقت دون وقت وتكون هذه الصورة بعينها قابلة للانطباق على عالم غير هذا العالم لو كانت له نفس الظروف والأحوال فتكون كلية؛ ومع ذلك فهي صورة للجزئي وعلم به، وهذا لا يستتبع شيئاً من المحالات في ذاته فسبحانه جل عن الجسمية والتغير ومع ذلك لا يعزب عنه شيء وكيف يغيب عنه شيء وعنده مفاتح الغيب والشهادة، هذا ما يفهم من كلام ابن سينا في العلم بالجزئيات فإنه قد جعل العلم بها ناشئاً عن الذات الواجبة لا عن الأشياء نفسها، وبذلك عصم الواجب عن أن يكون منفعلاً عن الأشياء ولها تأثير فيه ونزهه عن الإمكانية والاستعداد اللازم لحصولها من حيث هي معلومة له بالفعل بعد أن لم يكن وجعل إدراكها بصفات كلية لا تنطبق في الخارج إلا على جزئي ليكون إدراكاً عقلياً ليس محتاجاً إلى آلة جسمية وجعل هذا الإدراك غير مقترن بالزمان لأن الزمان متغير تغييره يؤدي إلى تغير الإدراك المقترن به وتغير الإدراك يؤدي إلى التغير في الذات المدركة، فبتجرده عن الزمان قد حلّ هذا الإشكال فابن سينا يحرص في المسألة العلم على أن يرضي الفلسفة بأن جعل الله تعالى عقلاً مجرداً يعقل ذاته وهي معقولة له كما حرص على أن يرضى الدين فجعله عالماً بغيره مبيناً أن ذلك لا يوجب كثرة فيه وزاد على ذلك بأن جعله عالماً بالجزئيات أيضاً ليرضى الدين إرضاء تاماً، ولكن على وجه كلي لا ينافي ما ثبت للواجب من خصائص فلسفية وجعل العلم بغيره سواء كان كلياً أم جزئياً من مقتضياته =

وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة وهو يعقل ذاته، ونظام الخير الموجود في الكل ونفس مدركة من الكل هو سبب لوجود الكل ومبدآته وإبداع وإيجاد ولا يستبعد هذا فإن الصورة المعقولة التي تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية، ولو كانت نفس وجودها كافية لأن يتكون منها الصورة الصناعية دون آلات وأسباب، لكان المعقول عندنا هو بعينه الارادة، والقدرة وهو العقل المقتضى لوجوده فواجب الوجود ليس إرادته وقدرته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه، لكن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل لا مأخوذاً عن الكل ومبدأ بذاته لا متوقفاً على غرض وذلك هو إرادته

وهو جواد بذاته وذلك هو بعينه قدرته وإرادته وعلمه، فالصفات منها ما هو بهذه الصفة أنه موجود مع هذه الإضافة، ومنها هذا الوجود مع سلب كمن لم يتحاش عن إطلاق لفظ الجوهر لم يعن به إلا هذا الوجود، مع سلب الكون في الموضوع وهو واحد أي مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول ومسلوب عنه الشريك.

وهو عقل وعاقل ومعقول أي مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما.

وهو أول أي مسلوب عنه الحدوث مع إضافة وجوده إلى الكل وهو مريد أي واجب الوجود مع عقليته أي سلب المادة عنه مبدأ لنظام الغير كله.

وهو جواد، أي هو بهذه الصفة بزيادة سلب أي لا ينحو عرضاً لذاته، فصفاته إما إضافية محضة، وإما مؤلفة من إضافة، وسلب وإما سلبية محضة، وذلك لا يوجب تكثراً في ذاته[1].

= هذه الخصائص وبذلك أثبت أن الدين والفلسفة في مسألة العلم ملازمان، فالفلسفة قد اقتضت ما جاء به الدين من العلم بالذات وغيرها والدين قد قرر ما أثبتته الفلسفة فوصل بالتوفيق إلى أعلى صوره، وقد كان يكفيه أن يثبت أن لا تعارض بين الدين والفلسفة ويدعهما يعيشان متجاورين لا متلازمين كما انتحاه.

(١) فابن سينا، ذهب في الصفات إلى أنه أحال أولاً أن تكون صفات المعاني وجودية زائدة على الذات كما يذهب إلى ذلك الصفاتية إذ أنها لو كانت زائدة على الذات فإما أن يكون وجودها من ذاتها أو من غيرها وكلاهما محال فوجودها من ذاتها يستلزم كونها واجبة الوجود بالذات، وهذا يؤدي إلى التعدد في الواجب وهو باطل أو من الغير وهو الواجب أو غيره، لا جائز أن يكون غيره، وإلا كان محتاجاً لغيره في ثبوت شيء له وهو باطل، وإن كان الواجب هو العلة في وجودها فغير جائزة إذ أنه بهذا الوصف يكون فاعلاً لها وبوصف كونها صفات له يكون قابلاً لها فيكون الواجب قابلاً وفاعلاً وهو واحد ويتنافى هذا مع واحدية وعلى هذا سار

قال: وإذا عرفت أنه واجب الوجود وأنه مبدأ لكل موجود فما يجوز أن يوجد عنه يجب أن يوجد، وذلك لأن الجائز أن يوجد وأن لا يوجد إذا تخصص بالوجود احتاج إلى مرجح لجانب الوجود، والمرجح إذا كان على الحال الذي كان قبل الترجيح ولم يعرض البتة شيء فيه ولا مباين عنه يقتضي الترجيح في هذا الوقت دون وقت قبله أو بعده وكان الأمر على ماكان لم يكن مرجحاً إذا كان التعطل عن الفعل والفعل عنده بمثابة واحدة فلا بدّ وأن يعرض له شيء وذلك يوجب التغيير، وقد قدمنا أن واجب الوجود لا يتغير، ولا يتكثر وإما أن يعرض مبايناً عن ذاته والكلام في ذلك المباين كالكلام في سائر الأفعال.

قال: والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة، وهي كما كانت وكان لا يوجد عنها شيء فيما قبل وهي الآن كذلك فالآن لا يوجد عنها شيء، فإذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث أمر لا محالة من قصد أو إرادة أو طبع أو قدرة أو تمكن أو غرض ولأن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب، وإذا كانت هذه الذات موجودة ولا ترجح ولا يجب عنها الترجح ثم رجح فلا بدّ من حادث موجب للترجح في هذه الذات، وإلّا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ماكان قبل ولم تحدث لها نسبة أخرى، فيكون الأمر بحاله، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله، وإذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر ولا بدّ من أن يحدث لذاته في ذاته أو مباين عن ذاته، وقد بيّنا استحالة ذلك، وبالجملة فإنا نطلب النسبة الموجبة لوجود كل حادث في ذاته أو مباين عن ذاته، ولا نسبة أصلاً، فيلزم أن لا يحدث شيء أصلاً وقد حدث، فيعلم أنه إنما حدث بإيجاب من ذاته وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان بل سبقاً ذاتياً، من حيث أنه هو الواجب لذاته، وكل ممكن بذاته فهو محتاج إلى الواجب لذاته فالممكن مسبوق بالواجب فقط، والمبدع مسبوق بالمبدع فقط لا بالزمان.

= ابن سينا فيما أورده فهو يرى أن صفات المعاني التى ردها إلى العلم هي مركبة من علم وإضافة أو من سلب وإضافة.

قال في النجاة ص ٤١٠: فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه (إن) و (موجود) ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتيقن فيه هذا الوجود مع إضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة ويقول في الرسالة العرشية: وهكذا تطلق عليه جميع الصفات بشرط ألا تتكثر ذاته ولا تتخرم وحدته ولا تتطرق إليه جميع العلل فهو واجب الوجود وهو واحد لا علة له وهو تام الوجود ولا يفوت منه كمال.

المسألة الثامنة: في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[1] وفي ترتيب وجود العقول

(١) هذا مبدأ من المبادىء الثلاثة، التي تستند إليها نظرية الفيض عند ابن سينا أو صدور الموجودات عن الخالق، ونظرية الفيض تكشف لنا كيفية صدور الموجودات عن الأول، فنزعم أن الصدور فعل ضروري ناشىء عن طبيعة المبدأ الأول، فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس، وكما تصدر الحرارة عن النور، ونظرية الفيض عند ابن سينا تستند إلى ثلاثة مبادىء:

(١) المبدأ الأول: هو تقسيم الموجودات إلى ممكن وواجب، فالاله واجب بذاته، أما الموجودات الأخرى التي تصدر عنه فممكنة بذاتها واجبة بالإله، والواجب الوجود الذي لا يمكن فرضه غير موجود عرض منه محال، والواجب إما بذاته أو بغيره، فما بذاته فهو الموجود الذي لا تستطيع أن تتصور عدمه، وما بغيره فهو الذي يكتسب وجوده من مبدأ مباين لذاته، فالإله واجب الوجود بذاته لأنه لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر غيره، أما الأربعة فهي واجبة بغيرها أي أنها لا تتم إلا باثنين مع اثنين، وكذلك الاحتراق، فهو واجب بغيره لأنه لا يحدث إلا عند التقاء القوة المحرقة والقوة المحترقة، ولا يجوز أن يكون واجب الوجوب بذاته أن يكون واجباً بغيره، إذ كل واجب بغيره ممكن بذاته ولا محال في فرضه موجوداً أم غير موجود، ووجوده يعادل عدمه، فالموجودات واجبة الوجود أو ممكنته، فالمعلول واجب بالعلة، وهو بذاته ممكن إذا كانت النار علة الحرارة كانت الحرارة ممكنة بذاتها وواجبة بالنار كذلك إذا كان الإله علة وجود العالم كان العالم ممكناً بذاته واجباً بالله، والله تعالى واجب بذاته إذ أنه لا يفتقر في وجوده إلى علة، وإلّا كان ممكناً بذاته واجباً بغيره وهذا محال، والموجودات أنواع ثلاثة.

(١) الممكن بذاته، ويشتمل على جميع الأشياء التي لا يترجح فيها العدم على الوجود إذ في طبيعتها أن توجد وأن لا توجد.

(٢) الممكن بذاته الواجب بغيره وينتظم ما نراه من الأشياء والحركات.

(٣) الواجب بذاته وهو المبدأ الأول، وهو الله سبحانه وتعالى وهذا ما ارتآه ابن سينا ويقول ابن رشد: (ونحن نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز) وما ذهب ابن سينا إلى ذلك إلا ليبني نظريته في صدور الموجودات كلها عن الواجب.

(٢) والمبدأ الثاني قوله: إنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، قال في النجاة: إن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد، وفي الاشارات (الأول ليس فيه حيثيات لوحدانيته فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط) ومعنى ذلك أن الأول واحد من جميع الوجوه فإذا صدر عنه وجود وجب أن يكون هذا الوجود واحداً، مثال ذلك أن الإله لا يبدع إلا العقل الأول لأنه واحد ولأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد.

(٣) والمبدأ الثالث: مبدأ الابداع والتعقل وهو يجعل الابداع في الجواهر المفارقة ناشئاً عن التعقل أو التفكير، قال: إن تعقل الاله هو علة للوجود على ما يعقله فإذا فكر العقل في الشيء وجد ذلك الشيء على الصورة التي فكر فيها، فالعقل الأول إنما ينشأ عن تأمل الاله ذاته، وإذا فكر العقل الأول في الاله فاض عنه عقل ثان لأن هذه العقول المجردة بعيدة عن عوائق المادة ولواحقها فيوجد عن تعقلها عقول أخرى من غير أن يكون هناك مانع لذلك.

وهذه المبادىء توضح لنا كيفية صدور الموجودات عن الأول وفيض الموجودات عن الأول، إنما يكون بمزج هذه المبادىء بعضها ببعض، فالإله عند ابن سينا يجمع هذه الصفات في ذاته لأنه واجب وواحد وعقل، فالإله واجب بذاته لأنه مبدأ كل شيء وعلة كل وجود، ولو وجب بغيره لكان له علة، وهو محال لأنها =

والنفوس والأجرام العلوية، وأن المحرك القريب للسمويات نفس، والمبدأ الأبعد عقل، وحال تكون الاستقصات عن الفلك إذا صح أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد، ولو لزم عنه شيئان متباينان بالذات والحقيقة

= لا تتفق مع كماله، والإله واحد من وجوه شتى لأنه تام الوجود ولأنه لا ينقسم لأن مرتبته في الوجود هي أعلى المراتب، وهو عقل لأنه يعقل ذاته وأنه مبدأ للموجودات التامة كما بيناه آنفاً، فتبين أن الوجود يفيض عن الأول فيضاً ضرورياً معقولاً، وهذا الفيض ليس على سبيل القصد لأنه إذا قصد الأول شيئاً غيره صار هذا الشيء أعلى مرتبة منه في الوجود والمقصود أسمى كمالاً من القاصد، أضف إلى ذلك أن الخالق إذا قصد وجود الكون عنه أدى ذلك إلى كثرة في ذاته وهذا الفيض ليس على سبيل الطبع، أي ليس ناشئاً عن ضرورة عمياء، إذ كيف يعقل هذا والإله عقل محض يعقل ذاته فيجب أن يعقل أيضاً أنه يلزمه عن عقله لذاته وجود الكل عنه وأن هذا الفيض من لوازم جلالته المعشوقة لفيض ليس على سبيل القصد ولا على سبيل الطبع، بل هو فيض رضا معقول.

قال في النجاة: (فالأول راض بفيضان الكل عنه) فهو يعقل ذاته ويعقل أنها مبدأ لنظام الخير وذلك العقل ليس على طريق الانتقال من القوة إلى الفعل، أو من معقول إلى معقول بصورة كلامية بل هو عقل واحد حدسي خارج عن الزمان لأنه لو انتقل من معقول إلى معقول لحدث في ذاته تغير، ونحن نعلم أن ذاته لا تتغير بل أن الحقيقة المعقولة عند الله واحدة إذن فالفيض إنما هو على سبيل اللزوم والضرورة المعقولة، وهذا الفيض يتوقف عند العقل المباشر وهو العقل الفعال الذي تتطلع إليه نفوس البشر غير أن ابن سينا لم يوضح لنا كيف يتوقف فيض الوجود عند العقل العاشر، نعم إنه يأتي بأدلة على ذلك إلا أن هذه الأدلة ليست كافية حتى لقد قال ابن خلدون: (إن هذا الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه، فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به على الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ويخلق ما لا تعلمون) ومن دقق النظر في نظرية الفيض تبين له أن ابن سينا قد اقتبسها من قول الفارابي في المدينة الفاضلة، فإن الفارابي بيّن هناك أن وجود الموجودات عن المبدأ الأول أمر ضروري لا محيد عنه. قال: (ومتى وجد للأول الوجود الذي له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات). ووجود الأشياء عنه إنما هو على جهة فيض وجوده فالوجود يفيض إذن كما قال الفارابي فيضاً ضرورياً إلا أن هذا الفيض ليس لغاية لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره بل إن هذا الايجاد جود منه، وهذا الجود يختلف عن الجود البشري لأننا بإعطائنا المال نستفيد من غيرنا كرامة ولذة، أما الخالق فإنه يعطي الوجود لغيره من غير أن يستفيد من ذلك شيئاً لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالاً عن وجود بعد الفيض، ثم أن الفارابي أخذ يصف مراتب الموجودات بقوله: «ويفيض عن الأول وجود الثاني فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ثم ينشأ عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة وعن العقل الرابع كرة زحل، وعن الخامس كرة المشتري، وعن السادس كرة المريخ، وعن السابع كرة الشمس، وعن الثامن كرة الزهرة، وعن التاسع كرة عطارد، وعن العاشر كرة القمر، وعند كرة القمر ينتهي فيض الأجسام السماوية، فالسماء الأولى هي إذن أعلى الأفلاك، وكرة القمر هي أدناها وكل هذه الأفلاك محيطة بالأرض والأرض ثابتة في المراكز، فابن سينا أخذ نظريته عن الفارابي، لكنه أضاف إليها مبدأ تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة

لزوماً معاً، فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته، ولو كانت الجهتان لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا في ذاته، فيكون ذاته منقسماً بالمعنى وقد منعناه وبينا فساده، فتبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، وقد بيّنا أن كل ذات لا في مادة فهو عقل، وأنت تعلم أن في الموجودات أجساماً وكل جسم ممكن الوجود في حدّ نفسه وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون عن الأول بغير واسطة، وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة، فبالحري أن تكون عنها المبدعات الثانية، والثالثة وغيرها بسبب اثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة، فالمعلول الأول ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بالأول، ووجوب وجوده بأنه عقل، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ضرورة، وليست هذه الكثرة له عن الأول فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول، ويتبع هذه كثرة إضافية ليست في أول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة، ولكان يتسلسل الوجود من وحدات فقط، فما كان يوجد جسم، فالعقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأعلى وكمالها وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فيما يعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأعلى المندرجة في جملة ذات الفلك الأعلى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوة فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيها، أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى العقل بالعقل الذي يحاذي صورة الفلك، وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا، وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق، فإنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فنسبت إلى المعاني التي فيها من الكثرة، وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً.

ومن المعلوم أن الأفلاك كثيرة [1] فوق العدد الذي في المعلول الأول، فليس

(١) فابن سينا قد جمع في آرائه في نظرية الفيض بين آراء أفلاطون إلى آراء أرسطو، ومزجهما بعضهما ببعض فقد أخذ من أرسطو قوله: إن فوق العالم إلهاً وأن هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة وأنها تتحرك تحت تأثير =

= العقول وأخذ عن أفلاطون أن الكثير يصدر عن الواحد وأن الإله يعقل ذاته ويعقل الأشياء على الوجه الكلي، وأن عقله لذاته يولد العقل الأول وأن العقل يتأمل الواحد ويعود إليه، ثم أن هذه الآراء قد مزجت عند ابن سينا بآراء المنجمين وتعاليمهم وقد كان الطبيعيون والمنجمون في ذلك العصر يجدون للأجرام السماوية أفعالاً وآثاراً في هذا العالم مختلفة تدل على اختلاف طبائعها، فيفيض من الجرم الأقصى على الأجسام استعداد المادة لقبول الصورة ويفيض منه على النفوس تهيؤها لقبول العقل بالفعل ويفيض من كوكب زحل قوة تفعل في الأجسام برداً وجموداً وتولد في النفوس استعداداً لقبول التخيل والذكر والتفكير والتوهم، أما المريخ فإنه يفيض منه في الأجسام قوة تفعل فيها حرارة غريزية وإذعاناً للتغيير والاستحالة ويفيض منه في النفوس تهيؤ للقوة الغضبية، وأما القمر فيفيض منه في الأجسام قوة تفيدها الرطوبة الطبيعية، وفي الأنفس استعداد للقوة الغاذية وربما آثرت في الأنفس الانسانية هيئة تكون بها سريعة التحول والتبدل عن خلق وقصد إلى آخر، فالمريخ فلك الغضب، والقمر فلك التبدل والتحول وهذا التأثير الذي للأجرام السماوية في أحوال الموجودات الأرضية هو نهاية ما توصلت إليه هذه النظرية الغريبة أقول هذه النظرية الغريبة، وأنا أنظر إلى ابن سينا بعقلية رجل من رجال القرن الرابع عشر الهجري، يعرف أن الأرض تدور حول الشمس وأن الكواكب مركبة من العناصر الكيماوية التي نجدها على الأرض وأنها خاضعة لقوانين طبيعية شبيهة بالقوانين التي تخضع لها كرتنا ولكن من رجع بأفكاره إلى ذلك العصر عذر الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة على هذه الأحلام التي تخيلوها، فقد كان علماء ذلك العصر يعتقدون أن الأرض هي في مركز العالم وأن الشمس والقمر والكواكب كلها تدور حول الأرض ولو أنا نظرنا إلى كتاب المجسطي لبطليموس وقارنا بينه وبين ما قاله الفارابي وابن سينا تجد إلهيات هذين الفيلسوفين مطابقة لحالة الفلك في ذلك العصر، إن المذاهب الفلسفية إنما تبنى على العلم وتتبدل بتبدله. فابن سينا قد بنى مذهبه على المسلمات العلمية الشائعة في زمانه وهي تقول: إن الأفلاك تسعة بعضها في جوف بعض كحلقة البصلة وأدناها إلينا فلك القمر وهو محيط بالهواء من جميع الجهات كإحاطة قشرة البيضة ببياضها، والأرض في جوف الهواء كالمحة في البيضة، أن أهل ذلك العصر كانوا يعتقدون أن الكواكب أجسام سماوية وأن لها نفوساً تحركها وأن لحركاتها تأثيراً في نفوسنا وأجسامنا فكان كل كوكب من الكواكب إلهاً شبيهاً بآلهة اليونان، فالمريخ إله الغضب والشمس إله الحرارة والقمر إله الرطوبة، أن هذا الاعتقاد لا يوجد عند اليونان فقط بل تجده أيضاً عند الكلدانيين ونجده أيضاً عند بعض العلماء الحرانيين المعاصرين لابن سينا الذين كانوا يعبدون الكواكب كأجدادهم، فلما انتقل العلم إلى العرب عادت إلى بعضهم تصورات بابل وأحلامها، ففكروا في أحياء السماء على هذه الصورة العجيبة حتى لقد استغرب الغزالي هذه النظرية، وقال في تهافت الفلاسفة (ما ذكرتموه تحكمات وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الانسان في نومه عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه).

وقال ابن رشد: (والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال في الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة) إن ابن رشد يشير هنا هنا أن يبين أن انتقاد الغزالي لا يهدم شيئاً من الفلسفة بل يهدم هذه الآراء العجيبة التي جاء بها أبو نصر وابن سينا وقد خفي على ابن رشد أن هذه الخرافات إنما هي دليل على أن للفارابي وابن سينا شيئاً من حرية الفكر وابتعاداً عن فلسفة أرسطو، فابن سينا قد ابتعد عن أرسطو ومزج آراءه بآراء أفلاطون ليجعل إلهياته مطابقة لأصول الدين، إلا أنه لم يستطع أن يثبت حدوث الامكان ولم يوفق أيضاً إلى جعل صفات الاله مطابقة تماماً للصفات الموحى =
بها.

يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول ولا أيضاً يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر لأن الجرم بما هو جرم مركب من مادة وصورة، فلو كان علة لجرم لكان بمشاركة المادة، والمادة لها طبيعة عدمية والعدم ليس مبدأ للوجود فلا يجوز أن يكون جرم مبدأ للوجود، فلا يجوز أن يكون جرم مبدأ لجرم ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها قوة نفسانية هي صورة الجرم وكماله، إذ كل نفس لكل فلك فهو كماله وصورته ليس جوهراً مفارقاً، وإلا كان عقلاً وأنفس الأفلاك إنما يصدر عنها أفعالها في أجسام أخرى بواسطة أجسامها في مشاركتها، وقد بينا أن الجسم من حيث هو جسم لا يكون مبدأ الجسم، ولا يكون متوسطاً بين نفس وَنفس، ولو أن نفساً مبدأ النفس بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم وليست النفس الفلكية كذلك فلا تفعل شيئاً ولا تفعل جسماً، فإن النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال، فتعين أن الأفلاك مبادىء غير جرمانية وغير صور للأجرام، والجميع يشترك في مبدأ واحد، وهو الذي نسميه المعلول الأول والعقل المجرد، ويختص كل فلك بمبدأ خاص فيه فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون الأفلاك بأجرامها ونفوسها وعقولها وينتهي بالفلك الأخير ويقف بحيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الأسباب، فكل عقل هو أعلى في المرتبة فإنه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه، فأما جرم الفلك فمن حيث أنه يعقل بذاته الممكن لذاته وإنما نفس الفلك فمن حيث أن يعقل ذاته الواجب بغيره ويستبقي الجرم بتوسط النفس الفلكية فإن كل صورة هي علة لكون مادتها بالفعل، والمادة بنفسها لا قوام لها كما أن الامكان نفسه لا وجود له.

= نعم إنه وصف ابن سينا الاله بأنه خير وكمال إلا أن هذا الخير لا يتجلى للكائنات إلا لكماله وهذا العقل لا يعقل الجزئيات إلا لعقله ذاته فهو إذن بعيد عن الحياة والحركة والفاعلية والرحمة والمحبة وغير أولئك من صفاته التي وردت في الأديان السماوية. نعم إن ابن سينا يقول: إن الاله عاشق ومعشوق ولكن هذا العشق عشق جاف، ليس له فيه شيء من الحرية لأنه ناشىء عن تعقله لذاته فلا غرو إذن إذا قام الغزالي على الفارابي وابن سينا ورد عليهما وقد يظهر أن في تصوف ابن سينا تصوف عقلي لا تصوف قلبي وقصارى القول إننا إذا نظرنا إلى هذه الآراء فإننا نراها كما قال الغزالي أحلام نائم أو خرافة من خرافات العجائز إلا أن عذره يرجع إلى أنه يتبع آراء اليونان من جهة ويرغب في المحافظة على ما جاء به الدين من جهة أخرى إلى أن ابن سينا يرى كأن السماء دولة قد فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة، ويرى كأن الحياة السياسية قد نظمت على صورة الأفلاك وحركاتها.

وإذا استوفت الكرات السموية عددها لزم بعدها وجود الاستقصات، ولما كانت الأجرام الاستقصية كائنة فاسدة وجب أن تكون مبادئها القريبة متغيرة فلا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها، ولما كانت لها مادة مشتركة وصور مختلفة فيها وجب أن يكون اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك واتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك، فالأفلاك لما اتفقت في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة كما تبين كان مقتضاها وجود المادة، ولما اختلفت في أنواع الحركات كان مقتضاها تهيؤ المادة للصور المختلفة، ثم العقول المفارقة بل آخرها الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السموية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال كما أن في ذلك العقل رسم الصور على جهته العقل أو المعقول ثم تفيض منه الصور فيها بالتخصيص بمشاركة الأجرام السموية فيكون إذا خصص هذا الشيء تأثير من التأثيرات السموية بلا واسطة جسم عنصري أو بواسطته فيجعله على استعداد خاص به بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وأنت تعلم أن الواحد لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بأمر دون أمر يكون له، وإلا أن يكون هناك مخصصات مختلفة، وهي معدات المادة، والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد أمر ما يصير مناسبته لذلك الأمر لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر، ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى منه من الأوائل الواهبة للصور، ولو كانت المادة على التهيؤ الأول لتشابهت نسبتها إلى الضدين فلا يجب أن يختص بصورة دون صورة.

قال: والأشبه أن يقال إن المادة التي تحدث بالشركة تفيض إليها من الأجرام السموية، إما عن أربعة أجرام أو عدة منحصرة في أربع أو عن جرم واحد وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب، منحصرة في أربع فتحدث منها العناصر الأربع وانقسمت بالخفة والثقل فما هو الخفيف المطلق فيميله إلى الفوق وما هو الثقيل المطلق فيميله إلى الاسفل وما هو الخفيف والثقيل بالإضافة فبينهما، وإما وجود المركبات من العناصر فبتوسط الحركات السموية وسنذكر أقسامها وتوابعها.

وأما وجود الأنفس الانسانية التي تحدث مع حدوث الأبدان ولا تفسد فإنها كثيرة مع وحدة النوع والمعلول الأول الواحد بالذات في معانٍ متكثرة بها تصدر عنه العقول

والنفوس كما ذكرنا، ولا يجوز أن تكون تلك المعاني متكثرة متفقة النوع والحقائق حتى يصدر عنها كثرة متفقة النوع، فإنه يلزم أن تكون فيه مادة تشترك فيها صورة تخالف وتتكثر بل فيه معاني مختلفة الحقائق يقتضي كل معنى شيئاً غير ما يقتضيه الآخر في النوع، فلم يلزم كل واحد منهما ما يلزم الآخر، فالنفوس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بتوسط علة أو علل أخرى وأسباب من الأمزجة والمواد وهي غاية ما ينتهي إليها الإبداع.

ونبتدىء القول في الحركات وأسبابها ولوازمها.

اعلم أن الحركة [1] لا تكون طبيعية للجسم والجسم على حالته الطبيعية، وكل حالة بالطبع فلحالة مفارقة للطبع غير طبيعية إذ لو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعية الشيء لما كان شيء من سبب الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعية بل الحركة إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية إما في الكيف، وإما في الكم، وإما في المكان [2]، وإما في الوضع، وإما مقولة أخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية، وتقدير البعد عن الغاية، فإذا كان الأمر كذلك لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة إلا كانت عن حال غير طبيعية إلى حالة طبيعية فإذا وصلت إليها سكنت ولم تجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية، لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار، بل على سبيل تسخير، وإن كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة إما عن أين غير طبيعي، أو وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه، وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعياً إليه والحركة المستديرة ليست تهرب عن شيء إلا وتقصده، فليست إذا طبيعية، إلا أنها قد تكون بالطبع وإن لم

---

(١) أخذ ابن سينا في بيانه أن الفاعل القريب للحركة الأولى نفس، وأنه يجب أن نعلم العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل وأن السماء حيوان مطيع لله عز وجل.

(٢) فالحركات إنما يقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية، إما في الكيف كما إذا استحر الماء بالقسر وإما بالكم كما يذبل البدن الصحيح فيها ذبولاً مرضياً، وإما في المكان كما إذا انتقلت المدرة إلى جيز الهواء، وكذلك إذا كانت الحركة في مقولة أخرى والعلة في تحدد حركة مستديرة عن طبيعة وإلا كانت عن حالة طبيعية إلى حالة طبيعية، فإذا وصلت إليها سكنت ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة غير الطبيعية ليست تفعل باختيار بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات، فإن كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة، أما عن أين غير طبيعي أو وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه، وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعياً إليه، والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد في تركها ذلك كل النقط، وليست تهرب عن شيء إلا وتقصده فليست إذن الحركة المستديرة طبيعية.

تكن قوة طبيعية كان سبباً بالطبع، وإنما تحرك بتوسط الميل الذي فيه ونقول إن الحركة معنى متجدد السبب وكل شطر منه مخصص بسبب فإنه لا ثبات له، ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده، ولو كان فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال والثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت فان الإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة فإنها مجردة عن جميع أصناف التغير، والقوة العقلية حاصرة المعقول دائماً، ولا يفرض فيها الانتقال من معقول إلى معقول الا مشاركاً للتخيل والحس، فلا بدّ للحركة من مبدأ قريب، والحركة المستديرة مبدؤها القريب نفس في الفلك بتجدد تصوراتها وإراداتها، وهي كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلاً محضاً لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالط ما بالقوة، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا إلا أن لها تعقل بوجه ما تعقلاً مشوباً بالمادة، وبالجملة تكوّن أوهامها أو ما يشابه الأوهام صادقة وتخيلاتها أما يشبه التخيلات حقيقة كالعقل العلمي فينا، والمحرك الأول لها قوة غير مادية أصلاً، وإنما تحركت عن قوة [1] غير متناهية.

---

(١) أخذ ابن سينا في بيان أن المحرك الأول كيف يحرك، وأنه محرك على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره الأولى لاكتشاف تشبه بالعقل، والذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف فهو الغاية والغرض الذي إليه ينحو المحرك وهو المعشوق، والمعشوق هو الخير عند العاشق. بل نقول: إن كل محرك حركة غير قسرية فهو إلى أمر ما، وتشوق أمر ما حتى الطبيعة فإن شوق الطبيعة أمر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم إما في صورته وإما في أينه ووضعه، وشوق الارادة أمر إرادي، أما إرادة المطلوب حسي كاللذة أو وهمي خيالي كالغلبة أو ظني وهو الخير المظنون، وطالب اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب، وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل ويسمى هذا الطلب اختياراً والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل، فإنه لا يستحيل إلى حال غير ملائمة فيلتذ أو ينتقم من مخيل له فيغضب، على أن كل حركة إلى لذيذ أو غلبة فهي متناهية وأيضاً فإن أكثر المظنون لا يبقى مظنوناً سرمدياً فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختياراً وإرادة الخير حقيقي ولا يخلو ذلك الخير إما أن يكون مما ينال بالحركة فيوصل إليه أويكون خيراً ليس جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين، ولا يجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فيناله بالحركة وإلّا لانقطعت الحركة، ولا يجوز أن يكون متحركاً ليفعل فعلاً يكتسب بذلك الفعل كمالاً كما من شأننا أن نجود لنمدح ونحسن الأفعال لتحدث لنا ملكة فاضلة أو نصير خيرين، وذلك لأن المفعول يكتسب كماله من فاعله فمحال أن يعود فيكمل جوهر فاعله فإن كمال المفعول المعلول أخس من كمال العلة الفاعلة والأخس لا يكسب الأشرف والأكمل كمالاً بل عسى أن يهيء الأخس للأفضل آلته ومادته حتى يوجد هو في بعض الأشياء عن سبب آخر، وأما نحن فإن المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيء لها المادة وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لا نفس =

= الناس وهو العقل الفعال أو جوهر آخر يشبهه، وعلى هذا فإن الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية، ولكن على أنها مهيئة للمادة لا موجدة وكلامنا في الموجد.

ثم بالجملة إذا كان الفعل تهيأ ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند حصوله فبقي أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته ليس من شأنه أن ينال وكل خير هذا شأنه قائماً يطلب العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو تعقل ذاته في كمالها الأبدي ليصير مثله في أن يحصل له الكمال الممكن في ذاته كما حصل لمعشوقه.

وحب البقاء الأبدي على أكمل ما يكون لجوهر الشيء في أحواله ولوازمه كمالاً لذلك، فما كان يمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أول الأمر ثم تشبهه به، بالحركة، وتحقيق هذا هو أن الجوهر السماوي قد بان أن محركه محرك عن قوة غير متناهية والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية لكنها بما تعقل الأول فيسيح عليها من قوته وإنما تصير كأن لها قوة غير متناهية، بل المعقول الذي يسيح عليها نوره وقوته وهي أعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الأقصى إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوة وكذلك في كمه وكيفه إلا في وضعه وأينه أولاً، وفيما يتبع وجودهما من الأمور ثانياً، فإنه ليس أن يكون على وضع وأين أولى بجوهره من أن يكون على وضع وأين آخر له في حيزه فإنه ليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً لجزء من جزء آخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو جزء آخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه أو أينه والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائماً ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوي بالعدد فحفظ بالنوع والتعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى في البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي إلى أن تكون بالفعل أيناً لم يتعجب أن يكون جسم يشتاق شوقاً إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التي يمكن أن تكون له وإلى أن يكون على أكمل ما له من كونه متحركاً وخصوصاً ويتبع ذلك من الأحوال والمقادير الفائضة ما يتشبه فيه بالأول من حيث هو مفيض للخيرات لا أن المقصود تلك الأشياء فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء بل أن يكون المقصود تلك الأشياء فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء بل أن يكون المقصود هو التشبه بالأول بقدر الامكان في أن يكون على أكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالأول لا من حيث يصدر عنه أمور بعده فتكون الحركة لأجل ذلك التشبه بالمقصود الأول مثلاً. وأقول: إن نفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل يصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وإن كان غير مقصود في ذاته بالقصد الأول لأن ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الأكمل ولا يمكن بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة لأن الشخص الواحد إذا دام لم يحصل لأمثاله وجود وبقيت دائماً بالقوة فالحركة تتبع أيضاً ذلك التصور، على هذا النحو لا على أن يكون مقصوده أولية وإن كان ذلك التصور الواجد تتبعه تصورات جزئية على سبيل الانبعاث وعلى سبيل المقصود الأول، ويتبع تلك التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها في الأوضاع والجزء الواحد بكماله لا يمكن في هذا الباب فيكون الشوق الأول على ما ذكرنا ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات. وهذه الأشياء قد توجد لها نظائر بعيدة في أبداننا ليست تناسبها وإن كانت قد تحكيها وتخيلها مثل أن الشوق إذا اشتد إلى خليل أو إلى شيء آخر تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست الحركات التي إلى نحو المشتاق إليه نفسه؛ بل حركات نحو شيء في طريقه وفي سبيله، وأقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كائنة بالإرادة والشوق على هذا النحو هذه الحركة مبدؤها شوق واختيار ويمكن أن يكون على النحو الذي ذكرناه ليس أن تكون الحركة هي المقصودة بالقصد الأول =

والقوة التي للنفس (الجسمانية) متناهية لكنها بما تعقل الأول فيسيح عليه من قوته ونوره دائماً صارت قوتها غير متناهية، وكانت الحركات المستديرة أيضاً غير متناهية والأجرام السماوية لما لم يبق في جواهرها أمر ما بالقوة أعني في كمها وكيفها تركب صورتها في مادتها على وجه ولا يقبل التحليل، ولكن عرض لها في وضعها واينها ما بالقوة إذ ليس شيء من أجزاء مدار الفلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً له أو الجزء من جزء آخر، فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة، والتشبه بالحيز الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوي بالعدد، فحفظ بالنوع والتعاقب فصارت الحركة حافظة يمكن من هذا الكمال، ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالحيز الأقصى في البقاء على الكمال، ومبدأ الشوق هو ما يعقل منه، فنفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل تصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وإن كان غير مقصود في ذاته بالقصد الأول لأن ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل (الأكمل) ولا يمكن لما بالشخص فيكون بالتعاقب ثم يتبع ذلك التصور تصورات جزئية على سبيل الانبعاث لا المقصود الأول، وتتبع تلك التصورات الحركات المنتقل بها في الأوضاع وهي كأنها عبادة ما ملكية أو فلكية، وليس من شرط الحركة الإرادية أن تكون مقصودتها في نفسها بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسيح منها تأثير تتحرك له الأعضاء فتارة تتحرك على النحو الذي به يوصل إلى الغرض. وتارة على نحو آخر متشابه، وإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول وبما يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني شغل ذلك عن كل شيء. ولكن ينبعث منه ما هو دون منه في المرتبة، وهو الشوق إلى الأشبه به بقدر الإمكان فقد عرفت أن الفلك متحرك بطبعه،

= وهذه الحركة كأنها عبادة ما ملكية أو فلكية وليس من شرط الحركة الإرادية أن يكون مقصودها في نفسها بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسيح منها تأثير تتحرك له الأعضاء فتارة تتحرك على النحو الذي تتوصل به إلى الغرض وتارة على نحو آخر متشابه أو مقارب له إذا كان عن تخيل سواء كان الغرض أمراً ينال أو أمراً يقتدى به ويحتذى حذوه ويتشبه بوجوده، فإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول وبما يعقل منه أو يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني شغل ذلك عن كل شيء وكل جهة لكنه ينبعث من ذلك ما هو أدون منه مرتبة وهو الشوق إلى التشبه به بمقدار الامكان، فيلزم طلب الحركة لا من حيث هي حركة ولكن من حيث قلنا ويكون هذا الشوق فعلى هذا النحو يحرك المبدأ الأول جرم السماء، وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضاً أن المعلم الأول إذا قال: إن الفلك متحرك بطبعه فماذا يعني؟ أو قال: إنه متحرك بالنفس فماذا يعني؟ أو قال: إنه متحرك بقوة متناهية يحرك كما يحرك المعشوق فماذا يعني؟ فإنه ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف.

ومتحرك بالنفس، ومتحرك بقوة عقلية غير متناهية، وتميز عندك كل حركة عن صاحبتها وعرفت أن المحرك الأول[1] الذي لجملة السماء واحد، ولكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه، ومتشوق معشوق يخصه، فأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى وهي على قول من تقدم بطليموس كرة الثوابت، وعلى قول بطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة، وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الأولى، ولكل واحد مبدأ خاص وللكل مبدأ فلذلك تشترك الأفلاك في دوام الحركة وفي الاستدارة.

ولا يجوز أن يكون شيء عنها لأجل الكائنات السالفة[2]، لا قصد حركة، ولا

---

(١) أخذ في بيان أن لكل فلك جزئي محركاً أولاً مفارقاً نفسه يحرك على أنه معشوق فإن المحرك الأول للكل مبدأ لجميع ذلك، وأنت تعلم أن جوهر هذا المحرك واحد ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ومتشوق ومعشوق يخصه على ما يراه المعلم الأول، ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي تَخص واحداً واحداً منها فيجعلون أول المفارقات الخاصية محرك الكرة الأولى وهي عند من تقدم بطليموس كرة الثوابت، وعند من يعلم بالعلوم التي ظهرت لبطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة وبعد ذلك فمحرك الكرة التي تلي الأولى بحسب اختلاف الرأيين وكذلك ما بعدها وهلم جرا، فهؤلاء يرون أن محرك الكل شيء ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادىء المفارقة وبعض من هو أشد قولاً من أصحابه يصرح ويقول في رسالته التي في مبادىء الكل: إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدد كثيراً وإن كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصانه واذي تحسن عبارته عن كتب المعلم الأول على سبيل تلخيص وإن لم يكن يغوص في المعاني يصرح ويقول ما هذا معناه إلا أن الأشبه والأحق وجود مبدأ حركة خاصية لكل فلك على أنه فيه ووجود مبدأ حركة خاصية له على أنه معشوق مفارق وهذان أقرب قدماء تلامذة المعلم الأول من سواء السبيل. ثم القياس يوجب هذا فإنه قد صح لنا أيضاً بصناعة المجسطي أن حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطء فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذي للآخر ومتشوق غير الذي للآخر وإلا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء وقد بينا أن هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة، وإن كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق إلى المبدأ فتشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها.

(٢) أخذ في بيان إبطال رأي من ظن أن اختلاف حركات السماء لأجل ما تحت السماء، فإن قوماً لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين إذ يقول: إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر، وكانوا سمعوه أيضاً وعلموا بالقياس أن الحركات السماوية لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها، أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا: إن نفس الحركة ليس لأجل ما تحت القمر، ولكنه للتشبه بالخير المحض والتشوق إليه، فأما اختلاف الحركات فليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع، كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضي في حاجة سمت موضع واعترض له إليه طريقان.

أحدهما؛ يختص بإيصاله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى =

قصد جهة حرة ولا تقدير سرعة وبطء ولا قصد فعل البتة لأجلها، وذلك أن كل قصد فيجوز أن يكون أنقص وجوداً من المقصود، لأن كل ما لأجله شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر، ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس. فلا يجوز أن يكون البتة إلى معلول قصد صادق، وإلا كان القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو أكمل، وإنما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيأ له ومفيد وجوده شيء آخر، وكل قصد ليس عبثاً فانه يفيد كمالاً ما لقاصد لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال، ومحال أن يكون المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالاً لم يكن، فالعالي إذاً لا يريد أمراً لأجل السافل وإنما هو يريد لما هو أعلى منه وهو التشبه بالأول بقدر الإمكان.

ولا يجوز أن يكون الغرض تشبهاً بجسم من الأجسام السماوية [1] وإن كان تشبه

= مستحق وجب في حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته، قالوا: وكذلك حركة كل فلك إنما هي لتبقى على كماله الأخير دائماً، لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره، فأول ما نقول لهؤلاء إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصد ما لأجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن أن يحدث ذلك، ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركات كانت لا تغيرها في الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدها أسهل عليها من الآخر أو أعسر، فاختارت الأنفع، فإن كانت العلة المانعة عن القول بأن حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وإن لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة، وكذلك الحال في قصد السرعة هذه الحالة فليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الأفلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل حتى ينسب إليه، بل ذلك مختلف، فلا يجوز أن يكون عنها شيء لأجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطء ولا قصد فعل البتة لأجلها.

(١) أخذ في بيان أن المعشوقات التي ذكرها آنفاً ليست أجساماً ولا أنفس أجسام فقد يمكن أن يتوهم المتشوقات المختلفة أجساماً لا عقولاً مفارقة، حتى يكون مثلا الجسم الذي هو أخس متشبها بالجسم الذي هو أقدم وأشرف كما ظنه أبو الحسن العامري المقدم من أحداث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة. إذ لم يفهم غرض الأقدمين فنقول: إن هذا المحال وذلك أن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يؤمها فإن أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فإنما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل مخالفة توجب أن يكون هذا إلى جهة وذاك إلى أخرى، ولا يمكن أن يقال إن السبب في ذلك الخلاف طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة الجسم تقتضي أن يتحرك من (أ) إلى (ب) ولا تقتضي أن يتحرك من (ب) إلى (أ)، فإن هذا محال، فإن الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا، والطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي من غير وضع مخصوص، ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكانت تنتقل عنه قسراً، فيدخل في حركة الفلك معنى قسري، ثم وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب إذن أن يكون إذا أزيل جزء من جهة جاز وإن أزيل من جهة لم تجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناك طبيعة تفعل حركة إلى جهة فتميل إلى تلك الجهة ولا تميل إلى جهة أخرى إن منعت عن جهتها، وقد قلنا =

= إن مبدأ هذه الحركة ليست طبيعية ولا أيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه ولا جهات مختلفة فليس إذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع تحريك النفس له إلى أي جهة كانت، وأيضاً ألا يجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن تريد تلك الجهة لا محالة إلا أن يكون الغرض في الحركة مختصاً بتلك الجهة لأن الإرادة تبع للغرض وليس الغرض تبعاً للإرادة، فإذا كان هكذا كان السبب مخالفاً الغرض، فإذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة، ولا من جهة النفس إلا اختلاف الغرض والقسر أبعد الجميع عن الإمكان فإذن لو كان الغرض تشبهاً بعد الأول بجسم من السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفاً له أو أسرع منه في كثير من المواضع، وكذلك إن كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك، وقد كان بان أنه ليس الغرض في تلك الحركات شيئاً يتوصل إليه البتة بالحركة بل شيئاً مبايناً وبان الآن أنه ليس جسماً فبقي أن الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها ومحال أن يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا أجسام ولا أنفس غير هذه فبقي أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه وتختلف الحركات وأحوالها وجهاتها التي لأجل ذلك، وإن كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته وتكون العلة الأولى متشوق الجميع بالاشتراك، فهذا معنى قول القدماء إن للكل محركاً واحداً معشوقاً ولكل كرة محرك يخصها ومعشوق يخصها، فيكون إذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل أي تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات ويكون ما يعقله من الأولى وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ يشوقه إلى التحريك، ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا وأنه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به.

وبالجملة فلا بدّ في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدأ عقلي يعقل الخير الأول وتكون ذاته مفارقة، فقد علمت أن كل ما يعقل فهو مفارق الذات، ومن مبدأ للحركة جسماني أي مواصل للجسم فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول عدد الحركات، فإن كانت أفلاك المتحيرة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الأول، أولها، العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجسم الأقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا وهو عقل العالم الأرضي ونسميه نحن الفعال وإن لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها، ولكل كوكب كانت هذه المفارقات أكثر عدداً وكانت على مذهب المعلم الأول قريباً من خمسين فما فوقها وآخرها العقل الفعال، فابن سينا يضع على القمة الواجب وعنه يصدر العقل الأول الذي يشبه أن يكون المحرك الأول للجرم الأقصى والفلك المحيط على سبيل التشويق ثم بوساطة العقل الفعال ومعاونة من الحركات السماوية، وهكذا نجد أن ابن سينا لم يقل بالقدم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو، وإنما جعل الثاني معلولاً للأول وفائضاً عنه وإن كانت بقية نظرته للعالم تكاد تكون أرسطية محضة، ويرى ابن سينا أن يشبه أن يكون العقل الأول هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبل التشويق، ثم يأخذ بعد ذلك في بيان تسلسل الفيض بعقل ثان واجب بالأول ممكن بذاته، يصدر من تعقله ثالث ولا يزال هذا التعقل ينتج نفوساً وأفلاكاً وعقولاً حتى ينتهي إلى العقل العاشر، وهو العقل المدبر لعالم الكون والفساد أو العقل الفعال، ولا يتسلسل فيض العقول بعده والعقول العشرة هي الملائكة المقربون وآخرها وهو العقل الفعال هو جبريل الذي تفيض بوساطته المعقولات على نفوس البشر، ونفوس الأفلاك هي أيضاً ملائكة سماوية تقصد بحركاتها الإرادية أن تعبد الله، وإن كانت هذه العبادة تختلف عن عبادتنا ويفسر اللوح

السافل بالعالي، إذ لو كان كذلك لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً له أو أسرع في كثير من المواضع، ولا يجوز أن يكون الغرض شيئاً توصل إليه بالحركة بل شيئاً مبايناً غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها، وبقي أن يكون لكل واحد من الأفلاك شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه، وتختلف الحركات وأفعالها وأحوالها اختلافها الذي لها لأحل ذلك وإن كنا لا نعرف كيفيتها وكميتها وتكون العلة الأولى تكلل الجميع بالاشتراك، وهذا معنى قول القدماء إن للكل محركاً واحداً معشوقاًولكل كرة محركاً يخصها ومعشوقاً يخصها فيكون إذاً لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل أي تصور الجزئيات وإرادة لها ثم يلزمها حركات ما دونها لزوماً بالقصد الأول حتى ينتهي إلى حركة الفلك الذي يلينا ومدبرها العقل الفعال ويلزم الحركات السماوية حركات العناصر على مثال يناسب حركات الأفلاك وتعد تلك الحركات موادها لقبول الفيض من العقل الفعال فيعطيها صورها على قدر استعداداتها كما قررنا تبين لك أسباب الحركات ولوازمها وستعلم بواقيها في الطبيعيات.

المسألة التاسعة: في العناية الأزلية وبيان دخول الشر في القضاء[1]. قال:

= المحفوظ بأنه عبارة عن هذه النفوس، وإنما سميت لوحاً لأنها مستفيدة من العقول المجردة المعقولات استفادة اللوح للنفس والكتابة كما يفسر القلم بأنه هو العقول المجردة لأنها تفيد المعقولات للنفوس كإفادة القلم النفس والكتابة للوح ويفسر العرش بأنه الفلك التاسع، وأنه يقول: ومن السهل عليك أن تفهم كيف أن العرش بنص القرآن يحمله ثمانية، فهذه الثمانية الأفلاك التي تحت هذا الفلك المحيط.

(١) يرى ابن سينا، أن القضاء هو علم الله المتعلق بالكل على حساب النظام الأكمل الذي يكون في الوجود وقدره هو عبارة عن إفاضة الكائنات على حسب ما في عمله، فالكل صادر عن الله ومعلول له، وكل ذلك بقضاء وقدر لا محيص عنه ولا مخلص منه، ولكن ثمت مشكلة وهي كيف يمكن أن يكون هذا العالم فائضاً عن الله وهو مفعم بالشر والله خير محض، وللاجابة على هذا، يقول ابن سينا: لنبحث أولاً معنى الشر ليسهل علينا بعد ذلك أن نجيب على ما يعترض به، الواقع أننا إذا نظرنا إلى كلمة شر نجد أن الناس يطلقونها على أشياء متعددة، منها أمور عدمية كالموت والجهل، لأن أضدادها وهي الحياة والعلم مؤثرة محبوبة، ومنها أمور وجودية وهذه أصناف كثيرة؛ فمنها ما يحبس الأشيء عن كمالها وذلك كالبرد الذي يحول بين الثمار وبين النضج، ومنها الأفعال المذمومة كالظلم والزنا مثلاً. ومنها الأخلاق الرذيلة وهي الهيئات الراسخة في النفس التي تحول بين الناس وبين الكمال ومنها الآلام التي تحرم الانسان الراحة وتجعله شقياً في الحياة، وهذه أغلب ما يطلق عليه أنها شر، فهل هي من حيث أنها شر لها وجود ذاتي، فالأمور العدمية كالموت مثلاً من الظاهر أنها لا وجود لها بل هي عدم وجود، وأما ما حال عن الكمال كالبرد فهي من حيث هي ليست بشر، بل هو بمقتضى علة من كمالات الوجود وإنما صار شراً نسبة إلى الثمار لحيلولته دون كمالها، فالشر عارض له والشر في الحقيقة هو فقدان الثمار ما يجب أن يكون لها من الكمال، فالشر هنا أمر عدمي، وكذلك الأفعال المذمومة كالظلم والزنا فإنهما من حيث هما معلولان للقوتين الغضبية

= والشهوية ليسا بشر على الاطلاق فإن الظلم من حيث ذاته ومن حيث هو مقتضى للقوة الغضبية كمال لهذه القوة، وكذلك الزنا بالنسبة للقوة الشهوية وإنما عرض لها الشر بالقياس إلى غيرهما فالظلم شر بالقياس إلى المظلوم، والزنا شر بالقياس إلى ما يجب أن يكون عليه السياسة المدنية في الأمة، فالشر فيهما عائد إلى فقدان المظلوم والسياسة المدنية ما يجب أن يكون لهما من الكمال فهي أمور عدمية، وكذلك الأخلاق الرديئة والآلام ليست شراً من حيث هي إدراكات، ومن حيث هي أمور وجودية في نفسها، ومن حيث صدورها عن علتها، وإنما هي شر بالقياس إلى النفس التي فقدت كمالها، وما يجب أن تتحلى به من الملكات الفاضلة، وإلى المريض المتألم الذي فقد راحته بسببها، فالشر في هذه ليس إلا عدم كمال النفس وعدم راحة المريض وهي أمور عدمية، فالشر من حيث ذاته أمور لا وجود له. وإنما هو أمر يعرض للأشياء التي يكون وجودها عن علتها خيراً في الوجود، أو الشر في ذاته ليس إلا عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث أن ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده، فالشرور أمور إضافية مقيسة إلى أفراد شخصية معينة.

وأما في نفسها وبالنسبة إلى ما يجب أن يكون عليه الكل من النظام فلا شر أصلاً، فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض، فالأصل في الوجود أن يكون خيراً وإنما يعرض له الشر لأشياء خارجة عن ذاته، ونحن لو نظرنا إلى هذه الأشياء التي يعرض لها الشر وهي الكائنة في عالم الكون والفساد لوجدنا خيرها يغلب على شرها، فالعالم جزء منه خير محض، وهو عالم العقول وما يحيط بها، وجزء منه يغلب خيره على شره، وهو عالم ما تحت فلك القمر، ومحال وجود عالم يغلب شره على خيره أو يتساويان. وما لحقه الشر بالعرض لا يبرأ من الشر، لأنه في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة، فإذا برىء من هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء، وقد يعترضه من يقول: ولماذا لم يتنزه الله عن خلقه؟ فنقول: إن ترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود، فترك الخير الكثير من أجل الشر القليل الذي لا حقيقة له في ذاته وإنما هو عارض وإضافي يكون بخلاً ولا يليق بجوده.

فإن قال قائل: ليس الشر نادراً أو أقلياً بل هو أكثري فأكثر الناس يغلب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب، وكل ذلك شر فكيف تقول إنه نادر وإذا كان الانسان وهو أشرف أنواع الكائنات في عالم الكون والفساد يغلب عليه الشر، فكيف يكون غيره وجوابه: إنا نسلم أن الشر في عالمنا الأرضي كثير، ولكنه ليس بأكثري، وذلك كالأمراض، فإنها كثيرة وليست بأكثر من الصحة فنسبة الشر الكثير إلى الخير الأكثر يحقق أن الله إن لم يفعل ذلك يكون ناقص الجود والاعتراض بالانسان ليس بصحيح، فإنكم تريدون أن تقولوا: إن أغلب الناس يرين عليها الجهل ويملك زمامها الشهوة والغضب، وهذا يؤدي إلى الشقاء الدنيوي. بله، الأخروي، والواقع أن الذي يحول بين الانسان وبين السعادة هو الجهل المركب الراسخ في النفس، والإمعان في الشهوة والميل مع الغضب، وهذا هو الذي يعذب في الدنيا يهلك الهلاك السرمدي في الآخرة. وهذه الصفات لا توجد إلا في الأقل من الناس كما أن كمال القوى لا توجد إلا في الأقل أيضاً، والغالب على الناس هو الخلق الخالي من الفضيلة والرذيلة، وهم متسمون بالجهل البسيط لا المركب، وهؤلاء لا ينالهم الشقاء الزائد على السعادة في الدنيا ولا تكون خطاياهم باتكة لعصمية النجاة في الآخرة، فلا تصغي إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد، واستوسع رحمة الله فالخير في الانسان كما هو في سائر الأشياء غالب، وهو وإن كان كثيراً فليس بأكثري. فابن سينا داعية إلى التبشير بالخير الكائن في الوجود، وإلى التسامح من أصحاب الخطايا والذنوب.

العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاتـه للخير والكمال بحسب الامكان، وراضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان ، فهذا هو معنى العناية والخير يدخل في القضاء الإلهي دخولاً بالذات لا بالعرض، والشر بالعكس منه، وهو على وجوه. فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلق، ويقال شر لمثل الآلام والغم، ويقال شر لمثل الشرك والظلم والزنا، وبالجملة الشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، والشر بالعرض هو العدم أو الحابس للكمال عن مستحقة، والشر بالذات ليس بأمر حاصل إلا أن يخبر عن لفظه. ولو كان له حصول ما لكان الشر العام، وهذا الشر يقابله الوجود على كماله الأقصى أن يكون بالفعل وليس فيه ما بالقوة أصلاً فلا يلحقه شر، وأما الشر بالعرض فله وجود ما وإنما يلحق ما في طباعه أمر بالقوة. وذلك لأجل المادة فيلحقها لأمر يعرض لها في نفسها (أو لأمر طارىء بعده) وأول وجودها هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخاص للكمال الذي توجهت إليه فتجعله أردى مزاجاً وأعصى جوهراً لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة وانتقصت البنية لا لأن الفاعل قد حرم بل لأن المنفعل لا يقبل، وأما الأمر الطارىء من خارج، فأحد شيئين إما مانع للمكمل، وإما مضاد ما حق للكمال، مثال الأول وقوع سحب كثيرة فتراكمها وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال، ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله وفي وقته، حتى يفسد الاستعداد الخاص، ويقال شر للأفعال المذمومة ويقال شر لمبادئها من الأخلاق مثال الأول الظلم والزنا، ومثال الثاني الحقد والحسد، ويقال شر للآلام والغموم، ويقال شرلنقصان كل شيء عن كماله، والضابط لكله إما عدم وجود وإما عدم كمال.

فنقول: الأمور إذا توهمت موجودة، فإما أن تمنع أن تكون إلا خيراً على الإطلاق أو شراً على الإطلاق أو خيراً من وجه وشراً من وجه، وهذا القسم إما أن يتساوى فيه الخير والشر أو الغالب فيه أحدهما، فأما الخير المطلق الذي لا شر فيه فقد وجد في الطباع والخلقة، وأما الشر المطلق الذي لا خير فيه أو الغالب فيه أو المساوي، فلا وجود لـه أصلاً. فبقي مـا الغالب في وجـوده الخير وليس يخلو عن شـر، فـالأحـرى بـه أن

يوجد فإن لا كونه أعظم شراً من كونه، فواجب أن يفيض وجـوده من حيث يفيض عنه الوجود، لئلا يفوت الخير الكلي لوجود الشر الجزئي، وأيضاً فلو امتنع وجود ذلك القدر من الشر امتنع وجود أسبابه التي تؤدي إلى الشر بالعرض فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلي بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وصيرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الامكان في الوجود من أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها، فكان الوجود المبرأ من الشر من كل وجه قد حصل، وبقي نمط من الوجود إنما يكون على سبيل أن لا يوجد إلا ويتبعه ضرر وشر، مثل النار فإن الكون إنما يتم بأن يكون فيه نار ولن يتصور حصولها إلا على وجه يحرق ويسخن ولم يكن بدّ من المصادمات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق والأمر الدائم والأكثري حصول الخير من النار، فأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود النار، وأما الأكثري فلأن أكثر أشخاص الأنواع في كنف السلامة من الاحراق، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية فأريدت الخيرات الكائنة عن مثل هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بـالعرض فـأخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر، فالحاصل أن الكل إنما رتبت فيه القوة الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية بحيث يؤدي إلى النظام الكلي مع استحالته أن تكون هي على ما هي ولا تؤدي إلى شرور، فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس صورة اعتقاد رديء أو كفر أو شر آخر ويحدث في بدن صورة قبيحة مشوهة، (بحيث) لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة، وقيل خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، وكل ميسر لما خلق له.

المسألة العاشرة: في الميعاد وإثبات سعادات دائمة للنفوس وإشارة إلى النبوة وكيفية الوحي والإلهام، ولنقدم على الخوض فيها أصولاً ثلاثة.

الأصل الأول: إن لكل قوة نفسانية لذة وخيـراً يخصها وأذى وشـراً يخصها[1]

---

(١) مثاله؛ أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية، وأذى كل واحد منها ما يضاده وتشترك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموفقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها والموافق بكل واحد منها بالذات،

وحيثما كان المدرك أشد إدراكاً، وأفضل ذاتاً، والمدرك أكمل موجوداً، وأشرف ذاتاً وأدوم ثباتاً، فاللذة أبلغ وأوفر.

الأصل الثاني: أنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أن المدرك لذيذ، ولكن لا يتصور كيفيته ولا يشعر به، فلم يشتق إليه ولم يفزع نحوه، فيكون حال المدرك حال الأصم والأعمى المتيقنين برطوبة اللحم، وملاحة الوجه من غير شعور، وتصور وإدراك.

الأصل الثالث: إن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر بالقوة الداركة وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده، وتكون القوة ممنوعة بضد ما هو كمالها، فلا يحس به

= والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل، وأيضاً فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة، فالذي كماله أتم وأفضل، والذي كماله أكثر والذي كماله أدوم والذي كماله أوصل إليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هو في نفسه أشد إدراكاً فاللذة أبلغ له وأوفى لا محالة، وهذا أصل. وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما، بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ، ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه، مثل العنين فإنه متحقق أن للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة أخرى كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل به إدراك وإن كان مؤذياً.

وفي الجملة فإنه لا يتخيله وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة والأصم عند الالحان المنتظمة، ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وأن المبادىء الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وأن رب العالمين عز وجل ليس له في سلطانه وخاصية البهاء الذي له وقوته الغير متناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب، نحيله عن أن يسمى لذة، ثم للحمار وللبهائم حالة طيبة ولذيذة، كلا بل أي نسبة تكون لما للمبادىء العالية إلى هذه الخسيسة، ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط في عمره، ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن بطيبها، وهذا أصل. وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع أوشاغل للنفس فتكرهه، وتؤثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو وشهوتهم الطعوم الرديئة الكريهة بالذات وربما لم تكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة أو اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذهما وهذا أصل. وأيضاً فإنه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى إذا زال العائق تأدب به ورجعت إلى غريزتها مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فيه إلى أن يصلح مزاجه وتشفى أعضاؤه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له، وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارهاً له وهو أوفق شيء له ويبقى عليه مدة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه فيشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصير عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحس موءوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالألم العظيم.

كالمريض والمحرور، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه فصدقت شهوته واشتهت طبيعته وحصل له كمال اللذة فنقول بعد تمهيد الأصول:

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض من واهب الصور على الكل مبتدأ من المبدأ سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير والبهاء والحق ومتحداً به[1]، ومنتقشاً بمثاله وهيئته منخرطاً وصائراً من جوهره، فهذا الكمال لا يقال بسائر الكمالات وجوداً ودواماً ولذة وسعادة، بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية وأعلى من الكمالات الجسمانية، بل لا مناسبة بينها في الشرف والكمال وهذه السعادة لا تتم له إلا باصلاح الجزء العملي من النفس وتهذيب الأخلاق.

والخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية وذلك باستعمال المتوسط بين الخلقين المتضادين، لا بأن يفعل أفعال المتوسط بل بأن ملكة

---

(١) هذا موضع آخر أقر فيه ابن سينا بمعنى الاتحاد، والله تعالى لا يتحد بغيره لما علمت من امتناع اتحاد الاثنين مطلقاً، وأنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره، لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، وأنه ينفي الوجوب وأيضاً لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه، وإلاّ احتاج إليه لذاته، ولزم قدم المحل، وأيضاً فإن المحل إن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه إلى أجزائه وإلاّ كان أحقر الأشياء وأيضاً فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول والأجسام متساوية في القبول، وإنما التخصيص للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة؛ وأنه ضروري البطلان والخصم معترف به، وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزاً وفي جهة وقد أبطلناه، وقد عرفت ضعفه كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى، وكما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات، وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقاً بل الأجسام والمخالف في هذين الأصلين الأولى النصارى. وضبط مذهبهم أنهم إما باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه. أو حلول صفته فيه، كل ذلك إما ببدنه أو بنفسه، وإما ألاّ يقولوا بشيء من ذلك، وحينئذ فإما أن يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق أولاً، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابناً تشريفاً كما سمى إبراهيم خليلاً، فهذه احتمالات كلها باطلة إلا الأخير الثانية النصيرية والاسحاقية من الشيعة قالوا: ظهور الروحاني بالجثماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين وفي طرف الخير كالملائكة، فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة-ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم الثالثة: بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد. (المواقف ص ٢٧٤).

التوسط، فيحصل في القوة الحيوانية هيئة الإذعان، وفي القوة الناطقة هيئة الاستعلاء، ومعلوم أن ملكتي الإفراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية، فإذا قويت حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية قد رسخت فيها من شأنها أن تجعلها قوى العلاقة مع البدن شديدة الانصراف إليه، وأما ملكة التوسط [1] فهي من مقتضيات الناطقة، وإذا قويت قطعت العلاقة من البدن فسعدت السعادة الكبرى، ثم للنفوس مراتب في اكتساب ما بين هاتين القوتين أعني العلمية والعملية والتقصير فيهما فلِمَ ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات والتخلق بالأخلاق الحسنة حتى تجاوز الحد الذي في مثله تقع في الشقاوة الأبدية، وأي تصور وخلق توجب له الشقاء المؤبد، وأي تصور وخلق يوجب له الشقاء المؤقت؟ قال فليس يمكنني أن أنص عليه إلا بالتقريب وليته سكت عنه وقيل:

فدع عنك الكتابة لست منها ولو سودت وجهك بالمدادِ

قال: وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً ويصدق يقينياً لوجودها عنده بالبرهان، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى، ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل، أي وجود يخصها، وأية وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه، وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها، ثم كلما ازداد استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً، وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق إلى ما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة.

ثم إن النفوس والقوى الساذجة التي لم تكتسب هذا الشوق[2] ولا تصورت هذه

---

(١) وملكة التوسط المراد منها التبرئة عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه، وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها إلى جهة البدن بل عن جهته فإن المتوسط يسلب عنها الطرفين دائماً.

(٢) لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينطبع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوى النفسانية أن ههنا أموراً تكتسب العلم بها بالحدود الوسطى وأما ما قبل ذلك فلا يكون لأن الشوق يتبع رأياً، وليس هذا الرأي للنفس أولياً بل رأياً مكتسباً، فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق فإذا فارقت ولم يحصل معها ما =

التصورات، فان كانت بقيت على ساذجيتها واستقرت فيها هيئات صحيحية إقناعية وملكات حسنة خلقية سعدت بحسب ما اكتسبت، أما إذا كان الأمر بالضد من ذلك أو حصلت أوائل الملكة وحصل لها شوق قد تبع رأيا مكتسباً إلى كمال حالها فصدها عن ذلك عائق مضاد فقد شقي الشقاء الأبدي، وهؤلاء إما مقصرون في السعي لتحصيل الكمال الإنساني، وإما معاندون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون أسوأ حالاً.

والنفوس البله [1] أدنى من الخلاص في فطانة تبرأ، لكن النفوس إذا فارقت وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة، على مثل ما يخاطب به العامة ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم لاتمام كمال فتسعد تلك السعادة، ولا شوق كمال فتشقى تلك الشقاوة، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحة الأسفل منجذبة إلى الأجسام، ولا بدّ لها من تخيل، ولا بدّ للتخيل من أجسام، قال: فلا بدّ لها من أجرام سماوية تقوم بها القوة المتخيلة فتشاهد ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد تأثيراً وصفاء كما تشاهد ذلك في

= تبلغ به بعد الانفصال إلى التمام وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي لأن أوائل الملكة العلمية إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات، وهؤلاء إما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الأنسي وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقة والجاحدون أسوأ حالاً لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال.

(١) وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة النيات البدنية الرديئة صارت إلى سعة من رحمة الله نوع من الراحة، وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها فتعذب عذاباً شديداً بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه لأن آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً وهو أن هذه الأنفس إن كان زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم على ما يمكن أن يخاطب به العامة وتصور في أنفسهم من ذلك فإنهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم لإتمام كمال فتسعد تلك السعادة ولا شوق كمال فتشقى تلك الشقاوة، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام ولا منع في المواد السماوية عن أن تكون موضوعة بفعل نفس فيها. قالوا: فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء.

المنام وهذه هي السعادة والشقاوة بالقياس إلى الأنفس الخسيسة فأما الأنفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الأحوال، وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية ولو كان بقي فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي تأذت به وتخلفت عن درجة عليين إلى أن ينفسخ [1] عنها.

---

(١) هذا ابن سينا، قد تكشف رأيه، وبان مذهبه في مسألة البعث والنشور فهو يرى القول بالبعث الروحي ولا يقول بالمعاد الجسماني، وهو وإن أحاله فيما أبداه إلى سنن الشريعة ومنهجها، فإنه مضلل.

أما في كتابه الاشارات فقد سكت عنه وأنه في سكوته لجد متهرب وأن رأيه استحالة أن يكون معاد جسماني يستلزم متعاً حسية في جنة عرضها السموات والأرض بعد فناء الدنيا وما عليها، وهو يرى أن السعادة والشقاء إنما يلحقان النفس دون الجسد، وقد أجمع المسلمون وأهل الكتاب والبراهمة على إعادة الخلق وجوازها بعد الفناء في الجملة وإن اختلفوا في التفصيل وخالفهم في هذه الجملة فرق:

إحداها: الدهرية المنكرة لحدوث العالم.

والثانية: قوم من الفلاسفة أقروا بحدوث العالم وأنكروا الاعادة بعد العدم.

والثالثة: فرقة من عبدة الأصنام الذين كانوا في عهد النبي ﷺ أقروا بحدوث العالم وأنكروا البعث والقيامة والجنة والنار وقالوا: ﴿ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾.

والرابعة: فرقة من غلاة الروافض المنصورية والجناحية الذين أنكروا القيامة والجنة والنار وأسقطوا فروض العبادات وقالوا: إن الفرائض والشريعة كناية عن الأئمة الذين أمرنا باتباعهم وموالاتهم من أهل البيت وأباحوا المحرمات كلها، وزعموا أن المحرمات المذكورة في القرآن كناية عن قوم أمرنا ببغضهم من النواصب كأبي بكر وعمر، وهؤلاء أتباع منصور البجلي وأتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن معاوية ابن عبدالله بن جعفر. ووجه الاستدلال على من أقر بالحدوث وأنكر الاعادة أن تقاس الإعادة على الابتداء، فإن القادر على إيجاد الشيء عن العدم ابتداء بأن يكون قادراً على إعادته أولى إذا لم يلحقه عجز. وفي هذه الطائفة أنزل الله تعالى: ﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحيها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عظيم﴾.

وأما ما يصح إعادته فقد قال أبو الحسن الأشعري رحمه الله: كل ما عدم بعد وجوده صحت إعادته جسماً كان أو عرضاً. وقال القلانسي من أصحابنا: يصح إعادة الأجسام ولا يصح إعادة الأعراض وبناء على أصله في أن المعاد يكون معاداً لمعنى يقوم به لا يصح قيام معنى بالعرض، فلذلك أنكر إعادته. وذهب أبو الحسن إلى أن الإعادة ابتداء ثان فكما أن الأول صح على الجسم والعرض من غير قيام معنى بالعرض فكذلك الابتداء الثاني صحيح عليه من غير قيام معنى به، وأنكر الكعبي وأتباعه من القدرية إعادة الأعراض.

وقال الجبائي: الأعراض نوعان: باق وغير باق وما صح بقاؤه منها صحت إعادته بعد الفناء، وما لا يصح بقاؤه فلا تصح إعادته، وأجاز ابنه أبو هاشم إعادة جميع الأعراض إلا ما يستحيل عليه البقاء عنده أو كان من مقدور العباد، ويصح عنده إعادة ما هو من جنس مقدور العباد ويصح عنده إعادة ما هو من جنس مقدور العباد إذا كان من فعل الله تعالى.

وقال أبو الهذيل: كل ما أعرف كيفيته من الأعراض فلا يجوز أن يعاد جسماً كان أو عرضاً وإنما يجوز أن يخلق مثله، وقالوا ما في القرآن من إعادة الخلق على معنى أنهم يركبون ثانياً وأجسامهم لم تعذب، وإنما

قال: والدرجة الأعلى [1] فيما ذكرناه لمن له النبوة، إذ في قواه النفسانية خصائص ثلاث نذكرها في الطبيعيات، فيها يسمع كلام الله ويرى ملائكته المقربين، وقد تحولت على صورة يراها، وكما أن الكائنات ابتدأت من الأشرف فالأشرف حتى ترقت في الصعود إلى العقل الأول ونزلت في الإنحطاط إلى المادة وهي الأخس، كذلك ابتدأت من الأخس حتى بلغت النفس الناطقة، وترقت إلى درجة النبوة.

ومن المعلوم [2] أن نوع الإنسان محتاج إلى اجتماع ومشاركة في ضروريات

= تفرقت أجزاؤهم وتركيبها ثانياً هو الإعادة وكفرتهم الأمة كلها في هذا لأنه ليس ما ذهبوا إليه قولاً لأحد من سلف هذه الأمة وعلة التسوية بين الحوادث كلها في جواز إعادتها اشتراكها في الحدوث فلا ينكر حدوثها ثانياً كما لم تستحل حدوثها أولاً، وما يعاد من الأجسام والأرواح، فهذه مسألة اختلف فيها نقّال المسلمون واليهود والسامرة بإعادة الأجساد والأرواح وردّ الأرواح إلى الأجساد على اليقين برجوع كل روح إلى الجسد الذي كان فيه وأنكرت الحلولية وأكثر النصارى إعادة الأجساد، وزعموا أن الثواب والعقاب إنما يكون للأرواح، وزعم أهل التناسخ أن الإعادة إنما يكون بكرور الأرواح في الأجساد مختلفة، وذلك كله في الدنيا وأن كل روح حسنت في قالبها أعيدت في قالب يتنعم فيه وكل روح أساءت في قالبها أعيدت في قالب يؤذيها. وزعموا أن أرواح الحيات والعقارب كانت قد أساءت في بعض القوالب فعذبت في قوالب الحيات والعقارب، فيقال لهم: هل تثبتون لكون الروح في القالب ابتداء لم يكن قبله في غيره؟ فإن قالوا: لا، صاروا إلى قول الدهرية القائلة بقدم الأجسام، وقولهم هذا فاسد. وإن قالوا: نعم، قيل: فما أنكرتم أن ليس كون الروح الآن في هذا القالب جزءاً له على عمل كان قبل ذلك كما لم يكن كونها في القالب الأول جزءاً له على عمل قبل ذلك.

والعجب من إنكار أهل التناسخ قول المسلمين بأخذ الميثاق عليهم في الذر الأول وقالوا لهم: لو كان صحيحاً لكنا نذكره وهم يدعون إلى روح كل إنسان كانت فيما مضى في قالب آخر وعمت فيه طاعات أو معاصي فلحقها الجزاء في هذا القالب ولا يذكر ذلك أحد منهم ولا منا فمن أجاز هذا وأنكر ذلك فإنما يسخر من نفسه. (أصول الدين ص ٢٣٢).

(١) الوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولا يزال ينحط درجات، فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض. إلى أن تبلغ آخرها ثم بعدها يبتدىء وجود المادة، القابلة للصور الكائنة الفاسدة فتلبس أول شيء صورة العناصر ثم تتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أخس ما فيه المادة، ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات وأفضلها الانسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية الخصائص التي ارتضاها الله لأنبيائه، كان يسمع كلام الله عز وجل ويرى ملائكته وقد تحولت على صورة يراها فيوحى إليه بأن تتشبح له الملائكة، ويحدث في سماعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان إلا رضى وهذا هو الموحي إليه.

(٢) شرع ابن سينا في الكلام على إثبات النبوة، وكيفية دعوة النبي إلى الله تعالى، والمعاد لما تبين من أن

= الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته وأنه لا بدّ أن يكون الانسان مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به، وبنظيره فيكون مثلاً هذا ينقل إلى ذاك، وذاك يخبر لهذا وهذا يخيط للآخر والآخر يتخذ الابرة 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 يتحصل على جنس بعيد الشبه من الناس عادم لكملات الناس ومع ذلك فلا بدّ لأمثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين، وإذا كان هذا ظاهراً فلا بدّ في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، ولا بدّ في المعاملة من سنة وعدل لا بدّ لهما من سان ومعدل ولا بدّ من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولا بدّ من أن يكون هذا إنساناً ولا يجوز أن يترك الناس وآراؤهم في ذلك فيختلفون، ويرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً، فالحاجة إلى هذا الانسان في أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إثبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقصير الأخمص من القدمين وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء، ووجود الانسان الصالح لأن يسن ويعدل من الممكنات فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسها، فواجب 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 عنهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها، وواجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه، وإنزاله الروح القدس عليه فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم بأن لهم صانعاً واحداً قادراً وأنه عالم بالسر والعلانية وأنه من حقه أن يطاع أمره، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنه قد أعدّ لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد الكشقي، 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، وأن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ويلقى إليهم منه هذا القدر. أعني أنه لا نظير له ولا شبيه ولا شريك.

وواجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه، وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا 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 وجه الخير في هذا فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه، ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعي المستعدين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمي في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة، ثم أن النبي ﷺ ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت، فيرسله الله لتدبير بقاء ما يسنه ويشرعه في أمور المصالح، الانسانية، ليستمر الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان فيه، فوجب أن يكون على الناس أفعال، وأعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي ميقاته بطل مصاقباً للمعنى منه فيعود به التذكر، وواجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر الله تعالى والمعاد لا محالة وإلا فلا فائدة فيها، والتذكير بألفاظ تقال أو نيات تنوي في الخيال، وأن يقال لهم إن هذه الأفعال يتقرب بها إلى الله، ويستوجب بها الخير الكريم، وهي مثل العبادات المفروضة على الناس، وأن يكون فيها منبهات. والمنبهات إما حركات وإما إعدام حركات تفضي إلى حركات.

حاجاته مكفياً في آخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به، ولا تتم تلك المشاركة إلا بمعاملة ومعاوضة تجري بينهما يفزع كل واحد منهما إلى صاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير، ولا بدّ في المعاملة من سنّة وعدل، ولا بدّ من سان ومعدل ولا بد من أن يكون بحيث يخاطب الناس ويلزمهم السنّة، فلا بدّ من أن يكون إنساناً ولا يجوز أن يترك الناس وآراؤهم في ذلك فيختلفون ويرى كل واحد منهم ما له عدلاً، وما عليه جوراً وظلماً، فالحاجة في هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار والحاجبين، فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي أمثال تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده تعلم ذلك ولا تعلم هذا، ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الأمر الممكن وجوده، الضروري حصوله، لتمهيد نظام الخير لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد، وما هو متعلق بوجوده ومبني على وجوده موجود فلا بدّ إذا من نبي هو إنسان متميز من بين سائر الناس بآيات تدل على أنها من عند ربه يدعوهم إلى التوحيد ويمنعهم من الشرك،

= فأما الحركات فمثل الصلوات، وأما إعدام الحركات فمثل الصوم، فإنه وإن كان معنى عدمياً فإنه يحرك من الطبيعة تحريكاً شديداً ينبه صاحبه على أنه على جملة من الأمر ليست هدراً فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك وأنه القربة إلى الله تعالى، وثمت ما يقوي السنة ويؤكد المنافع الدنيوية للناس، إذ فعلوه كالجهاد والحج، وثمت أفعال في ذات الله عز وجل زلفى إليه، وأشرف العبادات ما يفرض متوليه أنه مخاطب لله عز وجل ومناج إياه وصائر إليه وماثل بين يديه، وهذا هو الصلاة، ووجب أن يسن للمصلي ما جرت به العادة عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف إلى ما يأخذ به نفسه من خشوع وسكون وغض البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب إلى ما يسن في كل وقت من أوقات العبادة من آداب ورسوم محمودة؛ فهذه الأحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله عز اسمه في أنفسهم فيدوم لهم بذلك التمسك بالسنن والشرائع، بله ما ينفعهم في معادهم من تنزيه أنفسهم بأخلاق وملكات، بأفعال تصرف النفس عن البدن والحس، وتديم تذكيرها بمعدنها، فيفرض عليها ذكر الله والملائكة وعالم السعادة، شاءت أم أبت، فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتأثيراته فاستفاد ملكة الالتفات إلى جهة الحق والاعراض عن الباطل، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية.

وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديراً بأن يفوز من هذا الذكاء بحظ فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبي ﷺ من عند الله وبإرسال الله، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله وأن جميع ما يسنه فإنما هو ما وجب من عند الله أن يسنه، وإنما يسنه من عند الله، فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته وتكون الفائدة في العبادات للعابدين بما يبقى به فيهم السنّة والشريعة التي هي أسباب وجودهم وبما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكاتهم، ثم هذا الانسان هو الملي بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتألهه.

ويسن لهم الشرائع والأحكام، ويحثهم على مكارم الأخلاق. وينهاهم عن التباغض والتحاسد، ويرغبهم في الآخرة وثوابها، ويضرب لهم للسعادة والشقاوة أمثالاً تسكن إليها نفوسهم، وأما الحق فلا يلوح لهم إلا أمراً مجملاً، وهو أن ذلك شيء لا عين رأته، ولا أذن سمعته، ثم يكرر عليهم العبادات ليحصل لهم بعده تذكر المعبود بالتكرير المذكرات إما حركات وإما أعدام حركات تفضي إلى حركات، فالحركات كالصلوات وما في معناها، وأعدام الحركات كالصيام ونحوه، وإن لم يكن لهم هذه المذكرات تناسوا جميع ما دعاهم إليه مع انقراض قرن أو قرنين وينفعهم ذلك أيضاً في المعاد منفعة عظيمة، فإن السعادة في الآخرة بتنزيه النفس عن الأخلاق الرديئة والملكات الفاسدة فيتقرر لها بذلك هيئة الانزعاج عن البدن، وتحصل لها ملكة التسلط عليه، فلا ينفعل عنه وتستفيد به ملكة الالتفات إلى جهة الحق والإعراض عن الباطل، ويصير شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية، وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكر الله تعالى ويعرض عن غيره لكان جديراً أن يفوز من هذا الذكر بحظ فكيف، إذا استعملها من يعلم أن النبي من عند الله وبارسال الله، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله، وأن جميع ما سنّه فإنما هو ما وجب من عند الله أن يسنه، وإنه متميز عن سائر الناس بخصائص إلهية، واجب الطاعة بآيات ومعجزات دلت على صدقه، وسيأتي شرح ذلك في الطبيعات، لكنك تحدس مما سلف إذا أن الله عز وجل كيف رتب النظام في الموجودات، وكيف سخر الهيولى مطيعة للنفوس الفلكية بل وللعقل الفعال بإزالة صورة وإثبات صورة وحيثما كانت النفس الإنسانية أشد مناسبة للنفوس الفلكية بل وللعقل الفعال كان تأثيرها في الهيولى أشد وأغرب، وقد تصفو النفوس صفاء شديداً لاستعدادها للاتصال بالعقول المفارقة فيفيض عليها من العلوم ما لا يصل إليه من هو في نوعه بالفكر والقياس، فبالقوة الأولى يتصرف في الأجرام بالتقليب والإحالة من حال إلى حال، وبالقوة الثانية يخبر عن غيب ويكلمه ملك فيكون ما للأنبياء وحياً وما للأولياء إلهاماً.

ونحن نبتدىء القول في الطبيعيات المنقولة عن أبي علي بن سينا في الطبيعيات.

قال أبو علي بن سينا: إن للعلم الطبيعي موضوعاً ينظر فيه وفي لواحقه كسائر العلوم، وموضوعه الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير، وبما هي موصوفة بأنحاء

الحركات والسكونات [1]، وأما مبادىء هذا العلم فمثل تركب الأجسام عن المادة والصورة، والقول في حقيقتهما ونسبة كل واحد منهما إلى الثاني فقد ذكرناها في العلم الإلهي [2]

والذي يختص من ذلك التركب بالعلم الطبيعي، هو أن تعلم أن الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام إما متشابهة الصورة كالسرير، وإما مختلفها كبدن الإنسان،

---

(١) فبعض موضوعات العلوم لها مباد وأوائل بها توجد، وموضوع العلم الطبيعي من تلك الجملة وللعلوم أيضاً مباد وأوائل من جهة ما يبرهن عليها وهي المقدمات التي تبرهن ذلك العلم ولا تتبرهن فيه إما لبيانها وإما لعلوها عن أن تتبرهن في ذلك العلم، بل إنما تتبرهن في علم آخر، والعلم الطبيعي من تلك الجملة وليس ولا على واحد من أصحاب العلوم الجزئية إثبات مبادىء علمه ولا إثبات صحة المقدمات التي بها يبرهن ذلك العلم بل بيان مبادىء العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي، وهو العلم الإلهي، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة وموضوعه الوجود المطلق والمطلوب فيه المبادىء العامة والواحق العامة.

(٢) الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هي محل وصورة هي حالة فيه، ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال، والعام لها كلها من الصور الأقطار الثلاثة، إذ أن كل جسم ذا أقطار ثلاثة وإن كان في نفسه شيئاً واحداً، والأقطار التي تكون في الجسم لا تقوم في غير تلك المادة الموضوعة لها بطباعها. والمادة أيضاً لا تتعدى عن البعد الذي فيه تفرض هذه الأقطار، وتلك المادة لا يؤخذ في حدها لا هذا البعد ولا هذه الأقطار على أنه جزء من وجودها بل هي خارجة عن ذات المادة وإن كانت حالة فيها مقارنة لها، وليس للمادة بذاتها مقدار وقطر، وإذ ليس لها ذلك بذاتها بل هي مستعدة لقبوله فلا عجب أن تكون مادة واحدة تقبل حجماً فيما فوقه، وما دونه وتنتقل من حجم إلى حجم، وهذا جائز في الوجود. وفي مادة الجسم الطبيعي صور أُخر غير الصور الجسمية فلها صور مناسبة لباب الكيف ولباب الأين ولغير ذلك.

وللأجسام الطبيعية إذا أخذت على الإطلاق من المبادىء المقارنة مبدآن. أحدهما: المادة، والآخر: الصورة، ولواحق الأجسام الطبيعية هي الأعراض العارضة من المقولات التسع والصور تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها والأعراض تحل الجسم الطبيعي الذي تقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه. والأعراض بعد المادة بالطبع، والصورة قبل المادة بالعلية، والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعلية، والمبدأ المفارق للطبيعيات سبب لها ولمبدأيها وهو يستبقي المادة بالصورة، ويستبقي بها الأجسام الطبيعية، فإذن هو مفارق الذات، للطبيعيات فليس للطبيعي بحث عن أحواله كما له بحث عن كثير من أحوال المبدأين المقارنين. وللأجسام الطبيعية عن المبدأ المفارق استبقاء لذواتها واستبقاء لكمالاتها، وكمالاتها إما أولى: وهي ما إذا ارتفعت بطل ما هي له كمالات، وإما ثانية: لا يؤدي ارتفاعها إلى بطلان ما هي له كمالات بل يؤدي إلى ارتفاع صلاح حاله، والمبدأ المفارق يستبقي هذه الكمالات يتوسط وضع قوى في الأجسام هي كمالات أولى ومبادىء عنها تصدر الكمالات الثانية، ومن الكمالات الثانية للأجسام الطبيعية أفعالها، وبهذه القوى تحصل أيضاً أفعالها، وليس شيء من الأجسام الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه أو يتشكل، أو يفعل شيئاً غير ذلك وليس ذلك له عن جسم آخر، أو قوة فائقة عن جسم فليس يصدر عنه شيء إلا وفيه قوة من هذه القوى المذكورة عنها يصدر ذلك وكل ما يصدر عنه من الأفعال وهذه القوى الغريزية على أقسام ثلاث:

=

ومنها أجسام مفردة، والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وهي تلك الأجسام المفردة التي منها تركبت.

وأما الأجسام المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل، وفي قوتها أن تتجزأ أجزاء غير متناهية كل واحد منها أصغر من الآخر، والتجزؤ إما بتفريق الاتصال وإما باختصاص العرض ببعض منه يميزه حلولاً (١) وأما بالتوهم وإذا لم يكن أحد هذه الثلاثة فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل.

قال: ومن أثبت الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ بالفعل فبطلانه بأن كل جزء مس جزئاً فقد شغله بالمس، وكل ما شغل شيئاً بالمس فأما أن يدع فراغاً من شغله لجهة أو لا يدع، فإن ترك فراغاً فقد تجزأ الممسوس وإن لم يترك فراغاً فلا يتأتى أن يماسه آخر غير

= (١) قوى سارية في الأجسام تحفظ عليها كمالاتها، وهي القوى الطبيعية.

(٢) وقوى تفعل في الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وحفظ نوع وغيرها من الكمالات، فإذا كانت من غير اختيار ولا معرفة فهي نفس نباتية، وإن كانت تفعل مع قدرة على الفعل وتركه وإدراك الملائم والمنافي فهي نفس حيوانية ومع الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث فهي نفس إنسانية.

(٣) وقوى تفعل مثل هذا الفعل لا بآلات ولا بأنحاء متفرقة، بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة لا تتعداها وتسمى نفساً فلكية، وهذه القوى هي صورة في الأجسام الطبيعية والصور التي في المادة منها صور ليس من شأنها أن تخلو منها موادها، ومنها ما تخلو عنها. فإذا زايلتها واحدة وجب أن تخلفها غيرها. هذا وكل ما كان بعد ما لم يكن فلا بدّ له من مادة موضوعة يوجد فيها أو عنها أو معها، ولا بدّ له من عدم يقدمه لأن ما لم يتقدمه عدم فهو أزلي، ولا بد من صورة له حصلت في المادة في الحال، وإلا فالمادة كما كانت ولا كون، فإذن المبادىء المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلاث: صورة ومادة وعدم، وكون العدم مبدأ هو لأنه لا بد منه للكائن من حيث هو كائن وهو مبدأ بالعرض، وقسط الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة لأنها علتها المعطية لها الوجود ويليها الهيولى ووجودها بالصورة، وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الإطلاق ولا معدومة على الاطلاق بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة وليس أي عدم اتفق مبدأ للكائن بل العدم المقارن لقوة كونه، ولهذا ليس العدم الذي في الصوفة مبدأ لكون السيف البتة بل العدم الذي في الحديد فإنه لا يتأتى تكون سيف من صوفة، ويتأتى عن الحديد والمادة إذ كان فيها هذا العدم فهو هيولى، وإذا كانت فيها الصورة فهي موضوع فكأنها هيولى للصورة المعدومة التي بالقوة وموضوع للصورة الموجودة التي بالفعل. وللأشياء الكائنة سببان خارجان أيضاً بالذات وهما الفاعل والغاية، والغاية هو الذي لأجله توجد، وقوم يعدون الآلات من جملة الأسباب والمثل أيضاً وليسا هما في الأشياء الطبيعية بالنحو الذي يدعيه القوم وجميع الأشياء الطبيعية تنساق في الكون إلى غاية وحيز وليس يكون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً إلا في الندرة، بل لها ترتيب حكمي، وليس فيها شيء معطل لا فائدة منه وليس يكون عن المبدأ الأول المباين فيها فعل قسري ولا خلاف لما توجبه القوة المجبولة فيها منه إلا على سبيل التأدي والتولد.

(١) إما عرض غير مضاف كالباض وأما عرض مضاف كالمماسة والموازاة.

مماس الأول وقد ماسه آخر هذا خلف، وكذلك في جزء موضوع على جزأين متصل وغيره من تركيب المربعات منها المتساوية الأقطار والأضلاع، ومن جهة مسامتات الظل والشمس دلائل على أن الجزء الذي لا يتجزأ محال وجوده، فنتكلم بعد هذه المقدمة في مسائل هذا العلم ونحصرها في مقالات.

المقالة الأولى: في لواحق الأجسام الطبيعية:

مثل الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهي والجهات والتماس والالتحام والاتصال والتتالي.

أما الحركة فتقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل، فيجب من هذا أن تكون الحركة مفارقة الحال لا محالة، ويجب أن تقبل الحال التنقص والتزيد، ويكون باقياً غير متشابه الحال في نفسه وذلك مثل السواد والبياض والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطول والقصر والقرب والبعد وكبر الحجم وصغره، فالجسم إذا كان في مكان فتحرك فقد حصل فيه كمال وفعل أول، به يتوصل به إلى كمال وفعل ثان هو الوصول، فهو في المكان الأول بالفعل، وفي المكان الثاني بالقوة، فالحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة، ولا يكون وجودها إلا في زمان بين القوة المحضة والفعل المحض، وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولا قاراً مستكملاً، وقد ظهر أنها في كل أمر تقبل التنقص والتزيد وليس شيء من الجواهر كذلك فإذاً لا شيء من الحركات في الجوهر وكون الجوهر وفساده ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة، وأما الكمية فإنها تقبل التزيد والتنقص فخليق أن يكون فيها حركة كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف، وأما الكيفية فما يقبل منها التنقص والتزيد والاشتداد كالتبيض والتسود فيوجد فيه الحركة، وأما المضاف، فأبداً عارض لمقولة من البواقي في قبول التنقص والتزيد، فإذا أضيف إليه حركة فذلك بالحقيقة لتلك المقولة، وأما الأين فإن وجود الحركة فيه ظاهر وهو النقلة، وأما متى فإن وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف تكون فيه الحركة ولو كان كذلك لكان لمتى متى آخر وأما الوضع فإن فيه حركة على رأينا خاصة كحركة الجسم المستدير على نفسه إذ لو توهم المكان المطيف به معدوماً لما امتنع كونه متحركاً، ولو قدر ذلك في الحركة

المكانية لامتنع، ومثاله في الموجودات الجرم الأقصى الـذي ليس وراءه جسم [1]. والوضع يقبل التبعض والإشتداد فيقال انصب وانكس، وأما الملكة فإن تبدل الحال فيه تبدل أولاً في الأين فإذا الحركة فيه بالعرض، وأما أن يفعل فتبدل الحال فيه بالقوة أو العزيمة أو الآلة فكانت الحركة في قوة الفاعل أو عزيمته أو آلته أولاً وفي الفعل بالعرض، على أن الحركة إن كانت خروجاً عن هيئة فهي عن هيئة قارة وليس شيء من الأفعال كذلك فإذاً لا حركة بالذات إلا في الكم والكيف والأين والوضع، وهو [2] كون الشيء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه وكمه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده، والسكون هو عدم هذه الصورة فيما من شأنه أن يوجد فيه، وهذا العدم له معنى ما ويمكن أن يرسم، وفرق بين عدم القوتين في الإنسان وهو السلب المطلق، عقداً وقولاً، وبين عدم المشيء له فهو حالة مقابلة للمشي عند ارتفاع علة المشي، وله وجود ما بنحو من الأنحاء، وله علة بنحو، والمشي علة بالعرض لذلك العدم فالعدم معلول بالعرض فهو أن يصح أن يوضع موجوداً بالعرض.

ثم اعلم [3] أن كل حركة توجد في الجسم، فإنما توجد لعلة محركة إذ لو تحرك

---

(١) فأكثر الناس لا يرون وراءه جسماً يطيف به وذلك هو الحق، ولا يعوقهم ذلك عن توهمه متحركاً وكيف وهو متحرك أبداً، ولأن الجسم المتحرك بالاستدارة على نفسه إذا فرض في مكان فإما أن يباين كليته كلية المكان، أو تلزم كليته المكان ويباين أجزاؤه أجزاء مكانه لكن ليس تتحرك كليته عن المكان لأن كليته لا تباين المكان وما لم يباين مكانه فليس بمتحرك في المكان، فإذن كليته تلزم المكان وتباين أجزاؤه أجزاء المكان، وكل جسم باين أجزاؤه أجزاء مكانه فقد اختلفت نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه وكل ما اختلفت نسب أجزاء مكانه فقد تبدل وضعه. بهذا الجسم قد تبدل وضعه بحركته المستديرة وليس ههنا حال غير هذا فليس هنا تبدل غير الوضع.

(٢) الحركة هي ما يتصور من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارة يسيراً يسيراً، وهو خروج عن القوة إلى الفعل ممتداً لا دفعة، بل الحركة كون الشيء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه وكمه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده.

(٣) أخذ ابن سينا في بيان أن لكل متحرك علة محركة غيره، إذ أن كل حركة توجد في الجسم فإنما توجد لعلة محركة لأنه لو كان الجسم يتحرك بذاته وتوجد فيه الحركة بما هو جسم فإما أن يكون لأنه جسم فقط، وإما أن يكون لأنه جسم ما فلو كان لأنه جسم فقط لكان كل جسم متحركاً، وإن كان لأنه جسم ما فتكون علة الحركة الخاصية التي لتلك الجسمية وتلك الخاصية معنى زائد على الهيولى الجسمية والصورة الجسمية وهي قوة أو صورة أخرى غير ذلك، فتكون الجسمية تجعل فيه الحركة عن وجود تلك الخاصية فيه، فيكون مبدأ الحركة تلك الخاصية ومبدأ قبول الحركة هو الجسم لا محالة، وأيضاً كل حركة تعرض موجودة في الشيء منسوبة إلى قطعة مسافة أو كيفية أو غير ذلك، فإنها في الحال تعدم من حيث هي كذلك ووجود الحركة إنما يتحصل بأن يكون كذلك وليس شيء من الحركات يوجد للشيء بذاته فإذن كل حركة فلها علة =

بذاته وبما هو جسم لكان كل جسم متحركاً، فيجب أن يكون المحرك معنى زائداً على هيولى الجسمية وصورتها ولا يخلو إما أن يكون ذلك المعنى في الجسم، وإما أن لا يكون، فان كان المحرك مفارقاً فلا بدّ لتحريكه من معنى في الاسم قابل لجهة التحريك والتغير، ثم المتحرك لمعنى في ذاته يسمى متحركاً لذاته، وذلك إما أن تكون العلة الموجودة فيه يصح عنه أن تحرك تارة، ولا تحرك أخرى، فيسمى متحركاً بالاختيار، وإما أن لا يصح فيسمى متحركاً بالطبع، والمتحرك بالطبع لا يجوز أن يتحرك وهو على حالته الطبيعية، لأن كل ما اقتضاه طبيعة الشيء لذاته ليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت، وكل حركة تتعين في الجسم فإنها يمكن أن تفارق، والطبيعة لم تبطل ، لكن الطبيعة إنما تقتضي الحركة للعود إلى حالتها الطبيعية فإذا عادت ارتفع الموجب للحركة وامتنع أن يتحرك، فيكون مقدار الحركة على مقدار البعد من الحالة الطبيعية وهذه الحركة ينبغي أن تكون مستقيمة إن كانت في المكان لأنها لا تكون إلا لميل طبيعي، وكل ميل طبيعي فعلى أقرب المسافة وكل ما هو على أقرب مسافة فهو على خط مستقيم، فالحركة المكانية المستديرة ليست طبيعية، ولا الحركة الوضعية فإن كل حركة طبيعية فإنها تهرب عن حالة غير طبيعية، ولا يجوز أن يكون فيه قصد طبيعي بالعود إلى ما فارقه بالهرب إذ لا اختيار لها، وقد تحقق العود فهي إذاً غير طبيعية، فهي إذاً عن اختيار وإرادة، ولو كانت عن قصر فلا بدّ أن ترجع إلى الطبع أو الاختيار.

وأما الحركات في أنفسها فيتطرق إليها الشدة والضعف فيتطرق إليها السرعة والبطء لا يتخلل سكنات [1].

= محركة، وهذه العلة المحركة ينبغي أن يضاف إليها التحريك وحدها ولا يجوز أن يقال أن الجسم يحرك نفسه بها لأنه لو كان الجسم يحرك نفسه بها لكان نفسه يتحرك عن نفسه بها فيصير محركاً ومتحركاً بحركة واحدة، ولو كان كذلك لكان شيء واحد فاعلاً وموضوعاً لفعل واحد، وهذا محال.

فإذن العمل مضاف إلى العلة وحدها وهذه العلة المحركة إما أن تكون موجودة في الجسم فيسمى متحركاً بذاته، وإما أن لا تكون موجودة في الجسم بل خارجة عنه فيسمى متحركاً لا بذاته، والمتحرك بذاته إما أن تكون العلة الموجودة فيه يصح عنها أن تحرك تارة وأن لا تحرك أخرى فيسمى متحركاً بالاختيار، وإما لا يصح عنها أن لا تحرك ويسمى متحركاً بالطبع والمتحرك بالطبع إما أن يكون بالتسخير فتحركه علة بلا إرادة ويسمى متحركاً بالطبيعة وإما أن يكون بإرادة وقصد ويسمى متحركاً بالنفس الفلكية.

(١) أراد ابن سينا، أن يبين من أنه لا يمكن أن تكون حركة مكانية غير متجزئة على ما يراه القائلون بجزء غير متجزىء، ولا في غاية السرعة، ولا في غاية البطء، فإنه إن أمكن وجود حركة غير متجزئة أمكن وجود مسافة غير متجزئة ووجود مسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، والثاني محال، كما قد تبين فالمقدم محال، وإذا =

وهي قد تكون واحدة بالجنس إذا وقعت في مقولة واحدة، أو في جنس واحد من الأجناس التي تحت تلك المقولة [1]، وقد تكون واحدة بالنوع وذلك إذا كانت ذات جهة مفروضة عن جهة واحدة إلى جهة واحدة في نوع واحد وفي زمن مساوٍ مثل تبييض ما يتبيض [2]، وقد تكون واحدة بالشخص وذلك إذا كانت عن متحرك واحد بالشخص في زمان واحد ووحدتها بوجود الاتصال فيها والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد.

وأما تضايف الحركات فيعني بها التي يجوز أن يقال لبعضها أسرع من بعض أو أبطأ أو مساوٍ، والأسرع هو الذي يقطع شيئاً مساوياً لما يقطعه الآخر في زمان أقصر، وضده الأبطأ، والمساوي معلوم، وقد يكون التضايف في القوة، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالتخيل [3].

= كانت الحركة مطابقة للمسافة والمسافة تتجزأ إلى غير النهاية فالحركة لا تنتهي في التجزئة، إذ أن الحركة إن كانت مؤلفة من حركات لا تتجزأ لم يجز أن تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ من حركة، إلا والأسرع أقل سكنات والأبطأ أكثر سكنات وإلّا فليقطع جزء ما، في وقت ما بحركة غير متجزئة مسافة ما، فتلك المسافة إن كانت متجزئة فالحركة عليها متجزئة وقد فرضت غير متجزئة، وإن كانت غير متجزئة فالأبطأ يقطع في ذلك الزمان إما مثلها وإما أكثر منها، فإن قطع مثلها فليس أبطأ وإن قطع أكثر منها فهو أسرع، وإن قطع أقل فقد تجزأت المسافة، وهذا خلف، لكن من الظاهر أن الحركة تكون أسرع من حركة وأبطأ؛ لا بسبب السكنات فنحن نعلم أن السهم في نفوذه، والطائر في طيرانه إن كانت حركاته مركبة من حركات لا تتجزأ وهي في نفسها لا أسرع منها لم يخل إما أن تكون مركبة منها بلا تخلل سكنات أو تكون يتخلل سكنات قليلة جداً بالقياس إلى الحركات؛ فإن كان لا يتخلل السكنات فيجب أن تكون حركة السهم والطائر مساوية لحركة الشمس المشرقية أو أسرع منها، وهذا محال. وإن كان يتخلل السكنات وهي أقل من الحركات فيجب أن يكون فضل حركة الشمس عليها أقل من الضعف لكن ليس بينهما نسبة يقيد بها فإذن ليس حركات لا تتجزأ ولا في غاية السرعة وليست السرعة والإبطاء بسبب تخلل الكسنات، بل قد يكونان في نفس الحركة وهي متصلة لشدتها أو ضعفها.

(١) مثل النمو والذبول فإنهما واحد بالجنس أي في الكم مثل التسخن والتبييض فإنهما واحد بالجنس أي في الكيف والتسخين والتبريد واحد بالجنس الأقرب لأنهما في الكيفية الانفعالية.

(٢) ومثل تسخين ما يتسخن وكذلك الصعود للمتصعد والتسفل للمتسفل.

(٣) فالتصانيف في القوة مطلقاً مثل المثلث للمربع فإن في قوى بعض المثلثات أن يقطع سطحه أجزاء ثم ينهدم منها مربع وإما في القوة بحسب الوهم مثل القوس للمستقيم فإنه لا يجوز أن يكون قوس مساوياً لمستقيم البتة بالفعل إذ المساوي هو الذي ينطبق على الشيء فلا يفضل عليه، ولكنه في القوة الوهمية قد يتوهم مساوياً له لأنه يمكن أن يتوهم المستدير مستقيماً والمستقيم مستديراً، هذا وإما أن يكون لا بالقوة ولا بالفعل، ولكن يخيل نسبة شيء إلى شيء ما مثل نسبته إلى مقابلة مثل بياض وسواد كل واحد منهما في الغاية أو شدة كل واحد منهما الزائدة على المتوسطة مناسبة لشدة الآخر فكان بعد شدته ونقصه من أحد =

وأما تضاد الحركات فإن الضدين هما اللذان موضوعهما واحد وهما ذاتان يستحيل أن يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف، فتضاد الحركات ليس لتضاد المتحركين [1].

ولا بالزمان [2]، ولا لتضاد ما يتحرك فيه، بل تضادهما هو بتضاد الأطراف والجهات. فعلى هذا لا تضاد بين الحركة المستقيمة والحركة المستديرة المكانية. لأنهما لا يتضادان في الجهات، بل المستديرة لا جهة فيها بالفعل، لأنها متصل واحد، فالتضاد في الحركة المكانية المستقيمة يتصور، فالهابطة ضد الصاعدة، والمتيامنة ضد المتياسرة.

وأما المتقابل بين الحركة والسكون، فهو كتقابل العدم والملكة. وقد بينا أن ليس كل عدم هو السكون بل هو عدم ما من شأنه أن يتحرك، ويختص ذلك بالمكان الذي يتأتى فيه الحركة، والسكون في المكان المقابل انما يقابل الحركة عنه لا الحركة إليه، بل إنما كان هذا السكون استكمالاً لها.

وإذا عرفت ما ذكرناه سهل عليك معرفة الزمان بأن تقول:

كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها، وابتدأتا معاً، فانهما يقطعان المسافة معاً، وإن ابتدأت إحداهما ولم تبتدىء الأخرى ولكن تركا الحركة معاً، فان احداهما تقطع دون ما تقطعه الأولى وإن ابتدأ مع السريع بطيء واتفقا في الأخذ والترك وجد البطيء قد قطع أقل، والسريع قد قطع أكثر، وكان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين، وبين أخذ السريع الثاني وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة يكون ذلك الامكان

= الطرفين كبعد الآخر عن مقابله فالحركات المتضايفة في الحقيقة هي التي من القسم الأول وهي التي نوع ما فيه الحركة فيهما جميعاً واحد ثم القسم الثاني، وأما الثالث والرابع فمجازيان وأبعدهما الرابع.

(١) إذ لو كان تضاد الحركات لأنهما عن متحركات متضادة لما كان ولا شيء من الأضداد يتحرك حركة واحدة، وأيضاً لو كان تضاد الحركتين لأجل تضاد المتحركين بأن يكون حقيقة تضادهما هو تضاد المتحركين لكان كل حركتين متضادتين عن ضدين، وذلك كذب لأن بعض الأشياء يوجد هو بعينه متحركا حركتين متضادتين لوجود حدّ التضاد لهما، وذلك كشيء واحد يبيض مرة ويسود أخرى ويعلو تارة ويسفل أخرى، فليس إذن تعلق حقيقة التضاد في الحركات المتضادة بتضاد المتحركات.

(٢) لأن الحركات كلها تتفق في نوع الزمان، فإذا قلنا: ليس شيء من زماني حركتين مختلفتين بمختلفين، وكلما تتضاد به الحركات مختلفان لزم أن الزمان لا تتضاد به الحركات، فتبين أن الزمان لا يوجب البتة تضاداً في الحركات ولا يكون به التضاد في الحركات.

طابق جزءاً من الأول، ولم يطابق إلا جزءاً متقضياً وكان من شأن هذا الامكان التقضي، لأنه لو ثبتت للحركات بحال واحدة لكان يقطع المتفقات في السرعة أي وقت ابتدأت وتركت مسافة واحدة بعينها، ولما كان قبل إمكان أقل من إمكان، فوجد في هذا الامكان زيادة ونقصان يتعينان، وكان ذا مقدار مطابق للحركة، فإذا ها هنا مقدار للحركات مطابق لها، وكل مطابق للحركات فهو متصل، ويقتضي الاتصال متجدده، وهو الذي نسميه الزمان، ثم هو لا بدّ وأن يكون في مادة ومادته الحركة فهو مقدار الحركة، وإذا قدرت وقوع حركتين مختلفتين في العدم وكان هناك امكانان مختلفان بل مقداران مختلفان، وقد سبق إن الامكان والمقدار لا يتصور إلا في موضع فليس الزمان محدثاً حدوثاً زمانياً بحيث يسبقه زمان لأن كلامنا في ذلك الزمان بعينه وإنما حدوث إبداع لا يسبقه إلا مبدعه [1]، وكذلك ما يتعلق به الزمان ويطابقه فالزمان متصل يتهيأ أن ينقسم بالتوهم فإذا قسم ثبت له في الوهم آنات وانقسم [2] إلى الماضي والمستقبل كونهما فيه ككون أقسام العدد في العدد، وكون الآن فيه كالوحدة في العدد، وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد، والدهر هو المحيط بالزمان، وأقسام الزمان ما فصل منه بالتوهم كالساعات والأيام والشهور والأعوام.

---

(١) فالزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن أي بعد زمان متقدم فكان بُعداً لقبل غير موجود معه فكان بُعد قبل، وقبل بُعد، فكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده، وكل ما كان كذلك فليس هو أول قبل، وكل ما ليس أول قبل فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مبدع أي يتقدمه باريه فقط، ومعنى المحدث الزماني أنه لم يكن ثم كان، ومعنى لم يكن أي كان حال هو فيه معدوماً، وذلك الحال أمر قد وجد وتقضي فإنه إن كان معنى لم يكن عدماً لا في وقت معين ماض بل عدم بالقياس إلى لا وجود، فإن القديم أيضاً ليس هو موجوداً في اللاوجود بل هو في كثير من الوجودات غير موجود مثل أنه غير موجود في الحركة ولا في الاستحالة ولا في التغيير، وليس أنه غير موجود في شيء وأنه غير موجود شيئاً واحداً كما أنه ليس معنى أنه ليس في شيء وأنه ليس شيئاً واحداً فإذن الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً والحركة كذلك.

(٢) فالشيء الموجود في الزمان، إما أولاً فأقسامه وهو الماضي والمستقبل وأطرافه وهي النهايات التي نسميها آنات، وإما ثانياً؛ فالحركات. واما ثالثاً؛ فالمتحركات، فإن المتحركات في الحركة والحركة في الزمان، فتكون المتحركات بوجه ما في الزمان وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد وكون الماضي والمستقبل فيه ككون أقسام العدد في العدد، وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان، بل إذا قوبل مع الزمان واعتبر به فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه وسميت تلك الإضافة وذلك الاعتبار دهراً له، فيكون الدهر هو المحيط بالزمان وكما أن كل متصل من المقادير الموجودة قد يفصل فيقع عليه العدد، فلا عجب لو فصل الزمان بالتوهم فجعل أياماً وساعات بل سنين وشهور، فتلك إما بمراد التوهم وإما باعتبار مطابقة عدد الحركات له.

وأما المكان فيقال مكان لشيء يكون محيطاً بالجسم، ويقال لشيء يعتمد عليه الجسم. والأول هو الذي يتكلم فيه الطبيعي وهو حاو للمتمكن مفارق له عند الحركة ومساوٍ له. وليس في المتمكن، وكل هيولى وكل صورة فهو في المتمكن فليس المكان إذا بهيولي ولا صورة ولا الأبعاد التي يدعي أنها مجردة عن المادة قائمة بمكان الجسم المتمكن، لا مع امتناع خلوها كما يراه قوم، ولا مع جواز خلوها كما يظنه مثبتو الخلاء.

ونقول في نفي الخلاء إنه إن فرض خلاء خال فليس هو لا شيئا محضاً بل هو ذات وكم وجوهر لأن كل خلاء يفرض فقد يوجد خلاء آخر أقل منه أو أكثر، ويقبّل التجزؤ في ذاته والمعدوم واللا شيء ليس يوجد هكذا، فليس الخلاء لا شيء فهو كم، وكل كم فإما متصل وإما منفصل والمنفصل لذاته عديم الحد المشترك بين أجزائه، وقد تقرر في الخلاء حدّ فهو إذا متصل الأجزاء منحازها في جهات، فهو إذا كم ذو وضع، قابل للأبعاد الثلاثة كالجسم الذي يطابقه وكأنه جسم تعليمي مفارق للمادة فنقول:

الخلاء المقدر إما أن يكون موضوعاً لذلك المقدار أو يكون الموضوع والمقدار جزأين من الخلاء، والأول باطل، فانه إذا رفع المقدار في التوهم كان الخلاء وحده بلا مقدار وقد فرض أنه ذو مقدار فهو خلف وإن بقي متقدراً بنفسه فهو مقدار بنفسه لا لمقدار حله، وإن كان الخلاء مجموع مادة ومقدار، فالخلاء إذا جسم فهو ملاء وهذا محال، وأيضاً فان الخلاء يقبل الاتصال والانفصال فهو ذو مادة.

ونقول: إن التمانع في محسوس بين الجسمين وليس التمانع هو من حيث المادة، فان المادة من حيث أنها مادة لا انحياز لها عن الآخر وإنما ينحاز الجسم عن الجسم لأجل صورة البعد فطباع الأبعاد يأبى التداخل ويوجب المقاومة أو التنحي، وأيضاً فان بعداً لو داخل بعداً فإما أن يكونا جميعاً موجودين أو معدومين أو أحدهما موجوداً والآخر معدوماً فإن وجدا جميعاً فهما أزيد من الواحد وكل ما هو عظيم وهو أزيد فهو أعظم وإن عدما جميعاً أو وجد أحدهما وعدم الآخر فليس مداخلة فإذا قيل جسم في خلاء فيكون بعداً في بعد وذلك محال.

ونقول في نفي اللانهاية عن الجسم إن كل موجود الذات ذا وضع وترتيب فهو متناه إذ لو كان غير متناه فإما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها أو غير متناه من طرف فإن كان غير متناه من طرف أمكن أن يفصل منه من الطرف المتناهي جزء بالتوهم فيؤخذ ذلك

المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة وبانفراده شيئاً على حدة ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم، فلا يخلو إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الامتداد فيكون الزائد والناقص متساويين وهذا محال، وإما أن لا يمتد بل يقصر عنه فيكون متناهياً والفضل أيضاً كان متناهياً، فيكون المجموع متناهياً فالكل متناه، وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف فلا يبعد أن يفرض ذا مقطع تتلاقى عليه الأجزاء، ويكون طرفاً ونهاية ويكون الكلام في الأجزاء أو المجزأين كالكلام في الأول وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه، وإن ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي إذا وجد وفرض أنه يحتمل زيادة ونقصانا، وجب أن يلزم ذلك محال، وأما إذا كانت الأجزاء لا تتناهى وليست معاً وكانت في الماضي والمستقبل فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر أو كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع ولا في الطبع فلا مانع عن وجوده معاً، وذلك أن ما لا يترتب له في الوضع أو الطبع فلن يحتمل الانطباق وما لا وجود له معا فهو فيه أبعد.

ونقول في إثبات التناهي في القوى الجسمانية ونفي التناهي عن القوى الغير الجسمانية قال الأشياء التي يتمنع فيها الوجود الغير المتناهي بالفعل فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه، فإن العدد لا يتناهى أي بالقوة، وكذلك الحركات لا تتناهى بالقوة لا القوة التي تخرج إلى الفعل بل بمعنى أن الأعداد تتأتى أن تتزايد، فلا تقف عند نهاية أخيرة[1].

---

(١) ولزيادة البيان في ذلك، نقول إنه يقال إن غير المتناهي إما موجود بالقوة أو بالفعل. إما في الوجود وإما في التناهي، والذي بحسب الوجود إما أن تعتبر كليته أو يعتبر كل واحد من أجزائه ثم كليته لا بالقوة ولا بالفعل موجودة، وأما كل واحد من أجزائه فإما أن يعتبر أن كل واحد منها يوصف بأنه بالقوة وقتاً ما أو كل وقت أو أن الكلية توصف بأن لها دائماً بعض موجود بالقوة، أما أن كل واحد من المعدومين فيه بحسب وقت معين وجوده بالقوة وليس كل واحد منه موصوف بأنه موجود بالقوة وقتاً ما، وليس يصح ذلك بالفعل فهو قول صحيح، وأما أن كل واحد يوصف بأنه بالقوة كل وقت فهو ظاهر البطلان، وأما أن الكلية له قد يكون منها دائماً شيء بالقوة، فهذا يصح من جهة ويبطل من جهة، أما من جهة بطلانه فلأنه لا كلية له، وأما من جهة صحته فلأن الطبيعة المعقولة التي تفرض لها آحاد تحمل عليه يصح أن يقال، إن مما يحمل عليه تلك الطبيعة دائماً شيئاً موجوداً بالقوة ولا يجوز أن يخرج إلى الفعل ما لا يبقى لعدمه شيء منه، وأما القسم الآخر أعني أن كل واحد من أجزائه بالقوة وقتاً ما فهو واضح الصحة، فهذا من جهة الوجود، وأما من جهة التناهي فإنه قد يصح أن يقال للأشياء التي في طريق التكون أنها تناهت بالفعل لا بحسب النهاية التي لا نهاية ما بعدها شيء فإنها ليست بحسب النهاية التي لا نهاية بعدها متناهية بالفعل ولا بالقوة، ويصح أن يقال أنها غير متناهية بالفعل دائماً لا أنها قد حصل لها كل واحد من أجزاء لا نهاية لها ولكن من جهة أنها دائماً يسلب عنها التناهي إلى النهاية الأخيرة، ولكن بحسب النهايات الأخرى التي في القوة بعد النهاية الحاصلة فإنها دائماً توصف أنها بالقوة تتناهى إلى نهاية ما فيكون بالقوة دائماً بالقياس إلى ما لم يوجد من النهايات، =

واعلم أن القوة تختلف في الزيادة والنقصان بالاضافة إلى شدة ظهور الفعل عنها أو إلى عدة ما يظهر عنها أو إلى مدة بقاء الفعل منها وبينهما فرقان بعيد فإن كل ما يكون زائداً بنوع الشدة، يكون ناقصاً بنوع المدة، وكل قوة حركتها أشد فمدة حركتها أقصر، وعدة حركتها أقصر. ولا يجوز أن تكون قوة غير متناهية بحسب اعتبار الشدة، لأن ما يظهر من الأحوال القابلة لهذا لا يخلو إما أن يقبل الزيادة على ما ظهر فتكون متناهية عليه زيادة فيما أخذه وإما أن لا يقبل فهو النهاية في الشدة فتلك قوة جسمانية متجزئة ومتناهية.

الكلام في الجهات:

وأما الكلام في الجهات فمن المعلوم أنا لو فرضنا خلاء فقط أو أبعاداً أو جسماً غير متناه فلا يمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة، فلا يكون فوق وأسفل

= وبالفعل دائماً بالقياس إلى ما وجد ولا بالقوة، ولا بالفعل بالقياس إلى نهاية تفرض أخيرة وما لا نهاية له لا يوجد لا بالقوة ولا بالفعل أي لا تكون أشياء عددها أو مقدارها بحيث أي شيء أخذت منه بقي غيره منه موجوداً بكليته وما لا نهاية له موجوداً بالفعل دائماً أي من جهة لم يتناه إلى نهاية ما، وليس له نهاية أخيرة، فإنه دائماً يوصف الموجود منه بأنه ليس متناهياً بعد إلى نهاية أخرى أو إلى النهاية التي لا نهاية بعدها وما لا نهاية له موجود بالقوة دائماً أي من طبيعته دائماً شيء هو في القوة هذا في المستقبل، فأما وجودها في الماضي فبأنه لم يكن في الماضي لها بدء وأنها كانت واحدة بعد واحدة منذ كانت، ولو أخذت تحسبها من الآن، لم يقف الحساب حدّ، فهذا هو كفاية القول في التناهي واللاتناهي اللاحقين بكميات الأجسام، وقد يمكن أن يستعان بما أوردناه في إبطال الخلاء الغير المتناهي على امتناع الملأ الغير المتناهي وأشياء أخرى كثيرة، لكن هذا في هذا الموضع كاف

وأما أن صورها غير مقاديرها فينبغي أن يقال فيها قول آخر، فنقول: ليس شيء من الصور الجسمانية غير المقادير بكم ذاتها وكل تناه، فإنما يقال بالذات على ما هو كم بالذات، فإذن ليس يقال ولا على شيء منها تناه، ولا تناه بالذات، ولكنه قد يقالان بوجه من الوجوه، على بعض صور الأجسام لأجل نسبة لها إلى ما هو كم بذاته فإنه يقبل قوة متناهية وغير متناهية لا لأن القوة ذات كمية في نفسها البتة، لكن لأن القوة تختلف في الزيادة والنقصان بالإضافة إلى شدة ظهور الفعل عنها أو إلى عدة ما يظهر عنها أو إلى مدة بقاء الفعل منها، وبينهما فرقان بعيد. فإن جلّ ما يكون زائداً بنوع الشدة يكون ناقصاً بنوع المدة حتى يفعل مثل فعل الأضعف في مدة أنقص، فإن أي قوة حركت أشد فإن مدة حركتها أقصر، وذلك أن المحرك إذا كان أشد قوة بلغ النهاية الموجودة أو المفروضة أسرع مدة، وربما كان الشيء الذي تتفاوت فيه القوى بحسب المدة لا يقبل الزيادة والنقصان، وكل ما تتفاوت القوى فيه بحسب الشدة والضعف فإنه يقبل الزيادة والنقصان، اللهم إلا أن تسمى القوة التي تقوى على مدة أطول أشد فيكون الأشد ههنا باشتراك الاسم إذ كان معنى الأشد في الأول هو الذي يفعل ما يفعله الأضعف بحركة أسرع أي أقصر مدة، وفي الثاني ليس هذا بل الذي يقوى على فعل أطول مدة، وأما الذي تتفاوت فيه القوى بحسب المدة فهو غيرهما جميعاً لأن اعتبار المدة هو فيما له ثبات واحد لأن أكثر ما يعتبر فيه اللاتناهي في المدة بتلاشي وليس شيء مما يتلاشى ثابتاً بعينه، وأما الفرق من اللاتناهي في المدة والشدة فذلك ظاهر لا يحتاج إلى إبانة.

ويمين ويسار وقدام وخلف، فالجهات إنما هي تتصور في أجسام متناهية فتكون الجهات أيضاً متناهية، ولذلك يتحقق إليها إشارة ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة أخرى، وإذا كانت الأجسام كرية فيكون تحدد الجهات على سبيل المحيط والمحاط، والتضاد فيها على سبيل المركز والمحيط، وإذا كان الجسم المحدد محيطاً كفى لتحديد الطرفين لأن الاحاطة تثبت المركز فثبتت غاية القرب منه وغاية البعد منه من غير حاجة إلى جسم آخر، وأما إن فرض محاطاً لم يتحدد به وحده الجهات لأن القرب يتحدد به والبعد منه يتحدد بجسم آخر لا خلاء وذلك لا ينتهي لا محالة إلى محيط، ويجب أن تكون الاجسام المستقيمة الحركة لا يتأخر عنها وجود الجهات لأمكنتها وحركاتها بل الجهات تحصل بحركاتها فيجب أن يكون الجسم الذي تتحدد الجهات بالنسبة إليه جسماً متقدماً عليها وتكون إحدى الجهات بالطبع غاية القرب منه وهو الفوق، ويقابله غاية البعد منه وهو السفل، وهذان بالطبع وسائر الجهات لا تكون واجبة في الأجسام بما هي أجسام بل بما هي حيوانات فيتميز فينا جهات القدام الذي إليه الحركة الأختيارية، واليمين الذي منه مبدأ القوة، والفوق إما بقياس فوق العالم، وإما الذي إليه أول حركة النشوء ومقابلاتها الخلف واليسار والسفل، والفوق والسفل محدودان بطرفي البعد الذي الأولى به أن يسمى طولاً واليمين واليسار بما الأولى به أن يسمى عرضاً، والقدام والخلف بما الأولى به أن يسمى عمقاً.

المقالة الثانية: في الأمور الطبيعية للأجسام وغير الطبيعية:

ومن المعلوم أن الأجسام تنقسم إلى بسيطة ومركبة [1]، وأن لكل جسم حيزاً ما ضرورة فلا يخلو إما أن يكون كل حيز له طبيعياً أو منافياً لطبيعته، أو لا طبيعياً ولا منافياً، أو بعضه طبيعياً وبعضه منافياً ويبطل أن يكون كل حيز له طبيعياً لأنه يلزم منه أن يكون مفارقه كل مكان له خارجاً عن طبعه أو التوجه إلى كل مكان له ملائماً لطبعه، وليس الأمر كذلك فهو خلف، وبطل أن يكون كل حيز منافياً لطبعه لأنه يلزم منه أن لا يسكن جسم البتة بالطبع، ولا يتحرك أيضاً وكيف يسكن أو يتحرك بالطبع وكل مكان مناف لطبعه

(١) فأما المركبة فتثبت بالمشاهدة، وأما البسيطة فتثبت بتوسط المركبة لأن كل مركب فإنما يتركب عن بسائط وللأجسام كلها أحياز ضرورية وهي التي تتباين بها الأجسام في الجهات بأوضاعها ولبعضها أمكنة وهي الأجسام التي تحيط بها أجسام أخر.

وبطل أن يكون كل مكان لا طبيعياً ولا منافياً، لأنا إذا اعتبرنا الجسم على حالته وقد ارتفع عنه القواسر والعوارض فحينئذٍ لا بدّ له من حيز يختص به ويتحيز إليه وذلك هو حيزه الطبيعي فلا يزول عنه إلا بقسر قاسر ويتعين القسم الرابع أن بعض الأحياز له طبيعي وبعضه غير طبيعي.

وكذلك نقول في الشكل إن لكل جسم شكلاً ما بالضرورة لتناهي حدوده، وكل شكل فإما طبيعي له أو بقسر قاسر، وإذا رفعت القواسر في التوهم واعتبرت الجسم من حيث هو جسم، وكان في نفسه متشابه الأجزاء فلا بدّ أن يكون شكله كرياً، لأن فعل الطبيعة في المادة واحد متشابهة فلا يمكن أن نفعل في جزء زاوية وفي جزء خطاً مستقيماً أو منحنياً فينبغي إذن أن تتشابه جميع الأجزاء فيجب أن يكون الشكل كرياً، وأما المركبات فقد تكون أشكالها غير كرية لاختلاف أجزائها فالأجسام السماوية كلها كرية، وإذا تشابهت أجزاؤها وقواها كان حيزها الطبيعي وجهاتها واحدة [1] فلا يتصور أرضان

---

(١) أخذ في بيان أن العالم واحد وأنه لا يمكن التعدد، فإن الأجسام بما هي أجسام لا يمتنع عنها الاتصال، فإذن إن كانت أجسام لا تتصل فلعله لأن صورها صور تتمانع أن تتحد فيكون بينهما منافرة في الطبع، فإذن الأجسام البسيطة المتشابهة الصور ليس بممتنع عليه بالاتصال أو الانفصال بحسب مقتضى طبائعها، وإذ فرضت متصلة أو منفصلة تحيزت إلى حيّز واحد وصار مكانها واحداً، وإذا افترقت وقوتها تلك القوة بعينها فمكانها ذلك المكان بعينه الذي صارت إليه في حال الاتصال والانفصال، إذ قلنا أنه لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان، فإذن الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعي واحد وجهتها الطبيعية واحدة فلا يكون أرضان في وسطين من عالمين ونار ان في أفقين محيطين من عالمين، فإنه ليس توجد أرض بالطبع إلا في عالم واحد، وكذلك النار وسائر الأجرام، وإذا كانت الأمكنة الأولى للأجسام البسيطة وكانت أمكنة البسائط إذا انتهت فهناك تنتهي أمكنة الأجسام كلها، وكانت البسيطة إذا كانت على مقتضى طبائعها وأشكالها الطبيعية كانت مستديرة إذ الشكل الطبيعي للبسيط مستدير، فيجب أن يكون الكل كرة واحدة، ثم ان وجد عالم آخر كان أيضاً مستديراً، ووقع منهما الخلاء ضرورة فيكون فرض الممكن وهو كون الأجسام على مقتضى طبائعها قد لزم منه محال وهو وجود الخلاء، ومحال أن يلزم ممكناً محال، فتبين من هذا أنه لا يمكن أن يكون عالم آخر غير هذا العالم بل العالم واحد، ولأنا لسنا في أفقه لأنا نحن في حيز الأجسام التي من شأنها أن تتحرك بالاستقامة، فواجب أن يكون أفق العالم حيث الجسم الذي ليس من شأنه أن يتحرك على الاستقامة، بل هو الجسم الذي بالقياس إليه تكون جهات الحركات المستقيمة، وهذا الجسم يجب أن يكون بسيطاً لأنه لو كان مركباً كانت له أجزاء منها ركب وكانت قابلة للحركة إلى الاجتماع والانفصال، وذلك في الاستقامة، وكان أيضاً قد تقررت الجهات قبله للبسائط وهذا كله محال، وإذا كان بسيطاً كانت أجزاؤه وما يلاقيه ومكانه متشابهة فلم تكن بعض الأجزاء أولى بأن تختص ببعض أجزاء المكان، ولا بعض الأوضاع أولى به من بعضها ولم يجب أن يكون شيء منها له طبيعياً، فإنه لا يخلو إما أن يتخصص مثل اختصاص هذا الجزء من الأرض بهذا الجزء الطبيعي أو لأنه كان وقع خارجاً =

في وسطين في عالمين، ولا ناران في أفقين، بل لا يتصور عالمان لأنه قد ثبت أن العالم بأسره كري الشكل، فلو قدرنا كريان أحدهما بجنب الآخر كان بينهما خلاء ولا يتصلان إلا بجزء واحد لا ينقسم، وقد تقدم استحالة الخلاء وأما الحركة فمن المعلوم أن كل جسم اعتبر ذاته من غير عارض بل من حيث هو جسم في حيز فهو إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً وذلك ما نعنيه بالحركة الطبيعية والسكون الطبيعي.

فنقول: إن كان الجسم بسيطاً كانت أجزاؤه متشابهة وأجزاء ما يلاقيه وأجزاء مكانه كذلك فلم تكن بعض الأجزاء أولى بأن يختص ببعض أجزاء المكان من بعض فلم يجب أن يكون شيء منها له طبيعياً فلا يمتنع أن يكون على غير ذلك الوضع بل في طباعه أن يزول عن ذلك الوضع أو الأين بالقوة وكل جسم لا ميل له في طبعه فلا يقبل الحركة عن سبب خارج فبالضرورة في طباعه حركة ما إما لكله وإما لأجزائه حتى يكون متحركاً في الوضع بحركة الأجزاء. وإذا صح أن كل قابل تحريك ففيه مبدأ ميل، ثم لا يخلو إما أن يكون على الاستقامة أو على الاستدارة، والأجسام السماوية لا تقبل الحركة المستقيمة كما سبق، فهي متحركة على الاستدارة، وقد بينا استناد حركاتها إلى مبادئها، وأما الكيف فنقول أولاً إن الأجسام السماوية ليست موادها مشتركة بل هي مختلفة بالطبع كما إن صورها مختلفة ومادة الواحدة منها لا يصلح أن يتصور بصورة الأخرى، ولو أمكن ذلك لقبلت الحركة المستقيمة وهو محال، فلها طبيعة خامسة مختلفة بالنوع بخلاف طبائع العناصر فإن مادتها مشتركة وصورها مختلفة.

وهي تنقسم إلى حار يابس كالنار، وإلى حار رطب كالهواء، وإلى بارد رطب كالماء. وإلى بارد يابس كالأرض، وهذه أعراض فيها لا صورة ويقبل الاستحالة بعضها

= عن حيزه وقوعاً يحاذي به هذا الجزء بعينه ويحصله فيه، فهذان هما قسما وجه حصول الجزء في جزء من مكانه الطبيعي والقسم الأول باطل لأنه لو كان لطبيعته وحدها ما اختص بهذا الجزء من المكان بعينه فما يشاركه في طبعه يشاركه في هذا المعنى.

والقسم الثاني كذب إذ قد بان أن هذا الجسم متقدم على الأجسام الكائنة الفاسدة وأنه لا يفارق مكانه الطبيعي حتى يعود إليه وإن كان هذا الجسم من شأنه أن يكون على هذا الوضع لعلة عارضة وأن لا يكون عليه لولا العلة فقد حصل مطلوبنا. ومطلوبنا ههنا هو هذا وهو أنه لا يجب ضرورة أن يكون هذا الجسم على هذا الوضع ولا أن لا يكون ولا أيضاً هذا بممتنع فهو أمر ممكن غير ضروري والممكن إذا فرض موجوداً لم يعرض منه محال فليس من المحال أن لا يكون على هذا الوضع، ففي طباعه أن يزول عن هذا الوضع أو الأين بالقوة.

إلى بعض ويقبل النمو والذبول ويقبل الآثار من الأجسام السماوية، أما الكيفيات فالحرارة والبرودة فاعلتان فالحار هو الذي بغير جسماً آخر بالتحليل والخلخلة بحيث يؤلم الحاس منه، والبارد هو الذي يغير جسماً بالتعقيد والتكثير بحيث يؤلم الحاس منه وأما الرطوبة واليبوسة فهما منفعلتان، فالرطب هؤ سهل القبول للتفريق والجمع والتشكيل والدفع. واليابس هو عسر القبول لذلك، فبسائط الأجسام المركبة تختلف وتتمايز بهذه القوى الأربع ولا يوجد شيء منها عديماً لواحدة من هذه [1].

وليست هذه صوراً مقومة للأجسام، لكنها إذا تركت وطباعها ولم يمنعها مانع من خارج ظهر منها إما سكون أو ميل أو حركة فلذلك قيل قوة طبيعية، وقيل النار حارة بالطبع، والسماء متحركة بالطبع فعرفت الأحياز الطبيعية، والحركات الطبيعية، والكيفيات الطبيعية وعرفت أن إطلاق الطبيعية عليها بأي وجه فنقول بعد ذلك:

إن العناصر قابلة للاستحالة والتغير وبينها مادة مشتركة، والاعتبار في ذلك بالمشاهدة، فإنا نرى الماء العذب انعقد حجراً جامداً والحجر يكلس فيعود رماداً، ويرام بالحيلة حتى يصير ماء، فالمادة مشتركة بين الماء والأرض، ونشاهد صحواً يغلظ دفعة، فيستحيل أكثره أو كله ماء وبرداً وثلجاً، وتضع الجمد في كوز صفر وتجد من الماء المجتمع على سطحه كالقطر، ولا يمكن أن يكون ذلك بالرشح، لأنه ربما كان ذلك حيث لا يماسه الجمد، وكان فوق مكانه ثم لا تجد مثله إذا كان الماء حاراً والكوز مملوءاً ويجتمع مثل ذلك داخل الكوز حيث لا يماسه الجمد، وقد يدفن القدح في جمد محفور حفراً مهندماً ويسد رأسه عليه فيجتمع فيه ماء كثير وإن وضع في الماء الحار الذي يغلي مدة واستد رأسه ولم يجتمع فيه شيء، وليس ذلك إلا لأن الهواء الخارج أو الداخل قد واستحال ماء، فبين الماء والهواء مادة مشتركة، وقد يستحيل الهواءُ ناراً وهو ما نشاهد من آلات حاقنة مع تحريك شديد على صورة المنافخ فيكون ذلك الهواء بحيث يشتغل في الخشب وغيره، وليس ذلك على طريق الانجذاب، لأن النار لا تتحرك إلا

---

(١) أي الواحدة من القوتين الفاعلتين، وواحدة من القوتين المنفعلتين لأن هذه الأجسام من شأنها أن تفترق وتجتمع وإلا لما اتصلت منها أجزاء فحصلت منها المركبات، ومن شأنها أن تختلف عليها الأشكال والهيئات فتقبلها وتحفظها والتفريق والجمع لا يتم إلا بقوة جامعة وأخرى مفرقة، والتشكيل وحفظه لا يتم إلا بقوة سهلة القبول وأخرى عسرة الترك، فإذن الأسطقسات أربع جسم حار يابس، وآخر حار رطب، وآخر بارد رطب واخر بارد يابس.

على الاستقامة إلى العلو، ولا على طريق الكمون، إذ من المستحيل أن يكون في ذلك الخشب من النار الكامنة ماله ذلك القدر الذي في الجمرة ولا يحرق والكمون أجمع لها والمنتشر أضعف تأثيراً من المشتعل، فتعين أنه هواء اشتعل ناراً فبين النار والهواء مادة مشتركة.

ونقول: إن العناصر قابلة للكبر والصغر [1] فلها مادة مشتركة إذ قد تحقق أن

---

(١) أخذ ابن سينا يتكلم عن التخلخل والتكاثف، إذ الأجسام تقبلها بأن يصير جسم أصغر مما كان، من غير فصل جزء عنه أو أكبر مما كان من غير وصل جزء به، وذلك بين من القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء، فإما أن يكون وقع الخلاء وهو محال، وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد خلخله القسر الحامل إياه على تخليته المكان، ثم كثفه برد الماء أو الكاثف بطبعه، فرجع إلى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إياه خارجاً عن طبعه، وهذه الازقاق والأواني التي تتصدع عند غليان ما فيها أو تسخينه إما عن طبعه وإما من نار توقد عليه لا يخلو إما أن يكون ذلك الانصداع لأجل حركة تعرض لما فيها مكانية قوية من تلقائه أو لحركة تعرض لها من دافع أو لحركة لها من باب الكم بتخلخل وانبساط لا يسع مثله سطح الوعاء.

والقسم الأول محال لأن تلك الحركة إما أن تكون فيها إلى جهة واحدة، فإن نقل الإناء وحمله ربما كان أسهل من صدعه فيجب أن تنقل الاناء، وتحمله في أكثر الأمر لا أن تصدعه، وإن كانت إلى جهات مختلفة فيجب من ذلك أن تكون طبيعته متشابهة يعرض فيها أن تتحرك حركات بالطبع مختلفة وهذا محال، وإن كان إنما يتحرك مثلاً لدافع مثل ما يظن أن النار تدخل الماء المغلي فيصير أكبر حجماً فيتصدع الإناء، فلا يخلو إما أن يدخل ثقباً خالية وإما أن لا يدخل ثقباً خالية، بل يحدث ثقباً ومنافذ فيه، ومحال أن يدخل ثقباً خالية فإن الخلاء ممتنع، وأيضاً إذا امتلأت الثقب الخالية لم يجب أن يزداد حجم الجسم كله بل وجب أن يكون على ما هو عليه.

وأما القسم الثاني؛ فلا يخلو إما أن يزيد في الحجم مع مماسة سطح الجسم الذي فيه قبل النفوذ في ثقب مستحدثة فيه أو بعد أن يثقب ويدخل، وكلا القسمين باطل إما مع المماسة فإن نفس المماسة لا توجب زيادة حجم الشيء، نعم ربما كان المماس يدفع ويضغط بقوته إلى جهة واحدة مخالفة لجهة حركته ومضطرة إليها ولا يجب من ذلك أن يتصدع ما يحتوي على المدفوع بل ينتقل على ما بينا على أنه كثيراً ما يعرض ذلك لا لسبب نار واصلة من خارج بل لأن المحوى يسخن من تلقاء نفسه، ومحال أن يقال إن الانصداع واقع بزيادة الحجم بسبب المخالطة من النافذ الثاقب، فنقول: إن هذا القسم أيضاً محال لأنه لا يخلو إما أن تكون الزيادة في الحجم آن الانصداع أو يكون الحجم قد زاد قبله، وكلا القسمين محال. أما الأول؛ فلأن كل آن يكون فيه نافذاً يمكن أن يفرض قبله آن آخر كان فيه نافذاً لأن النفوذ محاورة السطوح بالحركة ويكون له مسافة ما، وتلك المسافة منقسمة وفي بعضها قد كان نافذاً أيضاً فقد كان الحجم زائداً قبل أن يصدع، وهذا محال لوجهين: أحدهما: لأن الاناء الذي ملأه شيء لا يسع فيه مالىء أكثر منه حتى يثقبه إلى أن يشقه، والثاني: لأن الحجم إذا صار أكبر كان يشق لأنه أكبر، فيجب أن يكون قد شق قبل أن شق، اللهم إلا أن يقال إنه يدخل شيء وخرج شيء مثله، فيكون الحجم لم يزدد إلى وقت الشق، ثم ترجع المسألة من رأس في القدر الذي إذا دخل فيه شيء لم يخرج مثله فقد بطل أن تكون الحركة الصادعة من =

المقدار عرض في الهيولى، والكبر والصغر أعراض في الكميات، وقد نشاهد ذلك إذا أغلي الماء انتفخ وتخلخل، والخمر ينتفخ في الدن حتى يتصعد عند الغليان. وكذلك القمقمة الصياحة وهي إذا كانت مسدودة الرجس مملوءة بالماء فأوقد النار تحتها انكسرت وتصدعت ولا سبب له إلا أن الماء صار أكبر مما كان، ولا جائز أن يقال إن النار طلبت جهة الفوق بطبعها فإنه كان ينبغي أن ترفع الإناء وتطيره لا أن تكسره، وإذا كان الإناء صلباً خفيفاً كان رفعه أسهل من كسره، فتعين أن السبب انبساط الماء في جميع الجوانب ودفعه سطح الاناء إلى الجوانب فينفس الموضوع الذي كان أضعف، وله أمثلة أخرى تدل على أن المقدار يزيد وينقص، ونقول إن العناصر قابلة للتأثيرات السماوية إما آثاراً محسوسة مثل نضج الفواكه ومد البحار، وأظهرها الضوء والحرارة بواسطة الضوء والتحريك إلى فوق بتوسط الحرارة، والشمس ليست بحارة ولا متحركة إلى فوق، وإنما تأثيراتها معدات للمادة في قبول الصورة من واهب الصور، وقد يكون للقوى الفلكية تأثيرات خارجة عن العنصريات وإلاّ فكيف يبرد الأفيون أقوى مما يبرد الماء والجزء البارد فيه مغلوب بالتركيب مع الأضداد، وكيف يفعل ضوء الشمس في عيون العشي ويفعل النبات بأدنى تسخين ما لا تفعله النار بتسخين يكون فوقه فتبين أن العناصر كيف قبلت الاستحالة والتغير والتأثير وتبين ما لها بالعنصر والجوهر.

المقالة الثالثة: في المركبات والآثار العلوية:

قال ابن سينا: إن العناصر الأربعة عساها أن لا توجد كلياتها صرفة بل يكون فيها اختلاط، ويشبه أن تكون النار أبسطها في موضعها ثم الأرض، أما النار فلأن ما يخالطها يستحيل إليها لقوتها، وأما الأرض فلأن نفوذ قوي ما يحيط بها في كليتها بأسرها كالقليل، وعسى أن يكون باطنها القرب ومن المركز يقرب من البساطة [1].

= جهة حركة انتقالية تعرض لما في الاناء من تلقائه وبطل أن يكون لدفع يعرض من دافع، وليس يجوز أن تكون إلى جهة واحدة فينتقل الاناء قبل أن يشقه فقد بقي أنه إنما يعرض لانبساطه وأنه ينبسط فيشق بالدفع القوي والتمديد فيكون قد ازداد حجم جسم لا بمداخلة جسم آخر، إما هو باق بعد على صورته في كليته، وإما أن بعض أجزائه استحال إلى صورة أخرى، تقتضي كمّاً أكبر وإما أن جميعه استحال إلى صورة تقتضي مقداراً أكبر.

(١) لكن ذلك دون بساطة النار لأن نفوذ القوى الفلكية المسخنة في الأرض جائز، وذلك مما يحدث فيها إحالة ما، ومع ذلك فإن الأرض لا تقوى على إحالة كل ما يخالطها من الجوهر القريب إلى الأرضية قوة النار على إحالة ما يخالطها.

ثم الأرض على طبقات، الطبقة القريبة من المركز والثانية الطين والثالثة بعضها ماء وبعضها طين جففته الشمس وهو البر [1]، والسبب في أن الماء غير محيط بالأرض أن الأرض تنقلب ماء فتحصل وهدة والماء يستحيل أرضاً فتحصل ربوة، والأرض صلب وليس بسيال كالماء والهواء حتى يتصبب بعض أجزائه إلى بعض ويتشكل بالاستدارة، وأما الهواء فهو أربع طبقات طبقة تلي الأرض فيها مائية من البخارات وحرارة لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمى فتتعدى الحرارة إلى ما يجاورها، وطبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن أقل حرارة وطبقة هي هواء صرف صاف وطبقة دخانية لأن الأدخنة ترتفع إلى الهواء وتقصد مركز النار فتكون كالمنتشر في السطح الأعلى من الهواء إلى أن يتصعد فيحترق.

وأما النار فإنها طبقة واحدة ولا لون لها بل هي كالماء المشف الذي لا لون له وإن رؤي لون النار فهي بما يخالطها من الدخان صارت ذات لون، ثم فوق النار الأجرام العالية الفلكية والعناصر بطبقاتها طوعها والكائنات الفاسدات تتولد من تأثيرها، والفلك وإن لم يكن حاراً ولا بارداً فانه ينبعث منه في الأجرام السفلية حرارة وبرودة بقوى تفيض منها عليها، ونشاهد هذا من إحراق شعاعه المنعكس عن المرائي ولو كان سبب الإحراق حرارة الشمس دون شعاعها لكان كل ما هو أقرب إلى العلو أسخن، بل سبب الإحراق التفاف شعاع الشمس، المسخن لما يلتف به فيسخن الهواء، فالفلك إذا هيج باسخانه للحرارة بخر من الأجسام المائية ودخن من الأجسام الأرضية وأثار شيئاً بين الغبار والدخان من الأجسام المائية والأرضية [2].

والبخار أقل مسافة صعود من الدخان، لأن الماء إذا سخن صار حاراً رطباً، والأجزاء الأرضية إذا سخنت ولطفت كانت حارة يابسة، والحار الرطب أقرب إلى طبيعة

---

(١) ثم يحيط بالبر والبحر الهواء البخاري إلا أنه ذو طبقتين: إحداهما تصاقب كرة الأرض فتسخن من شعاع الشمس المسخن للأرض المسخنة لما تجاوزها، وبعضه يبعد عنه فتستولي عليه الطبيعة التي في جوهر المائية وهو البرد، ولهذا يكون أعالي الجبال ومواضع انعقاد السحاب أبرد، ثم فوق هاتين الطبقتين طبقة الهواء الذي هو أقرب إلى البساطة ثم فوقه طبقة الهواء الدخاني وذلك أن الدخان أيبس وأسرع حركة وأشبه كيفية بالنار فهو يعود البخار.

(٢) لأن الأرض والماء يوجدان في أكثر الأحوال متمازجين فليس يوجد بخار بسيط ولا دخان بسيط إلا ندرة وشذوذاً وإنما يسمى التأثير باسم الأغلب.

الهواء والحار اليابس أقرب إلى طبيعة النار والبخار لا يجاوز مركز الهواء بل إذا وافى منقطع تأثير الشعاع برد وكثف؛ أما الدخان فانه يتعدى حيز الهواء حتى يوافى تخوم النار، وإذا احتبستا فيهما حدثت كائنات أخر فالدخان إذا وافى حيز النار اشتعل وإذا اشتعل فربما سرى فيه الاشتعال فرؤي كأن كوكباً يقذف به وربما لم يشتعل بل احترق وثبت فيه الاحتراق فرؤيت العلامات الهائلة الحمر والسود وربما كان غليظاً ممتداً وثبت فيه الاشتعال ووقف تحت كوكب ودارت به النار بدوران الفلك وكان ذنباً له وربما كان عريضاً فرؤي كأنه لحية كوكب، وربما حميت الأدخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور فانضغطت مشتعلة. وإن بقي شيء من الدخان في تضاعيف الغيم وبرد صار ريحاً وسط الغيم فتحرك عنه بشدة يحصل منه صوت يسمى الرعد، وإن قويت حركته وتحريكه اشتعل من حرارة الحركة والهواء والدخان فصار ناراً مضيئة يسمى البرق، وإن كان المشتعل كثيفاً ثقيلاً محرقاً بصادمات الغيم إلى جهة الأرض فيسمى صاعقة، ولكنها نار لطيفة تنفذ في الثياب والأشياء الرخوة وتنصدم بالأشياء الصلبة كالذهب والحديد فتذيبه حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس ويذيب ذهب المراكب ولا يحرق السير، ولا يخلو برق عن رعد، لأنهما جميعاً عن الحركة ولكن البصر واحد فقد يرى البرق ولا ينتهي الصوت إلى السمع، وقد يرى متقدماً ويسمع متأخراً.

وأما البخار الصاعد فمنه ما يلطف جداً ويرتفع جداً ويتراكم ويكثر مدده في أقصى الهواء عند منقطع الشعاع فيبرد فيكثف فيقطر فيكون المتكاثف منه سحاباً والقاطر مطراً، ومنه ما يقصر لثقله عن الارتفاع بل يبرد سريعاً وينزل كما يوافيه برد الليل سريعاً قبل أن يتراكم سحاباً وهذا هو الطل.

وربما جمد البخار المتراكم في الأعالي أعني السحاب فنزل وكان ثلجاً.

وربما جمد البخار الغير متراكم في الأعالي أعني مادة الطل فنزل وكان صقيعاً.

وربما جمد البخار بعد ما استحال قطرات ماء وكان برداً، وإنما يكون جموده في الشتاء وقد فارق السحاب وفي الربيع وهو داخل السحاب، وذلك إذا سخن خارجه فبطنت البرودة إلى داخله فتكاثف في داخله واستحال ماء وأجمده شدة البرودة، وربما تكاثف الهواء نفسه لشدة البرد فاستحال سحاباً مطراً ثم ربما وقع على صقيل الظاهر من السحاب صور النيرات وأضواؤها كما يقع في المرائي والجدران الصقيلة فيرى ذلك

على أحوال مختلفة بحسب اختلاف بعدها من النير وقربها وبعدها من المرائي وقربها وصفائها وكدورتها واستوائها ورعشها وكثرتها وقلتها فترى هالة وقوس قزح وشموس وشهب.

فالهالة تحدث عن انعكاس البصر عن الرش اللطيف بالنير إلى النير حيث يكون الغمام المتوسط لا يخفي النير، فرؤي دائرة كأن منطقة محورها الحط والواصل بين الناظر وبين النير وما في داخلها ينفذ عنه البصر إلى النير، ونوره الغالب على أجزاء الرش يجعله كأنه غير موجود وكأن الغيم هناك هواء شفاف.

وأما القوس فإن الغمام يكون في خلاف جهة النير فتنعكس الزوايا عن الرش إلى النير لا بين الناظر والنير بل الناظر أقرب إلى النير منه إلى المرآة فتقع الدائرة التي هي كالمنطقة أبعد من الناظر إلى النير، فإن كانت الشمس على الأفق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الأفق وهو المحور فيجب أن يكون سطح الأفق يقسم المنطقة بنصفين فيرى القوس نصف دائرة، فإن ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور فصار الظاهر من المنطقة الموهومة أقل من نصف دائرة، وأما تحصيل الألوان على الجهة الشافية فإنه لم يستبن لي بعد، والسحب ربما تفرقت وذابت فصارت ضباباً، وربما اندفعت بعد التلطف إلى أسفل فصارت رياحا، وربما هاجت الرياح لاندفاع بغضها من جانب إلى جهة، وربما لانبساط الهواء بالتخلخل عند جهة واندفاعه إلى أخرى.

وأكثر ما يهيج لبرد الدخان المتصاعد المجتمع الكثير ونزوله فإن مبادىء الرياح فوقانية، وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي تتبع الهواء العالي فانعطفت رياحاً، والسموم ما كان منها محترقاً، وأما الأبخرة داخل الأرض فتميل إلى جهة فتبرد فتستحيل ماء فيصعد بالمد فيخرج عيوناً وإن لم تدعها السخونة تبرد وكثرت وغلظت فلم تنفذ في مجاري مستحصفة فاجتمعت واندفعت بمرة فزلزلت الأرض فخسفت.

وقد تحدث الزلزلة من تساقط أعالي وهدة في باطن الأرض فيموج بها الهواء المحتقن.

وإذا احتبست [1] الأبخرة في باطن الجبال والكهوف فيتولد منها الجواهر إذا وصل

---

(١) وقد تحتبس في باطن الجبال والكهوف، فتتولد منها الجواهر الغير القابلة للذوب، والأدخنة أيضاً تحتقن في البحار فتلمح مياهها لأن الأشياء الأرضية ذات الهوة أي التي عملت فيها الحرارة وما بلغت في الإحالة =

اليها من سخونة الشمس وتأثير الكواكب حظ، وذلك بحسب اختلاف المواضع والأزمان والمواد فمن الجواهر ما هو قابل للإذابة والطرق كالذهب والفضة ويكون قبل أن يصلب زئبقاً ونفطاً وانطراقها لحياة رطوبتها ولعصيانها الجمود التام ومنها ما لا يقبل ذلك، وقد يتكون من العناصر أكوان أيضاً بسبب القوى الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً من المعادن فيحصل في المركب قوة غازية وقوة نامية وقوة مولدة وهذه القوة متمايزة بخصائصها.

المقالة الرابعة: في النفوس وقواها:

اعلم أن النفس كجنس واحد ينقسم ثلاثة أقسام [1].

أحدها: النباتية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاؤه ويزيد فيه مقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل.

والثاني: النفس الحيوانية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

= تكون مرة فإذا خالطت المائية ملحت، وقد يتخذ من الرماد والكلس وغيرهما ملح بأن يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ حتى يتغير ملحاً أو يترك، فيصير ملحاً.

(١) النفس هي مبدأ الأفعال، وثمت عناصر تكون منها أكوان بسبب القوى الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً أي أقرب إلى الاعتدال من هذه المذكورة. وأولها النبات فمنه ما يكون مبزراً يفرز جسماً حاملاً للقوة المولدة، ومنه كائن من تلقاء نفسه من غير بزر، ولأن النبات يغتذي بذاته فله قوة غاذية، ولأن النبات ينمي بذاته فله قوة منمية، ولأن النبات ما يولد المثل ويتولد عن المثل بذاته، فله قوة مولدة والقوة المولدة غير الغاذية فإن الفج من الثمار له القوة الغاذية دون المولدة، وكذلك القوة المنمية، ألا ترى الهرم من الحيوان فإن له الغاذية وليس له المنمية والغاذية تفعل الغذاء وتورده بدل ما يتحلل والمنمية تزيد في جوهر الأعضاء الأصلية طولاً وعرضاً وعمقاً لا كيف اتفق بل على جهة تبلغ إلى غاية النشوء، والمولدة تعطي المادة صورة الشيء وتبين منه جزءاً أو تحله قوة من سنخه إذا وجدت المادة، والموضع المتهيء لقبول فعله فعل مثله، وقد عرف أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية تكون من قوى زائدة على الجسمية، بل وعلى طبيعة المزاج ويلي النبات الحيوان وإنما يحدث عن تركيب في العناصر مزاجه أقرب إلى الاعتدال جداً من الأولين يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية وكلما أمعن ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى فالأفعال، إما أن تكون نباتية وإما أن تكون حيوانية، وإما أن تكون إنسانية، فلذلك انقسمت النفس عند ابن سينا إلى ثلاث نفوس رئيسية:
(١) النفس النباتية. (٢) النفس الحيوانية. (٣) النفس الإنسانية.

والثالث: النفس الإنسانية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

وللنفس النباتية قوى ثلاث: القوة الغازية وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه.

والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه زيادة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً بقدر لتبلغ به كماله في النشوء.

والقوة المولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه الواجب له بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخلق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل، فللنفس النباتية ثلاث قوى.

وللنفس الحيوانية قوتان محركة ومدركة، والمحركة على قسمين إما محركة بأنها باعثة، وإما محركة بأنها فاعلة، والباعثة هي القوة النزوعية والشوفية، وهي القوة التي إذا ارتسمت في التخيل الذي سنذكره بعد صوره مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة التي نذكرها على التحريك ولها شعبتان، شعبة تسمى شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة، وشعبة تسمى غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ أو ترخيها أو تمددها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين أحدهما قوة تدرك من خارج، وهي الحواس الخمس أو الثمانية.

فمنها البصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة.

ومنها السمع وهي قوة مترتبة في العصب المفترق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف، يحصل

منه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع.

ومنها الشم وهي قوة مترتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح أو المنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة.

ومنها الذوق وهي قوة مترتبة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة من الأجسام المماسة المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه فتحيله.

ومنها اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه فاشية فيه والأعصاب تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره في المزاج أو الهيئة ويشبه أن تكون هذه القوة لا نوعاً واحداً بل جنساً لأربع قوى منبثة معاً في الجلد كله (الواحدة) حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد (والثانية) حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين (والثالثة) حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس. (والرابعة) حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعها معاً في آلة واحدة يوهم اتحادها في الذات والمحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس وتنطبع فيها فتدركها القوة الحاسة[1].

---

(١) هذا في اللمس والذوق والشم والسمع كالظاهر، وأما البصر فقد ظن به خلاف هذا فإن قوماً ظنوا أن البصر قد يخرج منه شيء فيلاقي البصر. ويأخذ صورته من خارج ويكون ذلك إبصاراً، وفي أكثر الأمر يسمون ذلك الخارج شعاعاً، وأما المحققون فيقولون إن البصر إذا كان بينه وبين المبصر شفاف بالفعل وهو جسم لا لون له متوسط بينه وبين البصر، تأذى شبح ذلك الجسم ذي اللون، الواقع عليه الضوء إلى الحدقة فأدركه البصر، وهذا التأذي شبيه بتأذي الألوان بتوسط الضوء إذا انعكس الضوء من شيء ذي لون فصبغ بلونه جسماً آخر وإن كان بينهما فرق بل هو شبيه لما يتخيل على المرائي، ومما يدل على بطلان الرأي الأول أن الخارج إما أن يكون جسماً أو لا يكون جسماً، فإن لم يكن جسماً فالحكم بالحركة والانتقال عليه باطل إلا على المجاز بأن يكون في البصر قوة تحيل ما يلاقيه من الهواء وغيره إلى كيفية ما، فيقال: إن تلك الكيفية خرجت من البصر، ومحال أن يكون جسماً وذلك لأنه إما أن يخرج واتصاله ثابت فيلاقي كرة الثوابت فيكون قد خرج من البصر في صغره جسم مخروط وعظمه هذا العظم ويكون مع ذلك قد ضغط الهواء ودفعه والافلاك كلها ودفعها أو نفذ في خلاء، وكلا الوجهين ظاهراً لبطلان أو يكون قد انفصل وتشظى وتفرق، فيجب من ذلك أن يكون الحيوان يحس بشيء منفصل عنه متشظى متفرق، وأن يحس بالمواضع التي يقع عليها ذلك إشعاع دون ما لا يقع فيحس من الجسم بتفاريق نقطية ويفوته الغالب منه، وإما أن يكون هذا الجسم يتصل ويتحد بالهواء والفلك حتى يصير الجملة كعضو واحد للحيوان، فتكون جملة ذلك إحساساً. =

والقسم الثاني[1] قوى تدرك من باطن فمنها ما يدرك صور المحسوسات ومنها ما يدرك معاني المحسوسات، والفرق بين القسمين هو أن الصورة هو الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً، لكن الحس يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة صورة الذئب، وأما المعنى فهو الذي تدركه من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً مثل إدراك الشاة المعنى المضاد في الذئب الموجب لخوفها إياه وهربها عنه[2] ومن المدركات الباطنة ما يدرك ويفعل ومنها ما لا يدرك ولا يفعل، والفرق بين القسمين أن الفعل فيها هو أن تركب الصور والمعاني المدركة بعضها مع بعض ويفصل بعضها عن بعض فيكون لها إدراك وفعل أيضاً فيما أدركت والإدراك لا مع الفعل هو أن تكون الصورة أو المعنى ترتسم في القوة فقط من غير أن يكون لها فعل وتصرف فيه ومن المدركات الباطنة ما يدرك أولاً ومنها ما يدرك ثانياً، والفرق بين القسمين أن الإدراك

= وهذه الإحالة أيضاً عجيبة، ويجب إذا تزاحمت الأبصار أن تكون هذه الإحالة أقوى فيكون الواحد إذا اجتمع مع الجماعة أشد إبصاراً منه إذا كان وحده فإن الكثير أشد إحالة من المنفرد بذاته، ثم هذا الجسم الخارج لا محالة إما أن يكون بسيطاً وإما أن يكون مركباً وعلى مزاج خاص وحركته لا تخلة إما أن تكون بالإرادة أو تكون بالطبيعة، ونحن نعلم أن ذلك ليس بحركة إرادية اختيارية، وإن كان فتح الأجفان وغلقها إراديتين فبقي أن يكون طبيعياً، والطبيعي البسيط يكون إلى جهة لا إلى جهات شتى، والمركب يتحرك بحسب الغالب إلى جهة واحدة لا إلى جهات شتى، وليس كذلك حال هذه الحركة عندهم، ثم إن كان المحسوس يرى من جهة القاعدة المماسة من المخروط لا من جهة الزاوية فيجب أن يكون المحسوس البعيد يحس شكله وعظمه كما يحس لونه إذا كان الحاس يلاقيه ويشتمل عليه، وأما إذا أحس من جهة الزاوية أعني الفصل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم كان كلما كان الشيء أبعد كانت أصغر وكان الفصل المشترك أصغر، وكان الشبه المنطبع فيه أصغر فيرى أصغر، وربما كانت الزاويا بحيث تفوت الحس فلا يرى.

(١) وهو أن يكون الخارج لا جسماً، بل عارضاً أو كيفية، فيجب أن يكون كلما كان الناس أكثر أن تكون هذه الإحالة والاستحالة أقوى، ويعرض المحال من كون الواحد إذا اجتمع مع الجماعة كان أشد إبصاراً منه إذا كان وحده، مما ذكرناه آنفاً، ثم يكون الهواء حينئذ، إما مؤدياً وإما حساساً بنفسه، فإن كان مؤدياً غير حساس فالإحساس كما نقوله هو عند الحدقة لا من خارج، وإن كان الحساس هو الهواء عرض المحال، ووجب إذا كان ريح أو اضطراب في الهواء، أن تضطرب الأبصار بتجدد الاستحالة وتجدد الحاس شيئاً بعد شيء، كما إذا عدا الإنسان في هواء ساكن فإنه حينئذ يضطرب عليه الإبصار للأشياء الدقيقة فإذن ليس الإبصار بخروج شيء منها إلى المحسوس فهو إذا بورود شيء من المحسوس علينا، وإذ ليس ذلك جسمه فهو إذن شبحه، ولولا أن الحق هذا الرأي لكان خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحدة منها وهيئته معطلة، ومن هذا أخذ ابن سينا في الكلام في الحواس الباطنة، وهي قوى تدرك من باطن.

(٢) فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحس، ثم القوى الباطنة هو الصورة والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى.

الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه، والإدراك الثاني هو أن يكون حصولها من جهة شيء آخر أدى إليها ثم من القوى الباطنة المدركة الحيوانية قوة بنطاسياً. وهو الحس المشتك وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من مقدم الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطقية في الحواس الخمس متأدية إليه، ثم الخيال والمصورة وهي قوة مترتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس، ويتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات[1]، والقوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية وتسمى مفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية فهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعصه عن بعض، بحسب الاختيار.

ثم القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه وأن الولد معطوف عليه.

ثم القوة الحافظة الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة في المحسوسات. ونسبة الحافظة إلى الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك إلا أن ذلك في المعاني، وهذا في الصور، فهذه خمس قوى الحيوانية[2].

وأما النفس الناطقة للإنسان فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عالمة وقوة عاملة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس إلى القوة المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها.

وقياساً إلى النزوعية أن تحدث عنها فيها هيئات تخص الإنسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء.

---

(١) والقوة التي بها القبول، غير القوة التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك في الماء فإن له قوة قبول النقش، وليس له قوة حفظه.

(٢) ومن الحواس ما يكون له الحواس الخمس كلها ومنه ما له بعضها دون بعض، أما الذوق واللمس فضروري أن يخلق في كل حيوان، ولكن من الحيوان ما لا يشم ومنه ما لا يسمع ومنه ما لا يبصر.

وقياسها إلى المتخيلة والمتوهمة هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية وقياسها إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة مثل أن الكذب قبيح وأن الصدق حسن، وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن، على حسب ما توجبه أحكام القوة العاقلة حتى لا تنفعل عنها البتة، بل تنفعل هي عنها فلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلية بل تحدث في القوى البدنية هيئات انقيادية لها وتكون متسلطة[1] عليها.

وأما القوة العالمة فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة من المادة، فان كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها إياها، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء، ثم لها إلى هذه الصور نسب، وذلك أن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له وقد يكون بالفعل.

والقوة على ثلاثة أوجه قوة مطلقة وهيولانية وهو الاستعداد المطلق من غير فعل ما كقوة الطفل، على الكتابة، وقوة ممكنة وهو استعداد مع فعل ما كقوة الطفل بعدما تعلم بسائط الحروف، وقوة تسمى ملكة وهي قوة لهذا الإستعداد إذا ثم بالآلة ويكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب[2] فالقوة النظرية قد تكون نسبتها إلى الصور نسبة الاستعداد المطلق وتسمى عقلاً هيولانياً[3] وإذا حصل فيها من المعقولات[4] الأولى

---

(١) فيكون لها أخلاق فضيلية، وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً، ولكن إن كانت هي الغالبة تكون لها هيئة فعلية، ولهذه هيئة انفعالية فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في ذلك، وإن كانت هي المغلوبة يكون لها هيئة انفعالية ولهذه هيئة فعلية غير غريبة أو يكون الخلق واحداً وله نسبتان، وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة لأن النفس الإنسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتين جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي فوقه لينفعل ويستفيد منه ويقبل عنه، وكأن النفس منها وجهين؛ وجه إلى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادىء العالية ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثير منه هذا.

(٢) بل بكيفية أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب هذا وربما سميت الثانية بالملكية، والثالثة كمال قوة.

(٣) وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص بالنوع، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة.

(٤) ويعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان =

التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية تسمى عقلاً بالفعل، وإذا حصلت فيها المعقولات الثانية المكتسبة وصارت مخزونة له بالفعل متى شاء طالعها فإن كانت حاضرة عنده بالفعل تسمى عقلاً مستفاداً، وإن كانت مخزونة تسمى عقلاً بالملكة، وها هنا ينتهي النوع الإنساني وهناك تكون القوة الإنسانية وتتشبه بالمبادىء الأولى للوجود كله.

وللناس مراتب في هذا الاستعداد فقد يكون عقلاً شديد الاستعداد حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء من تخريج وتعليم، حتى كان يعرف كل شيء من نفسه[1] لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على حدود وسطى فيه، إما دفعة في زمان واحد وإما دفعات في أزمنة شتى وهي القوة القدسية التي تناسب روح القدس فيفيض عليها من جميع المعقولات، أو ما يحتاج إليه في تكميل القوة العملية، فالدرجة العليا منها النبوة وربما يفيض عليها وعلى المتخيلة من روح القدس معقول تحاكيه المتخيلة بأمثلة

= يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية فما دام إنما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد فإنه يسمى عقلاً بالملكة ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل، وأما هذه فإنها تعقل إذا أخذت تقيس بالفعل.

(١) وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً وهو من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم، ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخيلة أيضاً فتحاكيها المتخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلفت الإشارة إليه.

ومما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحدّ الأوسط في القياس، وهذا الحدّ الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول، فتارة يحصل بالحدس والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحدّ الأوسط، والذكاء قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم ومبادىء التعليم الحدس فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين فجائز أن يقع للانسان بنفسه الحدس، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف، أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى، وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس، ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حدّ بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد للنفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشغل حدساً. أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء إما دفعه وإما قريباً من دفعة إرتساماً لا تقليدياً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليديات في الأمور إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة بل على قوى النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.

محسوسة أو كلمات مسموعة فيعبر عن هذه الصورة بملك في صورة رجل وعن الكلام بوحي في صورة عبارة.

المقالة الخامسة: في أن النفس الإنسانية جوهر ليس بجسم ولا قائم بجسم وأن إدراكها قد يكون بآلات وقد يكون بذاتها لا بآلات وانها واحدة وقواها كثيرة وأنها حادثة مع حدوث البدن وباقية بعد فناء البدن.

أما البرهان على أن النفس ليست بجسم هو أنا نحس من ذواتنا إدراكاً معقولاً مجرداً عن المواد وعوارضها أعني الكم والأين والوضع إما لأن المدرك لذته كذلك كالعلم بالوحدة والعلم بالوجود مطلقاً، وإما لأن العقل جرد عن العوارض كالإنسان مطلقاً فيجب أن ينظر في ذات هذه الصور المجردة كيف هي في تجردها إما بالقياس إلى الشيء المأخوذ عنه أو بالقياس إلى مجرد الأخذ ولا يشك أنها بالقياس إلى المأخوذ عنه ليست مجردة، فبقي أنها مجردة عن الوضع والأين عند وجودها في العقل، والجسم ذو وضع وأين وما لا وضع له لا يحل ماله وضع وأين، وهذه الطريقة أقوى الطرق، فإن الشيء المعقول الواحد الذات المتجرد عن المادة لا يخلو إما أن يكون له نسبة إلى بعض الأجزاء دون بعض فيحل في جهة حتى يكون متياماً أو متياسراً بالنسبة إلى المحل، أو تكون نسبته إلى الكل نسبة واحدة أو لا يكون لها نسبة إليه ولا له إلى جميع الأجزاء، فإن ارتفعت النسبة من كل وجه ارتفع الحلول في جملة الجسم أو في جزء من أجزائه، وإن تحققت النسبة صار الشيء المعقول ذا وضع وقد وضع غير ذي وضع هذا خلف، وبه تبين أن الصور المنطبعة في المادة لا تكون إلا أشباحاً لأمور جزئية منقسمة، ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها، وأيضاً فإن الشيء المتكثر في أجزاء الحدّ له من جهة التمام وحدة وهو بها مما لا ينقسم فتلك الوحدة بما هي وحدة كيف ترتسم في المنقسم، وأيضاً من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً من المعقولات غير متناهية بالقوة ليس واحد أولى من الآخر وقد صح لنا أن الشيء الذي يقوي على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون محله جسماً ولا قوة في جسم.

ومن الدليل القاطع على أن محل المعقولات ليس بجسم أن الجسم ينقسم بالقوة بالضرورة وما لا ينقسم لا يحل المنقسم والمعقول غير منقسم فلا يحل المنقسم، أما إن الجسم منقسم فقد دللنا عليه، وأما إن المعقول المجرد لا ينقسم فقد فرغنا عنه وأما إن ما

لا ينقسم لا يحل منقسماً فإنا لو قسمنا المحل فلا يخلو إما أن يبطل الحال فيه وهذا كذب أو لا يبطل ولا يخلو إما أن بقي حالاً في كله وهذا محال، فإنه يجب أن يكون حكم البعض حكم الكل، وإما أنَ ينقسم بانقسام محله وقد فرض غير منقسم، ثم لو فرض انقسام الحال فيه فلا يخلو إما أن يكون أجزاؤه متشابهة كالشكل المعقول أو العدد وليس كل صورة معقولة بشكل وتكون الصورة المعقولة خيالية لا عقلية صرفة. وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال إن كل واحد من الجزءين هو بعينه الكل في المعنى[1] وإن كانا غير متشابهين مثل أجزاء الحد من الجنس والفصل فيلزم منه محالات، منها إن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً فيجب أن يكون الأجناس والفصول غير متناهية وهذا باطل[2] وأيضاً فإنه إن وقع الجنس في جانب والفصل في جانب ثم لو قسمنا الجسم لكان يجب أن يقع نصف الجنس في جانب ونصف الفصل في جانب وهو محال ثم ليس أحد الجزءين أولى لقبول الجنس منه لقبول الفصل وأيضاً ليس كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط منه فان ها هنا معقولات هي أبسط المعقولات ومبادىء للتركيب في سائر المعقولات وليس لها أجناس ولا فصول ولا انقسام في الكم ولا في المعنى فلا يتوهم فيها أجزاء متشابهة فتبين بهذه الجملة أن محل المعقولات ليس بجسم ولا قوة في جسم، فهو إذاً جوهر معقول علاقته مع البدن لا علاقة حلول ولا علاقة انطباع بل علاقة التدبير والتصرف وعلاقته من جهة العلم الحواس الباطنة المذكورة وعلاقته من جهة العمل القوي الحيوانية المذكورة فيتصرف في البدن وله فعل خاص يستغنى به عن البدن وقواه فان من شأن هذا الجوهر أن يعقل ذاته ويعقل أنه عقل ذاته وليس بينه وبين ذاته علاقة ولا بينه وبين آلته آلة فإن إدراك الشيء لا يكون إلا بحصول صورته فيه ما يقدر آلة من قلب أو دماغ لا يخلو إما أن تكون صورته بعينها حاصلة للعقل حاضرة وإما أن تكون صورة غيرها بالعدد حاصلة وباطل أن يكون صورة الآلة حاضرة بعينها فانها في نفسها حاصلة أبداً فيجب أن يكون إدراك العقل لها حاصلاً أبداً وليس الأمر كذلك فإنه تارة يعقل وتارة يعرض عن الإدراك والإعراض عن الحاضر محال ويجب أن تكون

(١) لأن الثاني إن كان غير داخل في معنى الكل فيجب أن نضع في الابتداء معنى الكل لهذا الواحد لا لكليهما وإن كان داخلاً في معناه فمن البين الواضح أن الواحد منهما وحده ليس يدل عليه على التمام.

(٢) فقد صح أن الأجناس والفصول وأجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أن يجتمع في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة فإن ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية.

الصورة غير الآلة بالعدد فإنها إما أن تحل في نفس القوةمن غير مشاركة الجسم فيدل ذلك على أنها قائمة بنفسها وليست في الجسم، وإما بمشاركة الجسم حتى تكون هذه الصورة المغايرة في نفس القوة العقلية وفي الجسم الذي هو الآلة، فيؤدي إلى اجتماع صورتين متماثلتين في جسم واحد وهو محال.

والمغايرة[1] بين أشياء تدخل في حدّ واحد إما لاختلاف المواد أو أو لاختلاف ما بين الكلي والجزئي، وليس هذان الوجهان، فثبت أنه لا يجوز أن يدرك المدرك لآلة هي الته في الإدراك ولا يختص ذلك بالعقل، فإن الحس إنما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا الته ولا إحساسه وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته.

ولهذا[2] أن القوى الداركة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها الكلال من إدامة العمل والأمور القوية المشاقة الإدراك توهنها وربما تفسدها كالضوء الشديد للبصر والرعد

---

(١) أخذ ابن سينا يسرد من براهينه على أن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية، إذ أن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لوجب أن لا يعقل ذاتها وأن لا يعقل الآلة ولا أن تعقل أنها عقلت فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها ولا بينها وبين أنها عقلت آلة، لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى آلتها وأنها عقلت فإذن إنما تعقل بذاتها لا بالآلة، وأيضاً لا يخلو إما أن يكون تعقلها آلتها أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك فيها وفي آلتها، فإن كان لوجود صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة دائماً، فيجب أن تعقل آلتها دائماً التي كانت تعقل لوصول الصورة إليها، وإن كان لوجود صورة غير تلك الصورة، فإن المغايرة بين أشياء مشتركة في حدّ واحد إما لاختلاف المواد واما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي، والمجرد عن المادة والموجود في المادة وليس ههنا اختلاف مواد فإن المادة واحدة المادة واحدة، وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود في المادة فإن كلاهما في المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها، وهذا المعنى لا يختص بأحدهما عن الآخر، ولا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى معقولة غير صورة آلتها، فإن هذا أشد استحالة لأن الصورة المعقولة إذا حلت الجوهر القابل جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته؛ أو لما تلك الصورة مضافة إليه فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة، وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات لأن ذات هذه الآلة جوهر، ونحن إنما نأخذ ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير نضاف إليه، فهذا برهان عظيم على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك لآلة هي آلته في الإدراك، ولهذا كان الحس إنما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته، ولا آلته ولا إحساسه وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته، بل أن تخيل آلته تخيلها لا على نحو يخصها بأنه لا محالة له دون غيره، إلا أن يكون الحس أورد عليه صورة آلته لو أمكن فيكون حينئذ إنما يحكى خيالاً مأخوذاً من الحس غير مضاف عنده إلى شيء حتى لو لم يكن هو آلته كذلك لم يتخيله.

(٢) هذا برهان اخر على أن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية.

القوي للسمع وكذلك عند إدراك القوي لا يقوى على إدراك الضعيف[1] والأمر في القوة العقلية بالعكس فإن إدامتها للتعقل وتصورها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسيولة قبول وإن عرض لها كلال وملال فلاستعانة العقل بالخيال على أن القوى الحيوانية ربما تعين النفس الناطقة في أشياء، منها أن يورد عليها الحس جزئيات الأمور فيحدث لها أمور أربعة.

أحدها: انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائقها ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي، وجوده والعرضي فيحدث للنفس من ذلك مبادىء التصور وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم.

الثاني: إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب وإيجاب فما كان التأليف فيها بسلب أو إيجاب ذاتياً بيناً بنفسه أخذته، وما كان ليس كذلك تركته إلى أن يصادف الواسطة.

والثالث: تحصيل المقدمات التجريبية بأن يوجد بالحس محمول لازم الحكم لموضوع أو تال لازم تقدم فيحصل له اعتقاد مستفاد من الحس وقياس[2].

والرابع: الأخبار التي يقع بها التصديق لشدة التواتر فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادىء للتصور والتصديق.

وأما إذا استكملت النفس وقويت فانها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق وتكون القوى الحسية والخيالية وغيرها صارفة لها عن فعلها[3] وربما تصير الوسائط والأسبابُ عوائق.

---

(١) فإن المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقبيه نوراً ضعيفاً والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقبيه صوتاً ضعيفاً ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة.

(٢) أما الحس فلأجل مشاهدة ذلك، وأما القياس فلأنه لو كان اتفاقياً لما وجد دائماً أو في أكثر الأمر وهذا كالحكم منا أن السقمونيا مسهل للصفراء بطبيعته لإحساسنا ذلك كثيراً وبقياسنا أنه لو كان لا عن الطبع بل عن الاتفاق لوجد في بعض الأحايين.

(٣) ومثال هذا أن الإنسان قد يحتاج إلى ذاته وآلات يتوصل بها إلى مقصد ما، فإذا وصل إليه ثم عرض من الأسباب ما يحمله على مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقاً ثم أن البراهين التي أقمناها ـ على أن محل المعقولات أعني النفس الناطقة ليس بجسم ولا هي قوة في جسم ـ فقد كفتنا مؤونة الاستشهاد على صحة قيام النفس بذاتها مستغنية عن البدن إلا أنا نستشهد لذلك أيضاً من فعلها، الفعل الاستقلالي.

قال: والدليل على أن النفس الإنسانية حادثة[1] مع حدوث البدن أنها متفقة في النوع والمعنى فإن وجدت قبل البدن فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة، ومحال أن تكون متكثرة الذوات فإن تكثرها إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة وبطل الأول لأن صورتها واحدة وهي متفقة في النوع والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً وبطل الثاني لأن البدن والعنصر فرض غير موجود.

قال: ومحال أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان حصلت فيهما نفسان فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة وهو محال، لأن ما ليس له عظم وحجم لا يكون منقسماً، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج إلى كثير

---

(١) إن النفس عند ابن سينا حادثة، وهو يوافق في هذا الرأي أرسطو ويخالف أفلاطون على رأي بعضهم من أنه يقول بقدمها، وإن كان الحق الذي ظهر أن أفلاطون يتفق مع أرسطو في حدوث العالم، والنفس ونقل بعضهم أنه يقول بقدم النفس، لأن الحادث لا يكون أبدياً ولا عن المكان غنياً، فلو لم تكن النفس أزلية لم تكن أبدية، فالنفس عند أفلاطون قد وجدت قبل وجود الجسد وهي شقيقة المثل هبطت على كره إلى العالم المحسوس واتصلت بالجسد فهي إذن صورة من صور الملأ الأعلى، وقد أوضح لنا ابن سينا رأيه في ذلك بقوله: «إن النفس صورة الجسد إلا أن هذه الصورة لا تفيض إلى الجسد إلا عند حدوث الاستعداد لها، وهذا شأن جميع الصور، إن واهب الصور لا يرش النور إلا على مستحقيه، فالطبيب مثلاً لا يبدع صورة الصحة بل يهيء المادة لقبول صورة الصحة، وكذلك الجسد فهو لا ينشيء النفس بذاته بل تفيض النفس عليه من العقل الفعال، فالنفس الفردية إذن حادثة، وقد برهن ابن سينا على حدوث النفس بقوله:

والدليل على ان النفس الإنسانية حادثة مع حدوث البدن أنها متفقة في النوع والمعنى فإن وجدت قبل البدن فإما أن تكون متكثرة الذات أو تكون ذاتاً واحدة، وكل فرضية من هاتين الفرضيتين فاسدة، فالنفس لا تكون قبل البدن متكثرة الذوات لأن تكثرها إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن تكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة، وبطل الأول لأن صورتها واحدة وهي متفقة في النوع والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً، وبطل الثاني لأن البدن فرض غير موجود، هذا والنفس لا يجوزأن تكون واحدة الذات بالعدد وتكون موجودة قبل البدن لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان فإما أن يكون كل نفس من هاتين النفسين قسماً لتلك الواحدة فيكون الشيء الواحد منقسماً بالقوة، وهذا باطل لأن الشيء الذي ليس عظم وحجم لا يكون منقسماً، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين وهذا لا يحتاج إلى كثير تكلف في إبطاله، فالنفس إذن حادثة وهي تحدث كلما حدث الجسد الصالح لها ويكون الجسد مملكتها وآلتها ويكون في هيئتها نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله، وهو سجن مظلم قد هبطت إليه النفس وأقامت فيه محجوبة عن الحس الظاهر، قال ابن سينا:

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارض ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع

فالنفس إذن قد فاضت عن واهب الصورة ولم تحدث إلا بحدوث الجسد

تكلف في إبطاله ، فقد صح أن النفس تحدث كلما حدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحقه نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه يخصها به ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بوساطة وإما بعد مفارقة البدن فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها وهيئاتها التي هي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها.

ولأنها لا تموت بموت البدن[1] لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به

---

(١) فابن سينا يرى النفس لا تفنى بفناء البدن، بل إنه ليرى خلودها، فإن النفس، وإن كانت حادثة لكن حدوثها بحدوث الجسد لا يلزمه بطلان النفس ببطلان الجسد، إذ أنه ليس بينها وبين الجسم من علاقة توجب فناءها بفنائه إذ أن علاقة النفس بالجسد إما أن تكون علاقة المكافىء للجسد في الوجود، وإما أن تكون علاقة المتأخر عنه، وإما أن تكون علاقة المتقدم فإذا كانت علاقة النفس علاقة المكافىء في الوجود أي إذا كان الجسد والنفس قد وجدا معاً فإما أن تكون هذه العلاقة علاقة ذاتية وإما أن تكون عرضية، فإذا كانت علاقتهما ذاتية صار كل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه وانقلبا إلى جوهر واحد فليست إذن علاقة النفس بالجسد علاقة ذاتية، وإذا كانت علاقتهما علاقة عرضية أمكن زوال أحدهما من غير أن يزول الآخر، وإذا فرضنا أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتأخر، بمعنى أننا نفرض أن الجسد متقدم الوجود على النفس. فيكون الجسد علة وجود النفس والعلل أربع: العلة الفاعلة، والعلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الغائية. فالجسد لا يمكن أن يكون علة من هذه العلل الأربع، فالنفس إنما تفيض من واهب الصور على المادة عندما كانت النفس حادثة ولا يلزم من حدوثها أن تفنى بفناء الجسد لأنه لا يدعو حدوث الشيء مع الشيء إلى بطلانه معه، وقد تحدث أمور عن أمور وتبطل هذه الأمور، وتبقى تلك إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها فليس يلزم إذن من تأخر النفس في الوجود على الجسد أن يكون الجسد علة لها في وجودها، ولا أن تبطل ببطلانه أو تموت بموته.

ثم إذا فرضنا أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم أي بمعنى أن النفس وجدت قبل وجود الجسد. فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً، فيستحيل أن يتعلق وجوده به لأنه متقدم عليه في الزمان، وإما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان وهذا لا يدعو إلى بطلان النفس وفنائها ببطلان الجسد وفنائه لأن فرض عدم المتأخر لا يوجب عدم المتقدم فيتبين من هذا الذي ذكرناه، وقدمناه أن علاقة النفس بالجسد علاقة عرضية فحسب، وهي لا توجب بطلان النفس ببطلان الجسد إلى أنه أن النفس جوهر بسيط والبسيط لا يفسد لأن الفساد إنما هو انحلال العناصر فوق أنه لو كانت النفس قائمة بالجسد لبطلت ببطلانه إلا أنها مستقلة عنه فلا تنحل بانحلاله ولا تفسد بفساده، فهي مقيمة فيه إلى حين وعلاقتها به علاقة جوار عرضي لا علاقة اتجاه ذاتي وإنها لتتألم في الجسد، ولكنها ستفارقه، وقد وصلت إلى الجسد على كره، وإذا فارقته تألمت لفراقه، والجسد يمنعها من بلوغ ما ترغب فيه من الكمال، فهو سجنها الكثيف وقفصها الضيق، يصدها عن أوجها الفسيح وكأن النفس لا تألف مجاورة الجسد إلا بالعادة فإذا فارقت الحمى ودنت إلى فضائها الوسيع واتصلت بعالمها الأعلى سجعت وغردت إذ كشف عنها غطاؤها بعد أن أطلقت من سجنها، قال ابن سينا:

حتى إذا قرب المسير من الحمى ... ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع =

نوعاً من التعلق يتلق وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق. فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكافىء في الوجود وكل واحد منهما جوهر قائم بنفسه فلا تؤثر المكافأة في الوجود في فساد أحدهما بفساد الثاني لأنه أمر إضافي وفساد أحدهما يبطل الإضافة لا الذات.

وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر في الوجود، فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذٍ والعلل أربع[1] فلا يجوز أن تكون علة فاعلية فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً إلا بقواه[2] والقوى الجسمانية إما أعراض أو صور مادية فمحال أن يفيد أمر قائم بالمادة وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة.

ولا يجوز أن تكون علة قابلية، فقد بيّنا أن النفس ليست منطبعة في البدن، ولا يجوز أن تكون علة صورية أو كمالية، فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس فإذا تعلق النفس بالبدن ليس تعلقاً على أنه علة ذاتية لها.

نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية فإن إحداثها بلا سبب مخصص إحداث واحد دون واحد يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ولأن كل كائن بعدما لم يكن يستدعي أن يتقدم مادة يكون فيها تهيؤ قبوله أو تهيؤ نسبته إليه كما تبين، ولأنه لو كان يجوز أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت

= سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون السجع

ولكن لماذا أهبطت من عالمها إلى هذا العالم المادي، هل جاءت إليه لتكتسب المعرفة وتعود ملمة بالخفايا عالمة بها، محيطة بما احتواه؛ وهل نراها تجد في الجسد كمالاً، إن أكثر الحكماء يتهاونون بأمر الجسد ويعرضون عنه، حتى إن البراهمة ليحرقون أجسادهم، فكأن الجسد بالنسبة إلى النفس كالبيضة بالنسبة إلى الفرخ إنه يحضن النفس ويشفق عليها، فإذا استكملت صورتها وانتبهت من هذا النوم واستيقظت من هذه الغفلة وأحست بغربتها في هذا العالم الجسماني أدركت أنها غريقة في بحر الهيولى مغرورة بزينة المادة وزخاريها فإذا لمحت في يقظتها شيئاً من الأنوار والبهجة والسعادة، هانت عليها مفارقة الجسد ففارقته وهي غير آسفة عليه.

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

(١) (١) علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود.

(٢) علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل الساطة كالنحاس للصنم.

(٣) علة صورية.

(٤) علة كمالية.

(٢) ولو أن كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل.

معطلة الوجود، ولا شيء معطل في الطبيعة، ولكن إذا حدث التهيؤ والاستعداد في الآلة حدث من العلل المفارقة شيء هو النفس، وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء وجب أن يبطل مع بطلانه[1].

وأما القسم الثالث مما ذكرنا وهو أن تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم فالمتقدم إن كان بالزمان فيستحيل أن يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان، وإن كان بالذات فليس فرض عدم المتأخر بوجوب عدم المتقدم، على أن فساد البدن بأمر يخصه من تغير المزاج والتركيب وليس ذلك مما يتعلق بالنفس فبطلان البدن لا يقتضي بطلان النفس ونقول: إن سبباً آخر لا يفسد النفس أيضاً بل هي في ذاتها لا تقبل الفساد لأن كل شيء من شأنه أن يفسد بأمر ما، ففيه قوة بأن يفسد، وقيل الفساد فيه فعل أن يبقى، ومحال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى، فإن تهيؤه للفساد شيء وفعله للبقاء شيء آخر.

فالأشياء المركبة يجوز أن يجتمع فيه الأمران[2] لوجهين. أما البسيطة فلا يجوز أن يجتمع فيها الأمران، ومن الدليل على ذلك أيضاً أن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد فله قوة أن يبقى أيضاً لأن بقاءه ليس بواجب ضروري، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً، والإمكان هو طبيعة القوة فإذا يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى فذلك الشيء الذي له قوة على البقاء وفعل البقاء أمر مشترك له فعل البقاء كالصورة، وقوة البقاء كالمادة، فيكون مركباً من مادة وصورة وقد فرضناه واحداً فرداً فهو خلف، فقد بان أن كل أمر بسيط فغير مركب فيه قوة أن يبقى وفعل أن يبقى بل ليس فيه قوة أن يعدم باعتبار ذاته، والفساد لا يتطرق إلا إلى المركبات.

وإذا تقرر أن البدن إذا تهيأ واستعد استحق من واهب الصور نفساً مدبرة، ولا يختص هذا ببدن دون بدن، بل كل بدن حكمه كذلك فإذا استحق النفس وقارنته في

(١) وهذا إنما يكون إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه، وقد تحدث أمور عن أمور وتبطل هذه الأمور وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيء آخر غير الذي إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده، ومفيد وجود النفس شيء غير جسم ولا قوة في جسم بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط فليس تعلق في نفس الوجود بالبدن، ولا البدن من علة له إلا بالعرض فلا يجوز إذن أن يقال: إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدماً تقدم العلية بالذات على النفس.

(٢) «١» فعل أن يبقى «٢» وقوة أن يفسد.

الوجود فلا يجوز أن يتعلق به نفس أخرى لأنه يؤدي إلى أن يكون لبدن واحد نفسان وهو محال فالتناسخ[1] إذاً باطل.

المقالة السادسة: في وجه خروج العقل النظري من القوة إلى الفعل وأحوال خاصة بالنفس الإنسانية من الرؤيا الصادقة والكاذبة وإدراكها علم الغيب ومشاهدتها لصور لا وجود لها من خارج من تلك الوجود ومعنى النبوة والمعجزات وخصائصها التي تتميز بها عن المخاريق.

أما الأول قد بينا أن النفس الإنسانية[2] لها قوة هيولانية أي استعداد لقبول المعقولات بالفعل وكل ما خرج من القوة إلى الفعل لا بدّ له من سبب يخرجه إلى الفعل، وذلك السبب يجب أن يكون موجوداً بالفعل فإنه لو كان موجوداً بالقوة لاحتاج إلى مخرج آخر، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى مخرج هو موجود بالفعل لا قوة فيه، فلا يجوز أن يكون ذلك جسماً لأن الجسم مركب من مادة وصورة والمادة أمر بالقوة فهو إذا جوهر مجرد عن المادة وهو العقل الفعال، وإنما سمي فعالاً لأن كل العقول الهيولانية منفعلة، وقد سبق إثباته في الإلهيات من وجه آخر وليس يخص فعله بالقول والنفوس بل وكل صورة في العالم فإنما هي من فيضه العام فيعطي كل قابل ما استعد له من الصور، واعلم أن الجسم وقوة في جسم لا يوجد شيئاً فإن الجسم من مادة وصورة والمادة طبيعتها عدمية فلو أثر الجسم لأثر بمشاركة المادة وهي عدم، والعدم لا يؤثر في الوجود فالعقل الفعال هو المجرد عن المادة وعن كل قوة فهو بالفعل من كل وجه.

---

(١) ومما يذكرني امتناع التناسخ أن البدن لمزاجه يستعيد النفس من الواهب، فإذا انتقلت إليه علاقة المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان مستجدة ومستنسخة متصادمة متدافعة وهو محال، وأيضاً فإن النقل إن كان بالنزول عن الانسان فظاهر أن أعداد الحيوان تزيد على الانسان والنبات على الحيوان بشيء لا يتقايس فتفضل ذوات النفوس على النفوس وهو محال، وإن كان بالصعود إلى الإنسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الأبدان فتتمانع ومن الحيوانات الصغار يزيد عدد نوع واحد على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات، فلا يصح ما ذكروا. (الحكمة الإلهية ص ٤٩٩).

(٢) إن في الانسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره، وهي المسماة بالنفس الناطقة، أو النفس الانسانية، وهي موجودة في جميع الناس على الاطلاق وأما في التفصيل فلا، لأن في قواها تعاوناً في الناس فقوة أولى متهيئة لأن تصير صور الكليات منتزعة عن موادها ليس لها في ذاتها صورة، ولهذا سميت العقل الهيولاني تشبيهاً بالهيولى وهي عقل قام بالقوة كالنار بالقوة مبردة لا كالنار بقوة محرقة وقوة ثانية لها قدرة وملكة على التصور بالصور الكلية لاحتوائها على الآراء المسلمة العالمية، وهو عقل قام بالقوة أيضاً كقولنا النار لها على الإحراق قوة، أوقوة ثالثة متصورة بصور الكليات المعقولة بالفعل منها القوتان الماضيتان وخرجتا إلى العقل =

وأما الثاني من الأحوال الخاصة بالنفس، النوم والرؤيا، فالنوم غروب القوة الظاهرة في أعماق البدن وانحباس الأرواح من الظاهر إلى الباطن ويعني بالأرواح[1]

= وهو المسمى بالعقل الفعال، وليس وجوده في العقل الهيولاني بالفعل فليس وجوده فيه بالذات، فإن وجوده فيه من موجد هو فيه بالذات به خرج ما كان بالقوة إلى الفعل وهو الموسوم بالعقل الكلي والنفس الكلي ونفس العالم وإذا كان القبول ممن له القوة المقبولة بالذات على وجهين، إما بواسطة وإما بغير واسطة، وكذلك إذا وجد القول من العقل الفعال الكلي على وجهين: فإما القبول عنه بلا واسطة فكقبول الآراء العامة وبداية العقول، وأما القبول بتوسط فكقبول المعقولات الثانية بتوسط الآلات والمواد وكالحس الظاهر والحس المشترك والوهم والفكرة، وإذا كانت النفس الناطقة تقبل كما بينا مرة بتوسط ومرة بغير توسط فليس له القبول بغير توسط بالذات فهو فيه بالعرض فهو في آخر بالذات مستفاد، وهذا هو العقل الملكي الذي يقبل بغير توسط بالذات ويصير قبوله علة لقبول غيره من القوى وليس اختصاص المعقولات الأول بالقبول بغير توسط إلا من جهتين على الاختصار من أجل سهولة قبولها أو من أجل أن القابل ليس يقوى أن يقبل بغير توسط إلا ليسهل قبوله، ثم رأينا في القابل والمقبول تفاوتاً في القوة والضعف والسهولة والعسورة، وكان مجالاً أن لا يتناهى لأن النهاية في طرف الضعف أن لا يقبل ولا معقولاً واحداً بتوسط ولا بغير توسط والنهاية في القوة هو أن يقبل بغير توسط فيكون يتناهى في الطرفين، وهذا خلف لا يمكن، وقد بين أن الشيء المركب من معنيين إذا وجد أحد المعنيين مفارقاً للثاني وجد الثاني مفارقاً له.

وقد رأينا أشياء لا تقبل بغير واسطة وأشياء تقبل كل الإفاضات العقلية بغير واسطة وإذا تناهى في الطرف الضعيف يتناهى في الطرف القوي وإذا كان التفاضل في الأسباب يجري على ما أقول إن من الأسباب ما هي قائمة بذاتها ومنها غير قائمة بذاتها والأول أفضل والقائم بذاته إما صورة وإثبات لا في مواد أو صورة ملابسة للمواد والأول أفضل، والقسم الثاني إذا كان المطلب فيه والصور والمواد التي هي الأجسام إما نامية أو غير نامية والأول أفضل، والناطق إما ملكة أو غير ملكة، والأول أفضل، وذو الملكة إما خارج إلى العقل التام أو غير خارج والأول أفضل، والخارج إما بغير واسطة أو بواسطة والأول أفضل، وهو المسمى بالنبي وإليه انتهى التفاضل في الصور المادية، وإن كان كل فاضل يسود المفضول ويرؤسه فإذن النبي يسود ويرؤس جميع الأجناس التي فضلها. (الرسالة السادسة من رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعيات ص ٨٣).

(١) والروح، إنسانية وقدسية، فالروح الإنسانية، هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته، منقوضاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقوة تسمى العقل النظري وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظري كصقالها، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ولم تعرض بجهة صقالها عن الجانب الأعلى مشتغلة بما إذا لم يفسد صقالها تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل، فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا.

والروح القدسية لا تشغلها جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بلا أجسام العالم وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس.

والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، وإذا ركنت من الظاهر إلى مستقر غابت عن الأخرى فلذلك التبصر يحل في السمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصد عن التذكر، والتذكر يصد عن التفكر. =

هاهنا أجساماً لطيفة مركبة من بخار الأخلاط التي منبعها القلب، وهي مراكب القوى النفسانية والحيوانية، ولهذا إذا وقعت سدة في مجاريها من الأعصاب المؤدية للحس بطل الحسن وحصل الصرع والسكتة فإذا ركدت الحواس، ورقدت بسبب من الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لأنها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما يورد الحواس عليها، فإذا وجدت فرصة الفراغ ورفع عنها المانع واستعدت الإبصار للجواهر الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نفس الموجودات كلها فانطبع في النفس ما في تلك الجواهر من صور الأشياء لا سيما ما يناسب أغراض الرأي ويكون انطباع تلك الصورة في النفس كانطباع صورة في مرآة فإن كانت الصور جزئية ووقعت من النفس في المصورة وحفظتها الحافظة على وجهها من غير تصرف المتخيلة صدقت الرؤيا ولا يحتاج إلى تعبير وإن وقعت في المتخيلة حاكت ما يناسبها من الصور المحسوسة، وهذه تحتاج إلى تعبير وتأويل، ولما لم تكن تصرفات الخيال مضبوطة واختلفت باختلاف الأشخاص والأحوال اختلف التعبير وإذا تحركت المتخيلة منصرفة عن عالم العقل إلى عالم الحس واختلطت تصرفاتها كانت الرؤيا أضغاث أحلام لا تعبير لها وكذلك لو غلبت على المزاج إحدى الكيفيات الأربع رأى في المنام أحوالاً مختلطة.

= والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن، في الحس المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تأدية الحواس وعندها بالحقيقة والاحساس وعندها ترسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصور محفوظة فيها، وإن زالت حتى تحس، كخط مستقيم أو خط مستدير من غير أن يكون كذلك، إلا أن ذلك لا يطول إثباته فيها، وهذه القوة أيضاً مكان لتعذر الصور الباطنة عند النوم، فإن المدرك بالحقيقة ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر إليها من داخل فما تصور فيها حصل مشاهداً ولربما حزب الباطن في شغله ما اشتد من حركة الباطن اشتداداً فإن امتهنها الحس الظاهر، تعطلت على الباطن وإذا عطلها الظاهر تمكن منها الباطن الذي لا يهدأ فتسبح فيها مثل ما يحول في الباطن حتى يصير مشاهداً كما في النوم ولربما حزب الباطن حازب حد في شعلة فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولي سلطانه، فحينئذ لا يخلو من وجهين: إما أن يعدل العقل حركة ويفئاً غليانه، وإما أن يعجز عنه فيقرب من جواره، فإن اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوي ما يمثل في الخيال قوة يتأثر بها لها في هذه المرآة فيتصور فيها الصور المتخيلة فتصير مشاهدة كما يعرض لمن يغلب في باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف فيسمع أصواتاً ويبصر أشخاصاً، وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الظاهر فلاح فيه سر من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدوء الحواس وسكون الشاعر. فيرى الأحلام وربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا كلها فلم تحتج إلى عبارة وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئي بنفسه إلى أمور تجانسه فحينئذ تحتاج إلى التعبير، والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج فيه الأصل من الفرع.
(الرسالة الثالثة من رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٤٥).

وأما الثالث في إدراك علم الغيب[1] في اليقظة، إن بعض النفوس يقوى قوة لا تشغله الحواس ولا تمنعه بل يتسع بقوته للنظر إلى عالم العقل والحس جميعاً فيطلع إلى عالم الغيب فيظهر له بعض الأمور كالبرق الخاطف وبقي المتصور المدرك في الحافظة بعينه، وكان ذلك وحياً صريحاً وإن وقع في المتخيلة واشتغلت بطبيعة المحاكاة كان ذلك مفتقراً إلى التأويل.

---

(١) قال السهروردي في كيفية ظهور المغيبات: ولنفوسنا الانتقاش بعلومها، لولا العائق البدني، وقد تطلع النفوس على الأمر الغيبي في المنام أو في اليقظة لقوة نفس فطرية، أو مكتسبة بملكة الأنوار العلوية أو لضعف طبيعي في العائق كما للمصروعين والممرورين أو بضرب من كسب كما يفعل المستنطقون المشغلون للصبيان بأمور مترقرقة وأمور مدهشة محيرة وكل من في قواه ضعف أو قلة علاقة مع رطوبة في الدماغ قابلة، وأما الفضلاء فرياضتهم وعلومهم مرموزة، وربما توجد في حكمة الاشراق إن كان الطالب له فطرة تامة أو يساعده المطلع الموقف، وما وراء المؤيدين أرباب الآلاف يحتاج إلى موقف على أن الحكمة خميرة ما انقطعت عن العالم أبداً والتلقي للأمر الغيبي قد يكون بقراءة من مسطور وقد يكون بسماع صوت من دون أن يرى المخاطب وقد تكون المخاطبة بصوت طيب أو مهيب، وقد يكون شبيه همس، وقد يكون المخاطب يتراءى في صورة إما سماوية أو في صورة سادة من السادات العلوية وفيشجاه الخلسات المعتبرة في عالم هورقليا للسيد العظيم هورخش الأعظم في المتجسدين المبجل الذي هو وجهة الله العليا على لسان الاشراق فإنه القائم على الفكرة بالتنوير وهو شاهدها وللسادات الباقية أيضاً إلقاء وعنايات، وقد يكون الالقاء بظهور بعض السادات في مظاهر تليق بوقت الظهور للفاضل الفريد، وقد يكون للنفوس الماضية أيضاً تنبيهات، وقد يكون الشبح عنها على صورة إنسية أو هيئة كوكبية أو صورة صناعية مجسدة تنطق أو صورة صناعية صبغية ـ تشبه صور البيع ـ تتكلم وقد يكون الظهور في صورة بعد الخطفة النورية وقد يكون بعد الصورة النورية والمتألق النوري إذا تمكن إبطال الصورة وارتفعت الأشباح وأبطل الالقاء الجزئي، فعلم أن الطامس من محل أعلى وأما الصور التي ترى فعند المشائين أنها في الحس المشترك، فقد يسري من معدن التخيل إليه كما كان يسري من الحس المشترك إلى التخيل والمانع عن انتقاش الحس المشترك عن الخيال أمران عقلي باطن يشغل المتخيلة في الأفكار، وحسي ظاهر يشغله بإيراد الإدراكات من خارج، فإذا فتر أحد الحافظين العقلي ـ كما إذا استولى على بعض الأعضاء الرئيسية مرض فتنجذب النفس إلى جانب المرض ومعاونة الطبيعة ـ والحسي ـ كما يجد بعض من يطول عليه زمان الغموض، وأما إحالة النوم فيجب أن يكون على قاعدتهم لأعراض الحافظين جميعاً، فإن الإحساس لا يبقى والنفس أيضاً تعرض عن التصرف الظاهري إلى معاونة القوى الطبيعية، فالنقش الذي يحصل في الحس المشترك إن كان من تلقاء المتخيلة فيكون أمراً شيطانياً كاذباً، وإن كان من تلقاء النفس ـ مما يرتسم فيها من القدس ـ فيتعدى إلى التخيل والحس المشترك، فهو أمر صادق وقد ينضبط ما يحصل في النفس بعينه، وقد تنتقل المتخيلة منه إلى شبيهة أو ضده فيحتاج إلى تعبير وتأويل والغول والجن، يأخذونه أيضاً من صور الحس المشترك، وأما الكلام في الصور والأمور التي تتراءى لأرباب المشاهدات فلا نسلم للمشائين الكلام فيها فإنه لم يسلك منهم إلا القليل والذي سلك منهم كان سلوكه ضعيفاً ومن سلك عن أستاذ مثاله أو بتأييد قدسي غريب ـ وإن كان قلّ ما يقع ـ فسيعرف أن المشائين غفلوا عن عالمين عظيمين ـ ولم يدخلا في أبحاثهم قط ـ وإن وراء ما ذكروا أشياء أخرى. (الحكمة الإلهية ص ٤٩٣).

وأما الرابع؛ في مشاهدة النفس صوراً محسوسة لا وجود لها وذلك أن للنفس تدرك الأمور الغائبة إدراكاً قوياً فيبقى عين ما أدركته في الحفظ وقد يقبله قبولاً ضعيفاً فتستولي عليه المتخيلة وتحاكيه بصورة محسوسة واستتبعت الحس المشترك وانطبعت الصورة في الحس المشترك سراية إليه من المصورة والمتخيلة، والإبصار وهو وقوع صورة في الحس المشترك، فسواء وقع فيه أمر من خارج بواسطة البصر أو وقع فيه أمر من داخل بواسطة الخيال، كان ذلك محسوساً، فمنه ما يكون من قوة النفس وقوة آلات الإدراك، ومنه ما يكون من ضعف النفس والآلات.

وأما الخامس؛ فالمعجزات والكرامات. قال: خصائص المعجزات والكرامات ثلاث خاصية في قوة النفس وجوهرها ليؤثر في هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاده صورة، وذلك أن الهيولى منقادة لتأثير النفوس الشريفة المفارقة مطيعة لقواها السارية في العالم، وقد تبلغ نفس إنسانية في الشرف إلى حدّ يناسب تلك النفوس فيفعل فعلها وتقوى على ما قويت هي، فتزيل جبلاً عن مكانه، وتذيب جوهراً صلباً فيستحيل وتجمد جسماً سائلاً فيستحيل حجراً، ونسبة هذه النفس إلى تلك النفوس كنسبة السراج إلى الشمس فكما أن الشمس تؤثر في الأشياء تسخيناً بالإضاءة كذلك السراج يؤثر بقدرة وأنت تعلم أن للنفس تأثيرات جزئية في البدن، فإنه إذا حدث في النفس صورة الغلبة والغضب حمى المزاج واحمرّ الوجه، وإذا حدثت صوره مشتهاة فيها حدثت في أوعية المني حرارة مبخرة مهيجة للريح حتى يمتلىء به عروق آلة الوقاع فتستعد له والمؤثر هاهنا مجرد التصور لا غير.

والخاصية الثانية أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال، حتى يفيض عليها العلوم، فإننا قد ذكرنا حال القوة القدسية التي تحصل لبعض النفوس حتى تستغني في أكثر أحواله عن التفكر والتعلم والشريف البالغ منه. ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور﴾[1]. [النور: ٣٥]

---

(١) إن ابن سينا يقرأ قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض مَثَلُ نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دريّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾. ثم يأخذ في شرحها مازجاً فكرتي أفلاطون وأرسطو، فيقول في الرسالة السادسة من رسائله في الحكمة والطبيعيات: النور: اسم مشترك لمعنيين ذاتي ومستعار، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما =

= ذكر أرسطو طاليس، والمستعار على وجهين: إما الخير وإما السبب الوصل إلى الخير، والمعنى ههنا هو القسم المستعار بكلتي في قسميه أعني الله تعالى خيراً بذاته وهو سبب لكل خير كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي.

وقوله: ﴿السموات والأرض﴾ عبارة عن الكل. وقوله: ﴿مشكاة﴾ فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة، لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيؤ للاستضاءة لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد والضوء أكثر، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله مشبه يقابله وهو المشف، وأفضل المشفات الهواء، وأفضل الأهوية هو المشكاة، فالرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور، والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، لأن النور كما هو كمال للمشف كما حدّ به الفلاسفة ومخرج له من القوة إلى الفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة.

وقوله: ﴿في زجاجة﴾ لما كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر، نسبة كنسبة الذي بين المشف والمصباح فهو الذي لا يصل في العيان المصباح إلى المشف إلا بتوسط وهو المسرجة ويخرج من المسارج الزجاجة لأنها من المشفات القوابل للضوء. ثم قال بعد ذلك: ﴿كأنها كوكب دريّ﴾ ليجعلها الزجاج الصافي المشف لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف فليس شيء من المتلونات يستشف، ﴿توقد من شجرة مباركة زيتونة﴾ يعني بها القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج. ﴿لا شرقية ولا غربية﴾ الشرق: في اللغة حيث يشرق منه النور، والغرب حيث فيه يفقد النور، ويستعار الشرق حيث يوجد فيه النور والغرب حيث يفقد فيه النور، فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصل الكلام النور بناء عليه وقربه ثلاث ومعادنها، فالرمز بقوله ﴿لا شرقية ولا غربية﴾ ما أقول: إن الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة المنطقية النطقية التي يشرق فيها النور على الاطلاق؛ فهذا معنى قوله: شجرة لا شرقية ولا غربية، ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الاطلاق.، وهذا معنى قوله: ﴿ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار﴾ مدح القوة الفكرية ثم قال: ولو مسها يعني بالمس الاتصال والافاضة ؛ ﴿نار﴾ لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه بآلاته، وتوابعه مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة وهو النار وإن لم تكن النار بذي لون في الحقيقة، فالعادة العامية أنها مضيئة، فانظر كيف راعى الشرائط، وأيضاً لما كانت النار محيطة بالأمهات مشبهاً بها المحيط على العالم لا إحاطة سقفية، بلى إحاطة تولية مجازية وهو العقل الكلي، وليس هذا العقل كما ظن الاسكندر الأفروديسي ونسب الظن إلى أرسطو بالاله الحق الأول لأن هذا العقل واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كليات كثيرة فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات وهو الله الواحد جل جلاله، فنرى ابن سينا فسر:

(١) النور بالخير ليكون الله هو الخير كما جعل أفلاطون الخير أعلى المثل عنده، وكما جعله الشيخ اليوناني أفلوطين أول الموجودات في سلسلة الوجود.

(٢) «والسموات والأرض» بالكل، وهو تعبير الفلاسفة عن العالم.

(٣) والمشكاة بالعقل الهيولاني كاستعداد للنطق والإدراك وهو أحد أقسام العقل عند أرسطو.

(٤) والمصباح بالعقل المستفاد بالفعل بعد التحول من استعداد وهو القسم الثاني من أقسام العقل عند أرسطو أيضاً.

(٥) والزجاجة بالواسطة وهي العقل الفعال التي بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد بالفعل، والعقل =

والخاصية الثالثة للقوة المتخيلة بأن تقوى النفس وتتصل في اليقظة بعالم الغيب كما سبق وتحاكي المتخيلة ما أدركت النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة، فيرى في اليقظة ويسمع فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن وهو الملك(١) الذي يراه النبي وتكون المعارف التي تتصل بالنفس من اتصالها بالجواهر الشريفة تتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع في الحس المشترك فيكون مسموعاً، قال: والنفوس وإن اتفقت في النوع إلا أنها تتمايز بخواص وتختلف أفاعيلها اختلافات عجيبة، وفي الطبيعة أسرار لاتصالات العلويات بالسفليات عجائب، وجل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، وأن يرد عليه إلا واحد، وبعد فما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فلعلها لا تناسبه

= الفعال هو ثالث الأقسام التي فرضها أرسطو للعقل على الاطلاق.

(٦) وشجرة مباركة زيتونة بالقوة الفكرية التي هي مادة الأفعال العقلية.

(٧) والنار، بالفعل الكلي المدبر للعالم المشاهد، وهو النفس الكلية عند أفلاطون ورجال المدرسة الأفلاطونية الحديثة.

وهكذا نرى ابن سينا ذهب في تعسفه مذهباً يرغب به في التوفيق بين الدين والفلسفة، فجعل ما في الآية الكريمة من كلمات، رموزاً لاصطلاحات فلسفية بعضها لأفلاطون وبعضها الآخر لأرسطو. وقد ذهب في تفسيره لتلك الآية، ومحصل المفهوم منها بعد عناء أن الله خير وسبب الخيرية في العالم ومثل خيرية أو صورية في هذا العالم ذلك العقل الانساني الذي يتحول من استعداد الادراك إلى عقل مستفاد بالفعل، بواسطة العقل الفعال وما أبعد مثل هذا المعنى عن أن يكون مقنعاً للناس بوضوح هداية الله في السموات والأرض لا يحول دون وضوحها حائل شأنها شأن ذلك النور الحسي الذي توافرت فيه عوامل الوضوح في إشعاعه وصفاته في ضيائه هذا، وإنا آنفاً قد فسرنا هذه الآية تفسيراً يتمشى مع ما ارتضاه المفسرون، ممن لم تنزع بهم الفلسفة إلى ما تعسف فيه ابن سينا، وأضرابه. ممن خلطوا الدين بالفلسفة، فخلطوا صالحاً وآخر سيئاً عسى الله ان يتوب عليهم.

(١) الملك، واحد الملائكة. ويقول ابن سينا في رسائله: الملائكة ذواتها حقيقية ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس فإما ذواتها الحقيقية فأمرية وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية الانسانية فإذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى نوره فيتمثل لها من الملك بحسب ما يحتملها فرأى ذلك على غير صورته ويسمع كلامه صوتاً بعد ما هو وحي، والوحي لوح من مراد الملك للروح الانساني بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي، فإن الكلام إنما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب ليصير مثله فإذا عجز المخاطب بباطنه مسّ الخاتم للشمع، فيجعل مثل نفسه، اتخذ أي المخاطب فيما بين الباطنين سفيراً من الظاهرين فكلم بالصوت أو كبت أو أشار، وإذا كان المخاطب روحاً لا حجاب بينه وبين الروح أطّلع عليه اطّلاع الشمس على الماء الصافي فانتقش منه الحس المنتقش في الروح من شأنه بسنح إلى الحس الباطن، وإذا كان قوياً فينطبع في القوة المذكورة فتشاهد فيكون الموحى إليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه يتمثل للملك صورة محسوسة، ولكلامه أصوات مسموعة فيكون الملك والوحي يتأدى إلى قواه المدركة من وجهين وليعرض للقوى الحسية شبيه الدهش وللموحى إليه شبيه الغشي ثم يتسرى عنه.

وكل ميسر لما خلق له، تمت الطبيعيات بحمد الله.

آراء العرب في الجاهلية

قد ذكرنا في صدر هذا الكتاب أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأجملنا القول فيه حيث كانت المقارنة بين الفريقين، والمقاربة بين الأمتين مقصورة على اعتبار خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات، والغالب عليهم الفطرة والطبع، وإن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد حيث كانت المقاربة مقصورة على اعتبارها كيفيات الأشياء، والحكم بأحكام الطبائع، والغالب عليهم الاكتساب والجهد[1]، والآن نذكر أقاويل العرب في الجاهلية ونعقبها بذكر أقاويل الهند، وقبل أن

---

(١) لا يقصد الشهرستاني ما ذهب إليه بعض المستشرقين ومن لفّ لفّهم، من أن طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة وليس في استطاعتها ذلك، واستدلوا بما ذكره الشهرستاني هنا، فالذي يتفحص قوله، فإنه يرى أن ليس ذلك بسبب من عجز العقل العربي عن النظر إلى الأشياء نظرة شاملة، بل الذي يفهم من مغزى نصوصه أن العرب والهند يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية المجردات وهم ينزعون إلى الروحانيات بخلاف الروم والفرس، الذين يميلون بفلسفتهم إلى الأمور الجزئية، وإلى تتبع آثار الطبائع والأمزجة. وما يقع عليه الحس من الأجسام والجسمانيات

وما قاله الشهرستاني من أن أكثر حكم العرب فلتات الطبع وخطرات الفكر، وأن الغالب عليهم الفطرة والطبع يكشف مغزاه، ما جاء في كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ، فإنه يقول: إلا أن كل كلام الفرس، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة، ومن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، فالجاحظ إنما يصف العرب بتوقد ذكائهم، وحدّة ذهنهم، وإصابتهم صائب الرأي، فيما يحتاج يكن فيه غيرهم إلى تعرفه من طول أنّاة وفرط تفكير، واجتهاد في بحث واستطلاع الرأي. ولم انصراف العرب عن الفلسفة إلا قليلاً بقصور في فطرتهم، أو النقص في طبيعتهم، أو لقلة استعداد في عقلهم، وإنما كان ذلك بحكم البداوة التي تبعد أهلها عن مراس الصناعات العلمية وغيرها؛ بله، ما نجم من اشتغالهم بالرئاسة وتدبير الدولة، والذب عنها والدفاع عن حوزتها، مما شغلهم عن الاشتغال بالفلسفة، إلى استنكافهم عن معالجة الصناعات، حتى العلمية منها، وقد تركوها لمرؤوسيهم من الأعاجم.

ويقول ابن خلدون في مقدمته: من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته، ومرباه ومشيخته مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي والسبب ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة، وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيه كان الرجال يقلونها في صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنّة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه، والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف، والتدوين ولا دفعوا إليه، ولا دعتهم إليه حاجة، إلى أن يقول: وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات في الاستنباطات والاستخراج والتنظير والقياس، واحتاجت =

نشرع في مذاهبهم نريد أن نذكر حكم البيت العتيق حرسه الله تعالى ونصل بذلك حكم البيوت المبنية في العالم، فإن منها ما بني على دين الحق قِبلة للناس، ومنها ما بني على الرأي الباطل فتنة للناس، وقد ورد في التنزيل: ﴿إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين﴾[الأعراف: ٩٦].

وقد اختلفت الروايات في أول من بناه، قيل: إن آدم عليه السلام لما أهبط[1] إلى

= إلى علوم أخرى وهي الوسائل لها من معرفة قوانين العربية وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذب عن العقائد الايمانية بالأدلة لكثرة البدع والالحاد، فصارت هذه العلوم كلها علوماً ذات ملكات محتاجة إلى التعليم فاندرجت في جملة الصناعات، والصناعات من منتحل الحضر وإن العرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد عنها العرب، وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي، وأهل الحضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصناعات والحرف لأنهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس. فلم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم، وظهر مصداق قوله ﷺ: «لو تعلق العلم بأكناف السماء لناله قوم من أهل فارس»؛ وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهم الرئاسة في الدولة وحاميتها وأولي سياستسها مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم بما صار من جملة الصناعات والرؤساء أبداً يستنكفون عن الصناعات والمهن وما يجر إليها، ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين وما زالوا يرون لهم حق القيام به فإنه دينهم وعلومهم، فكان حملة الشريعة أو عامتهم من العجم؛ وأما العلوم العقلية فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة فاختصت بالعجم وتركتها العرب وانصرفوا عن انتحالها فلم يحملها إلا المعربون من العجم شأن الصناعات كما قلناه أولاً، فلم يزل ذلك في الأمصار ما دامت الحضارة، واختص العلم بالأمصار الموفورة الحضارة.

(١) لما هبط آدم عليه السلام إلى الأرض استوحش فيها، لما رأى من سعتها، ولم ير فيها أحداً غيره، فقال: يا رب أما لأرضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدسك غيري. قال الله عز وجل: سأجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي، ويقدس لي وسأجعل فيها بيوتاً ترفع لذكري ويسبحني فيها خلقي، وسأبوئك فيها بيتاً، اختاره لنفسي واختصه بكرامتي، وأوثره على بيوت الأرض كلها باسمي فأسميه بيتي وأنطقه بعظمتي وأجوزه بحرماتي، وأجعله أحق بيوت الأرض كلها وأولاها بذكري، وأضعه في البقعة التي اخترت لنفسي فإني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والأرض وقبل ذلك قد كان بغيتي، فهو صفوتي من البيوت ولست أسكنه، وليس ينبغي لي أن أسكن البيوت، ولا ينبغي لها أن تسعني، ولكن على كرسي الكبرياء والجبروت وهو الذي استقل بعزتي، وعليه وضعت عظمتي وجلالي وهنالك استقر قراري ثم هو بعد ضعيف عني لولا قوتي، ثم أنا بعد ذلك ملء كل شيء وفوق كل شيء، ومع كل شيء، ومحيط بكل شيء، وأمام كل شيء وخلف كل شيء، ليس ينبغي لشيء أن يعلم علمي، ولا يقدر قدرتي ولا يبلغ كنه شأني أجعل ذلك البيت لك، ولمن بعدك حرماً، وأمنا، أحرم بحرماته ما فوقه وما تحته وما حوله، فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرماتي، ومن أحله فقد أباح حرماتي، ومن أمن أهله فقد استوجب بذلك أماني، ومن أخافهم فقد أخفرني في ذمتي، ومن عظم شأنه عظّم في عيني، ومن تهاون به صغر في عيني، ولكل ملك حيازة ما حواليه، وبطن مكة خيرتي وحيازتي وجيران بيتي، وعمارها وزوارها وفدى وأضيافي في كنفي وأفنيتي ضامنون علي في ذمتي وجواري، فأجعله أول بيت وضع للناس، وأعمره بأهل السماء وأهل الأرض، يأتونه أفواجاً شعثاً غبراً على كل ضامر يأتين من كل فج عميق، يعجون بالتكبير عجيجاً، ويرجون بالتلبية رجيجاً وينتحبون =

الأرض وقع إلى سرنديب من أرض الهند، وكان يتردد في الأرض متحيراً بين فقدان زوجته ووجدان توبته، حتى وافى حواء بجبل الرحمة من عرفات وعرفها، وصار إلى أرض مكة، ودعا وتضرع إلى الله تعالى حتى يأذن له في بناء بيت يكون قبلة لصلاته ومطافاً لعبادته، كما كان قد عهد في السماء من البيت المعمور[1] الذي هو مطاف الملائكة ومزار الروحانيين فأنزل الله تعالى مثال ذلك البيت على شكل سرادق من نور

= بالبكاء نحيباً، فمن اعتمره لا يريد غيري فقد زارني ووفد إلي ونزل بي، ومن نزل بي فحقيق عليّ أن أتحفه بكرامتي، وحق الكريم أن يكرم وفده، وأضيافه وأن يسعف كل واحد منهم بحاجته تعمره يا آدم ما كنت حياً، ثم تعمره من بعدك الأمم والقرون والأنبياء أمة بعد أمة وقرن بعد قرن، ونبي بعد نبي حتى ينتهي ذلك إلى نبي من ولدك وهو خاتم النبيين، فأجعله من عماره وسكانه وحماته وولاته وسقاته يكون أميني عليه ما كان حياً، فإذا انقلب إلي وجدني قد ذخرت له من أجره وفضيلته ما يتمكن به للقربة مني والوسيلة إليّ وأفضل المنازل في دار المقام واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده، وثناءه ومكرمته لنبي من ولدك، يكون قبل هذا النبي، وهو أبوه يقال له إبراهيم، ارفع له قواعده واقضي على يديه عمارته وأنيط له سقاية، وأريه حله وحرمه وموافقة وأعلمه مشاعره ومناسكه واجعله أمة واحدة قانتاً لي، قائماً بأمري داعياً إلى سبيلي أجتبيه وأهديه إلى صراط مستقيم، أبتليه فيصبر وأعافيه فيشكر وينذر لي فيفي، ويعدني فينجز وأستجيب له في ولده وذريته من بعده وأشفعه فيهم، فأجعلهم أهل ذلك البيت، وولاته وحماته وخدامه وسدنته وخزانه وحجابه حتى يبتدعوا ويغيروا فإذا فعلوا ذلك، فأنا الله أقدر القادرين على أن أستبدل من أشاء بمن أشاء أجعل إبراهيم إمام أهل ذلك البيت وأهل تلك الشريعة، يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الانس والجن يطؤون فيها آثاره، ويتبعون فيه سنته ويقتدون فيها بهديه فمن فعل ذلك منهم أوفى نذره واستكمل نسكه، ومن لم يفعل ذلك منهم ضيع مسكه، وأخطأ بغيته، فمن سأل عني يومئذ في تلك المواطن أين أنا فأنا مع الشعث الغُبر الموفين بنذورهم المستكملين مناسكهم المبتهلين إلى ربهم الذي يعلم ما يبدون وما يكتمون وليس هذا الخلق ولا هذا الأمر الذي قصصت عليك شأنه يا آدم يزيد في ملكي ولا عظمتي ولا سلطاني ولا شيء مما عندي إلا كما زادت قطرة من رشاش وقعت في سبعة أبحر تمدها من بعدها سبعة أبحر لا تحصى بل القطرة أزيد في البحر من هذا الأمر في شيء مما عندي ولو لم أخلقه لم ينقص شيئاً من ملكي ولا عظمتي ولا مما عندي من الغناء والسعة إلا كما نقصت الأرض ذرة وقعت من جميع ترابها وجبالها وحصاها ورمالها وأشجارها بل الذرة أنقص في الأرض من هذا الأمر لو لم أخلقه لشيء مما عندي وبعد هذا من هذا مثلاً للعزيز الحكيم. (تاريخ مكة للأزرقي أول ص ١٢).

(١) البيت المعمور، هو البيت الذي في السماء يقال له الصراح، بناؤه كبناء البيت الحرام، وهو بجبال الكعبة، في السماء السادسة، أو السابعة، وسمي بالمعمور لأنه يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك، ثم ينزلون إذا أمسوا فيطوفون بالكعبة ثم يسلمون على النبي ﷺ ثم ينصرفون، فلا تنالهم التوبة حتى تقوم الساعة،
وقال أبو الطفيل شهدت علياً رضي الله عنه وهو يخطب وهو يقول: سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء يكون إلى يوم القيامة إلا حدثتكم به وسلوني عن كتاب الله فوالله ما منه آية إلا وأنا أعلم أنها بليل نزلت أم بنهار أم بسهل نزلت أم بجبل، فقام ابن الكواء وأنا بينه وبين علي رضي الله عنه وهو خلفي قال: أفرأيت البيت المعمور ما هو؟ قال: ذاك الضراح فوق سبع سموات تحت العرش يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه إلا يوم القيامة. (أخبار مكة للأزرقي جزء أول ص ١٥).

فوضعه مكان البيت، وكان يتوجه إليه ويطوف به، ثم لما توفي تولى وصيه شيث بناء البيت من الحجر والطين على الشكل المذكور حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل، ثم لما خرب ذلك بطوفان نوح[1] عليه السلام وامتد الزمان حتى غيض الماء وقضي الأمر، وانتهت النبوة إلى الخليل إبراهيم عليه السلام وحمله هاجراً إلى الموضع المبارك، وولادة إسماعيل عليه السلام هناك ونشؤه وتربيته، ثمت، وعود إبراهيم إليه واجتماعه به في بناء البيت وذلك قوله تعالى: ﴿وإذ يرفع إبراهيم[2] القواعد من البيت وإسماعيل﴾،

---

(١) قال مجاهد: كان موضع الكعبة قد خفي ودرس في زمن الغرق، فيما بين نوح، وإبراهيم عليهما السلام، وكان موضعه أكمة حمراء مدرة، لا تعلوها السيول غير أن الناس يعلمون أن موضع البيت فيما هنالك، ولا يثبت موضعه، وكان يأتيه المظلوم والمتعود من أقطار الأرض ويدعو عنده المكروب، فقيل: من دعا هنالك إلا استجيب له، وكان الناس يحجون إلى موضع البيت، حتى بوأ الله مكانه لإبراهيم عليه السلام لما أراد من عمارة بيته، تتناسخه الأمم والملل أمة بعد أمة وملة بعد ملة، وكانت الملائكة تحجه قبل آدم عليه السلام. (تاريخ مكة للأزرقي أول ص ١٨).

(٢) حين رزق إبراهيم عليه السلام بإسماعيل من هاجر، أخذت الغيرة سارة، فقالت: لا تساكنيني في بلد، فأوحى الله إلى إبراهيم أن يأتي مكة وليس بها يومئذ نبت، فجاء إبراهيم بإسماعيل وأمه هاجر فوضعهما بمكة بموضع زمزم، فلما مضى نادته هاجر: ياإبراهيم من أمرك أن تتركنا بأرض ليس فيها زرع ولا ضرع ولا ماء ولا زاد ولا أنيس؟ قال: ربي أمرني. قالت: فإنه لن يضيعنا، فلما ولى قال: ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن، يعني من الحزن والأسى وقال: ﴿رب إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم﴾ الآية.

فلما ظمىء إسماعيل جعل يدحض الأرض برجله، فانطلقت هاجر حتى صعدت الصفا لتنظر هل ترى شيئاً فلم تر شيئاً فانحدرت إلى الوادي فسعت حتى أتت المروة فاستشرفت هل ترى شيئاً ففعلت ذلك سبع مرات، فذلك أصل السعي، ثم جاءت إلى إسماعيل وهو يدحض الأرض بقدميه وقد نبعت العين وهي زمزم فجعلت تفحص الأرض بيدها على الماء وكلما اجتمع أخذته وجعلته في سقائها، وقد قال النبي ﷺ: «يرحمها الله لو تركتها لكانت عيناً سائحةً». وكانت جرهم بواد قريب من مكة ولزمت الطير الوادي حين رأت الماء فلما رأت جرهم الطير لزمت الوادي لأن فيه ماء، وجاءوا إلى هاجر، فقالوا: لو شئت لسكنا معك، فآنسناك والماء ماؤك. قالت: نعم، فكانوا معها حتى شب إسماعيل وماتت هاجر، فتزوج إسماعيل امرأة من جرهم فتعلم العربية منهم هو وأولاده فهم العرب المتعربة

واستأذن إبراهيم سارة في أن يزور إسماعيل فأذنت له ثم أمر الله تعالى، إبراهيم ببناء الكعبة، وأرسل الله إليه السكينة، ليهتدي بها إلى موضع البيت، فسار إلى مكة، فلما وصلها وجد إسماعيل يصلح نبلاً له وراء زمزم فقال له: ياإسماعيل إن الله قد أمرني أن أبني له بيتاً. قال إسماعيل فأطع ربك، فقال إبراهيم: قد أمرك أن تعينني على بنائه. قال: إذن أفعل، فقام معه، فجعل إبراهيم يبنيه وإسماعيل يناوله الحجارة، وكانا كلما بنيا دعوا الله تعالى: ﴿ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم﴾، فلما ارتفع البنيان، وضعف الشيخ عن رفع الحجارة قام على حجر وهو مقام إبراهيم، فجعل يناوله، فلما فرغ من بناء البيت أمره الله أن يؤذن في الناس بالحج، فقال إبراهيم يارب وما يبلغ صوتي؟ فقال: أذّن وعلي البلاغ، فنادى: أيها الناس، إن الله قد كتب عليكم الحج إلى البيت العتيق فسمعه ما بين السماء والأرض وما في أصلاب الرجال وأرحام =

[البقرة: ١٢٧]. فرفعا قواعد البيت على مقتضى إشارة الوحي، مراعياً فيه جميع المناسبات التي بينها وبين البيت المعمور، وشرعا المناسك والمشاعر محفوظاً فيها جميع المناسبات التي بينها وبين الشرع، وتقبل الله ذلك منهما، وبقي الشرف والتعظيم إلى زماننا وإلى يوم القيامة دلالة على حسن القبول فاختلفت آراء العرب في ذلك.

وأول من وضع فيه الأصنام عمرو بن لحي[1] لما ساد قومه بمكة واستولى على أمر

= النساء، فأجابه من آمن ممن سبق في علم الله أن يحج إلى يوم القيامة، فأجيب: لبيك لبيك، ثم خرج بإسماعيل معه إلى التروية فنزل به منى، ومن معه من المسلمين، فصلى بهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة، ثم بات حتى أصبح فصلى بهم الفجر، ثم سار إلى عرفة فقام بهم هناك، حتى إذا مالت الشمس جمع بين الصلاتين الظهر والعصر، ثم راح بهم إلى الموقف من عرفة الذي يقف عليه الامام فوقف به على الأراك فلما غربت الشمس دفع به ومن معه حتى أتى المزدلفة فجمع بها الصلاتين المغرب والعشاء الآخرة، ثم بات بها ومن معه حتى إذا طلع الفجر وصلى الغداة ثم وقف على قزح حتى إذا أسفر دفع به وبمن معه يريه ويعلمه كيف يصنع، حتى رمى الجمرات وأراه المنحر، ثم نحر وحلق وأراه كيف يطوف ثم عاد به إلى منى ليريه كيف رمى الحجارة حتى فرغ من الحج. (ابن الأثير أول ص ٤١).

(١) لما سكن إسماعيل بن إبراهيم عليهما الصلاة والسلام مكة وولد له بها أولاد كثيرة، حتى ملأوا مكة ونفوا من كان بها من العماليق ضاقت عليهم مكة ووقعت بينهم الحروب والعداوات وأخرج بعضهم بعضاً، فتفسحوا في البلاد والتماس المعاش وكان الذي سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم تعظيماً للحرم وصبابة بمكة فحيثما حلوا وضعوه وطافوا به كطوافهم الكعبة تيمناً منهم بها وصبابة بالحرم وحبا له، وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة ويحجون ويعتمرون على إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره فعبدوا الأوثان وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم وانتحتوا ما كان يعبد قوم نوح عليه السلام منها على إرث ما بقي فيهم من ذكرها، وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل يتنسكون بها من تعظيم البيت والطواف به والحج والعمرة والوقوف على عرفة ومزدلفة وإهداء البدن، والاهلال بالحج والعمرة مع إدخالهم فيه ما ليس منه.

فكان أول من غيّر دين إسماعيل عليه السلام فنصب الأوثان وسيب السائبة ووصل الوصيلة وبحر البحيرة وحمى الحامية عمرو بن ربيعة، وهو لحي بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي وهو أبو خزاعة، وكانت أم عمرو بن لحي فهيرة بنت عمرو بن الحرث ويقال؛ قمعة بنت مضاض الجرهمي، وكان الحرث وهو الذي يلي أمر الكعبة فلما بلغ عمرو بن لحي نازعه في الولاية وقاتل جرهماً ببني إسماعيل فظفر بهم وأجلاهم عن الكعبة ونفاهم من بلاد مكة وتولى حجابة البيت بعدهم ثم إنه مرض مرضاً شديداً فقيل له: إن بالبلقاء من الشام حمة إن أتيتها برأت فأتاها فاستحم بها فبرأ ووجد أهلها يعبدون الأصنام، فقال: ما هذه؟ فقالوا: نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدو فسألهم أن يعطوه منها ففعلوا فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة.

وقال الكلبي: كان عمرو بن لحي كاهناً، وكان له رئي من الجن، وكان يكنى أبا ثمامة فقال له: عجل بالمسير والظعن من تهامة، بالسعد والسلامة قال: جير ولا إقامة. قال: ائت شط جدة تجد فيها أصناماً معدة فأوردها تهامة ولا تهاب، ثم ادع العرب إلى عبادتها تجاب، فأتى شط جدة فاستثارها ثم حملها حتى ورد =

البيت، ثم صار إلى مدينة البلقاء بالشام فرأى قوماً يعبدون الأصنام فسألهم عنها فقالوا: هذه أرباب اتخذناها على شكل الهياكل العلوية، والأشخاص البشرية، نستنصر بها فننصر، ونستسقي بها فنسقى، فأعجبه ذلك، فطلب منهم صنماً من أصنامهم، فدفعوا إليه هبل، فصارت إلى مكة ووضعه في الكعبة، وكان معه أساف ونائلة[1] على شكل زوجين، فدعا الناس إلى تعظيمهما والتقرب إليهما، والتوسل بهما، إلى الله تعالى، وكان ذلك في أول ملك شابور ذي الأكتاف إلى أن أظهر الله الاسلام، فأخرجت وأبطلت.

وبهذا يعرف كذب من قال: إن بيت الله الحرام إنما هو بيت زحل بناه الباني الأول على طوالع معلومة، واتصالات مقبولة، وسماه بيت زحل، ولهذا المعنى اقترن الدوام به بقاء، والتعظيم له لقاء، لأن زحل يدل على البقاء وطول العمر، أكثر مما يدل عليه سائر الكواكب وهذا خطأ لأن البناء الأول كان مستنداً إلى الوحي على يدي أصحاب الوحي.

ثم اعلم أن البيوت تنقسم إلى بيوت الأصنام وبيوت النيران وقد ذكرنا المواضع التي كانت بيوت النيران ثمة في مقالات المجوس، فأما بيوت الأصنام التي كانت للعرب والهند فهي البيوت السبعة المعروفة المبنية على السبع الكواكب، فمنها ما كانت فيها أصنام فحولت إلى النيران ومنها ما لم تحول، ولقد كان بين أصحاب الأصنام وبين أصحاب النيران مخالفات كثيرة والأمر دول فيما بينهم؛ وكان كل من استولى وقهر عليه البيت إلى مشاعر مذهبه ودينه، فمنها بيت فارس على رأس جبل بأصفهان على ثلاث فراسخ كانت فيه أصنام إلى أن أخرجها كشتاسف الملك لما

= تهامة وحضر الحج فدعا العرب إلى عبادتها قاطبة. (الأصنام ص ٦ وص ٥٤).

(١) إساف بن يعلى، وكان من جرهم، ونائلة بنت زيد من جرهم، وكان يتعشقها في أرض اليمن فأقبلوا حجاجاً فدخلا الكعبة فوجدا غفلة من الناس وخلوة في البيت، ففجر بها في البيت فمسخا فوجدوهما مسخين فأخرجوهما فوضعوهما عند الكعبة ليتعظ الناس بهما، فلما طال مكثهما، وعبدت الأصنام عبدا معها، فعبدتهما خزاعة وقريش ومن حج البيت بعد من العرب، وكان أحدهما بلصق الكعبة، والآخر في موضع زمزم فنقلت قريش الذي كان بلصق الكعبة إلى الآخر، فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما، فلهما يقول أبو طالب، وهو يحلف بهما حين تحالفت قريش على بني هاشم في أمر النبي ﷺ:

أحضرت عند البيت رهطي ومعشري ... وأمسكت من أثوابه بالوصائل

وحيث ينيخ الأشعرون ركابهم ... بمفضي السيول من إساف ونائل

ولأساف يقول بشر بن أبي حازم الأسدي:

عليه الطير ما يدنون منه ... مقامات العوارك من أساف

(الأصنام ص ٢٩).

تمجس وجعلها بيت نار، ومنها البيت الذي بمولتان من أرض الهند فيه أصنام لم تغير ولم تبدل، ومنها بيت سدوسان من أرض الهند أيضاً وفيه أصنام كبيرة كثيرة العجب، والهند يأتون البيتين في أوقات من السنة حجاً وقصداً إليهما، ومنها النوبهار الذي بناه منوجهر بمدينة بلخ على اسم القمر فلما ظهر الإسلام خربه أهل بلخ، ومنها بيت غمدان الذي بمدينة صنعاء[1] اليمن بناه الضحاك على اسم الزهرة وخربه عثمان ذو النورين رضي الله عنه، ومنها بيت كاووسكان بناء كاووس الملك بناء عجيباً على اسم الشمس بمدينة فرغانة وخربه المعتصم.[2] واعلم أن العرب أصناف شتى فمنهم معطلة ومنهم محصلة نوع تحصيل.

---

(١) وكانت لحمير بيت بصنعاء يقال له ريام يعظمونه ويتقربون عنده بالذبائح، وكانوا فيما يذكرون يكلمون منه، فلما انصرف تبع من مسيره الذي سار فيه إلى العراق قدم معه الحبران اللذان صحباه من المدينة، فأمراه بهدم رئام قال: شأنكما به فهدماه وتهود تبع وأهل اليمن فمن ثم لم أسمع بذكر رئام في شيء من الأشعار. (الأصنام ص ١١).

(٢) وكان لبني الحرث بن كعب، كعبة بنجران يعظمونها وهي التي ذكرها الأعشى في قوله:

وكعبة نجران حتم عليـ ـك حتى تناخي بأبوابها

وقد زعموا أنها لم تكن كعبة عبادة إنما كانت غرفة لأولئك القوم وما أشبه ذلك عندي بأن يكون كذلك، لأني لا أسمع بني الحرث تسموا بها في شعر، وكان لأياد كعبة أخرى بسنداد من أرض بين الكوفة والبصرة في الظهر وهي التي ذكرها الأسود بن يعفر في قوله:

أهل الخورنق والسدير وبارق والقصر ذي الشرفات من سنداد

وقد سمعت أن هذا البيت لم يكن ببيت عبادة إنما كان منزلاً شريفاً فذكره، وكان رجل من جهينة يقال له عبد الدار بن حديب قال لقومه: هلم نبني بيتاً؛ (بأرض من بلادهم يقال لها الحوراء) نضاهي به الكعبة ونعظمه حتى نستميل به كثيراً من العرب فأعظموا ذلك وأبوا عليه، فقال في ذلك:

ولقد أردت بأن تقام بنية ليست بحوب أو تطيف بمأثم
فأبى الذين دعوا العظيمة راغوا ولاذوا في جوانب قودم
يلحون أن لا يؤمروا فإذا دعوا ولّوا وأغرض بعضهم كالأبكم
صفح منافعه ويغمص كلمه في ذي أقاربه غموض الميسم

وقد كان أبرهة الأشرم قد بنى بيتاً بصنعاء كنيسة سماها القليس بالرخام وجيد الخشب المذهب، وكتب إلى ملك الحبشة، إني قد بنيت لك كنيسة لم يبن مثلها أحد قط، ولست تاركاً العرب حتى أصرف حجهم عن بيتهم الذي يحجون إليه، فبلغ ذلك بعض نساة الشهور فبعث رجلين من قومه وأمرهما أن يخرجا حتى يتغوطا فيها، ففعلا فلما بلغه ذلك غضب وقال: من اجترأ على هذا؟ فقيل بعض أهل الكعبة فغضب وخرج بالفيل والحبشة فكان من أمره ما كان، وقد اتخذ ظالم بن أسعد العزى، وكانت بواد من نخلة الشامية يقال له حراض، بإزاء الغمير عن يمين المصعد إلى العراق من مكة وذلك فوق ذات عرق، إلى البستان بتسعة أميال، فبنى عليها بيتاً، يقال له بس وكانوا يسمعون فيه الصوت، وقيل إن بساً بيت لقطعان بناه ظالم بن أسعد لما رأى قريشاً يطوفون بالكعبة ويسعون بين الصفا والمروة فذرع البيت ووضع الحجرين فقال: هذان =

فمعطلة[1] العرب وهي أصناف فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة

= الصفا والمروة، واجتزأ به عن الحج فأغار زهير بن جناب الكلبي فقتل ظالماً وهدم البناء. (الأصنام وتاج العروس).

(١) وهؤلاء هم الدهريون، وهم الذين عطلوا المصنوعات عن صانعها وقالوا ما حكاه الله عنهم. ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ وهؤلاء فرقتان.

«١» فرقة قالت إن الخالق سبحانه خلق الأفلاك متحركة أعظم حركة دارت عليه فأحرقته ولم يقدر على ضبطها وإمساك حركتها.

«٢» وفرقة قالت: إن الأشياء ليس لها أول البتة وإنما تخرج من القوة إلى الفعل، فإذا خرج ما كان بالقوة إلى الفعل تكونت الأشياء مركباتها وبسائطها من ذاتها لا من شيء آخر، وقالوا: إن العالم لم يزل ولا يزال ولا يتغير ولا يضمحل، ولا يجوز أن يكون المبدع يفعل فعلاً يبطل ويضمحل ألا وهو يبطل ويضمحل، مع مفعله وهذا العالم هو الممسك لهذه الأجزاء التي فيه، وهؤلاء هم المعطلة حقاً، فالجامع عندهم هو الطبع والمهلك هو الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون فاستدل عليهم بضروريات فكرية.

فقال عز وجل: ﴿أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين؛ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض؛ أو لم ينظروا إلى ما خلق الله، قل أنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين، يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم تتقون، يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة خلق منها زوجها وبث منهما رجالاً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾. فثبتت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق فإنه قادر على الكمال إبداء وإعادة، وقال سبحانه: ﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾. وقال عز اسمه: ﴿أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد﴾.

وفي كتاب مفتاح دار السعادة رداً لقول من يقول بالطبيعة، وكأني بك أيها المسكين تقول: هذه المكنونات كلها من فعل الطبيعة وفي الطبيعة عجائب وأسرار فلو أراد الله أن يهديك لسألت نفسك بنفسك. وقلت: أخبريني عن هذه الطبيعة أهي ذات قائمة بنفسها لها علم وقدرة على هذه الأفعال العجيبة أم ليست كذلك بل عرض وصفة قائمة بالمتبوع تابعة له محمولة فيه، فإن قالت لك: هي ذات قائمة لها بالعلم التام والقدرة والإرادة والحكمة فقل لها: هذا هو الخالق البارىء المصور فلم تسميه الطبيعة فهلا سميته بما سمى به نفسه على ألسن رسله ودخلت في جملة العقلاء السعداء فإن هذا الذي وصفت به الطبيعة صفته تعالى، فقل. وإن قالت لك: بل الطبيعة عرض محمول مفتقر إلى حامل وهذا كله فعلها بغير علم منها ولا إرادة ولا قدرة ولا شعور أصلاً، وقد شوهد من آثارها ما شوهد فقل لها هذا مالا يصدقه ذو عقل سليم كيف تصدر هذه الأفعال العجيبة والحكم الدقيقة التي تعجز عقول العقلاء عن معرفتها وعن القدرة عليها ممن لا فعل له ولا قدرة ولا حكمة ولا شعور وهل التصديق بمثل هذه إلا دخول في سلك المجانين والمبرسمين، ثم قل لها بعد ولو ثبت لك ما ادعيت فمعلوم أن هذه الصفة ليست بخالقة لنفسها ولا مبدعة لذاتها فمن ربها ومبدعها وخالقها من طبعها وجعلها تفعل ذلك فهي إذن من أدل الدليل على باريها وفاطرها وكمال قدرته وعلمه وحكمته فلم يجدك تعطيلك رب العالم وجحدك لصفاته وأفعاله إلا مخالفتك لموجب العقل ولا الفطرة ولا الطبيعة ولا الانسانية أصلاً وكفى بذلك جهلاً وضلالاً فإن رجعت إلى العقل وقلت لا يوجد حكمة إلا من حكيم قادر عليم ولا تدبير متقن محكم إلا من صانع قادر مختار مدبر عليم بما يدبر قادر عليه لا يعجزه ولا يصعب عليه ولا يؤوده قيل لك فقد أقررت ـ ويحك بالخلاق العظيم الذي لا إله غيره ولا رب سواه فدع تسميته طبيعة أو عقلاً فعالاً أو موجباً بذاته، وقل هذا هو الخالق البارىء المصور رب العالمين وقيوم =

وقالوا بالطبع المحيي والدهر المفني وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ [الجاثية: ٢٤]. إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي وقصر الحياة والموت على تركيبها وتحللها فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر. ﴿وما يهلكنا إلاّ الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلاّ يظنّون﴾ فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات قرآنية فطرية في كم آية وكم سورة فقال تعالى: ﴿أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين﴾، [الأعراف: ١٨٤]. ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾، [الأعراف: ١٨٥] وقال: ﴿أولم ينظروا إلى ما خلق الله﴾، وقال: ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين﴾ [فصلت: ٩]. وقال: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق وابتداء الخلق والإبداع وأنكروا البعث والاعادة وهم الذين أخبر عنهم القرآن، ﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم﴾ [يس: ٧٨]؛ فاستدل عليهم بالنشأة الأولى إذ اعترفوا بالخلق الأول فقال: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [يس: ٧٩]. وقال: ﴿أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد﴾. [ق: ١٥],

---

= السموات والأرضين رب المشارق والمغارب الذي أحسن كل شيء خلقه وأتقن ما صنع فمالك جحدت أسماءه وصفاته بل وذاته وأضفت صنعه إلى غيره وخلقه إلى سواه مع أنك مضطر إلى الاقرار به وإضافة الابداع والخلق والربوبية والتدبير إليه ولا بد فالحمد لله رب العالمين، وللآمدي كلام لطيف مع القائلين بالطبيعة في كتابه أبكار الأفكار فارجع إليه، ولولا أن هذا الداء قد سرى في أكثر أقطار الأرض لرده ومن قال بالدهر أثبت له صفات الكمال؛ كالعلم والقدرة وغير ذلك، قال قائلهم:

منع البقاء تقلب الشمس ... وطلوعها من حيث لا تمسي
وطلوعها حمراء صافية ... وغروبها صفراء كالورس
نجري على كبد السماء كما ... يجري حمام الموت في النفس
اليوم أعلم ما يجيء به ... ومضى بفصل قضائه أمس

وبمقتضى ما تقرر أنه لا فرق بين القائلين بالدهر والطبيعيين وبعضهم يفرق، ففي شرح المقاصد للسعد التفتازاني في تفصيل فرق الكفار، قد ظهر أن الكافر اسم لمن لا إيمان له فإن أظهر الايمان خص باسم المنافق وإن طرأ كفر بعد الاسلام فإن قال بإلهين أو أكثر خص باسم المشرك لإثباته الشركة في الألوهية وإن كان متديناً ببعض الأديان والكتب المنسوخة خص بالكتابي كاليهودي والنصراني وإن كان يقول بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه خص باسم الدهري وإن كان لا يثبت البارىء سبحانه خص باسم المعطل وإن كان مع اعترافه بنبوة النبي ﷺ وإظهار عقائد الاسلام ببطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزندقة.

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الاعادة وأنكروا الرسل وعبدوا الأصنام وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله في الآخرة وحجوا إليها ونحروا لها الهدايا وقربوا القرابين وتقربوا إليها بالمناسك والمشاعر وحللوا وحرموا وهم الدهماء من العرب إلا شرذمة منهم نذكرهم وهم الذين أخبر عنهم التنزيل: ﴿وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق﴾ إلى قوله: ﴿إن تتبعون إلّا رجلاً مسحوراً﴾، [الفرقان: ٧، ٨]. فاستدل عليهم بأن المرسلين كانوا كذلك. قال الله: ﴿وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق﴾ [الفرقان: ٢٠].

وشبهات العرب كانت مقصورة على هاتين الشبهتين إحداهما: إنكار البعث بعث الأجساد، والثانية: جحد البعث بعث الرسل فعلى الأولى قالوا: ﴿أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنالمبعوثون* أو آباؤنا الأولون﴾ [الصافات: ١٦، ١٧]. إلى أمثالها من الآيات، وعبروا عن ذلك في أشعارهم فقال بعضهم[1]:

---

(١) قيل؛ إن قائله هو عبد الله بن الزبعري، قبل أن يسلم، والنشر أحياء الميت وخرافه رجل من بني عذرة استهوته الجن ثم رجع لقومه يحدثهم بالأعاجيب فكذبوه فقالوا: لما لا يمكن حديث خرافه وقد كان رسول الله ﷺ في مجلس فعرض له النضر بن الحرث، فكلمه رسول الله ﷺ حتى أفحمه، ثم تلا ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون، لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكل فيها خالدون لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون﴾. ثم قام رسول الله ﷺ وأقبل عبد الله بن الزبعري السهمي فقيل له، لقد زعم محمد أنّا وما نعبد من آلهتنا هذه حصب جهنم، فقال الزبعري: أما والله لو وجدته لخصمته، فسلوا محمداً أكل ما يعبد من دون الله في جهنم مع من عبده فنحن نعبد الملائكة واليهود تعبد عزيراً والنصارى تعبد عيسى ابن مريم، فعجب الوليد بن المغيرة ومن كان معه في المجلس من قول ابن الزبعري، فقال ﷺ: كل من أحب أن يعبد من دون الله فهو مع من عبده، إنهم إنما يعبدون الشياطين ومن أمرتهم بعبادته، فأنزل الله تعالى عليه في ذلك: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون لا يسمعون حسيسها وهم فيما اشتهت أنفسهم خالدون﴾. وقد كان ابن الزبعري من أشد الناس على رسول الله ﷺ في الجاهلية وعلى أصحابه بلسانه ونفسه، وكان يناضل عن قريش ويهاجي المسلمين، وكان من أشعر قريش ولما فتحت مكة هرب فيمن هرب إلى نجران، فقال حسان بن ثابت فيه وهو بنجران:

لا تعد من رجلا أحلك بغضه ... بحران في عيش أجد لئيم

فلما سمع ذلك ابن الزبعري رجع إلى رسول الله ﷺ وقال حين أسلم:

يا رسول المليك إن لساني ... راتق ما فتقت إذ أنا بور
إذ أباري الشيطان في سنن الغي ... ومن مال ميلة مثبور
أمن اللحم والعظام لربي ... ثم قلبي الشهيد أنت النذير
إن ما جئتنا به حق صدق ... ساطع نوره مضيء منير
جئتنا باليقين والبر والصد ... ق وفي الصدق واليقين سرور =

حـيـاة ثـم مـوت ثـم نـشـر حـديث خـرافـة يـا أم عمـرو[1]

ولبعضهم في مرثية أهل بدر من المشركين:

فـمـاذا بـالـقـليب قـليب بـدر من الشيـزى تكـلل بـالسنـام
يخبـرنـا الـرسـول بـأن سنحيا وكـيـف حـيـاة أصـداء وهـام

ومن العرب من يعتقد التناسخ فيقول: إذا مات الانسان أو قتل اجتمع دم الدماغ

= أذهـب الله ضـلة الـجـهـل عـنـا وأتـانـا الـرخـاء والـمـيـسـور

وقال:

مـنـع الـرقـاد بـلابـل وهـمـوم والـلـيـل مـعـتـلج الـرواق يـهـيـم
مـمـا أتـانـي أن أحـمـد لامـنـي فـيـه فـبـت كـأنـنـي مـحـمـوم
يـا خيـر من حـملت على أوصـالـهـا عـيـرانـة سـرح الـيـديـن غـشـوم
إنـي لـمـعـتـذر إلـيـك مـن الـذي أسـديـت إذ أنـا في الـضـلال أهيـم
أيـام تـأمـرنـي بـأغـوى خـطة سـهـم وتـأمـرنـي بـهـا مـخـزوم
وأمـد أسـبـاب الـردى ويقودنـي أمـر الـغـواة وأمـرهـم مـشـؤوم
فـالـيـوم آمـن بـالـنـبـي مـحـمـد قـلـبـي ومـخـطىء هـذه مـحـروم
مـضت الـعـداوة وانـقـضـت أسـبـابـهـا ودعـت أواصـر بـيـنـنـا وحـلوم
فـاغـفـر فـدى لـك والـدي كـلاهـمـا زلـلي فـإنـي راحـم مـرحـوم
وعـلـيـك بـعـد مـحـبـة بـرهـانـه شـرفـاً وبـرهـان الإلـه عـظـيـم
ولـقـد شـهـدت بـأن ديـنـك صـادق حـق وأنـك فـي الـعـبـاد جـسـيـم
والله يـشـهـد أن أحـمـد مـصـطفى مـسـتـقـبـل في الـصـالـحـيـن كـريـم
قـرم عـلا بـنـيـانـه مـن هـاشـم فـرع تـمـكـن فـي الـذرى وأروم

(١) هو أبو بكر بن الأسود الليثي وهو شداد بن الأسود، قال يرثي قتلى بدر:

تـحـيـى بـالـسـلام أم بـكـر وهـل لـي بـعـد قـومـي مـن سـلام
فـمـاذا بـالـقـليب قـليب بـدر مـن الـقـيـنـات والـشـرب الـكـرام
ومـاذا بـالـقـليب قـليب بـدر مـن الـشـيـزى تـكـلل بـالـسـنـام
وكـم لـك بـالـطوى طـوى بـدر مـن الـحـومـات والـنـعـم الـمـسـام
وكـم لـك بـالـطوى طـوىً بـدر مـن الـغـايـات والـدسـع الـعـظام
وأصـحـاب الـكـريـم أبـى عـلى أخـي الـكـأس الـكـريـمـة والـنـدام
وإنـك لـو رأيـت أبـا عـقـيـل وأصـحـاب الـثـنـيـة مـن نـعـام
إذاً لـظللت مـن وجـد عـلـيـهـم كـأم الـسـقـب جـانـلة الـمـرام
يـخـبـرنـا الـرسـول بـأن شـيـخـنـا وكـيـف حـيـاة أصـداء وهـام

وكان قد أسلم ثم ارتدّ. (ابن هشام ثان ص ٤٠٠).

وأجزاء بنيته فانتصب طيراً هامة[1] فيرجع إلى رأس القبر كل مائة سنة ولهذا عابهم الرسول ﷺ فقال: «لا هامة ولا عدوى ولا صفر»، وأما على الشبهة الثانية كان إنكارهم لبعث الرسول ﷺ في الصورة البشرية أشد، وإصرارهم على ذلك أبلغ، وأخبر عنهم التنزيل: ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً﴾، [الإسراء: ٩٤]. أبشر يهدوننا، فمن كان يعترف بالملائكة كان يريد أن يأتي ملك من السماء، وقالوا: ﴿لولا أنزل عليه ملك﴾[الفرقان: ٧]. ومن كان لا يعترف بهم كان يقول: الشفيع والوسيلة منا إلى الله تعالى هم الأصنام المنصوبة، أما الأمر والشريعة من الله إلينا فهو المنكر فيعبدون الأصنام التي هي الوسائل: ودّ أو سواعاً ويغوث ويعوق

---

(١) ومما اجتمعت عليه العرب عقيدة الهامة، فإنهم كانوا يقولون: ليس من ميت يموت، ولا قتيل يقتل إلا ويخرج من رأسه هامة فإن كان ولم يؤخذ بثأره نادت الهامة على قبره اسقوني فإني صدية، وعن هذا قال النبي ﷺ: «لا هامة».

وفي مروج الذهب للمسعودي: من العرب من يزعم أن النفس طائر ينبسط في الجسم فإذا مات الإنسان أو قتل لم يزل يطيف به مستوحشاً يصدح على قبره، ويزعمون أن هذا الطائر يكون صغيراً ثم يكبر حتى يكون كضرب البوم وهو أبداً متوحش ويوجد في الديار المعطلة ومصارع القتلى والقبور، وأنها لم تزل عند ولد الميت ومخلفه لتعلم ما يكون بعده فتخبره اهـ.

وقيل: الهامة أنثى الصدى وهو ذكر البوم وقد يسمونها الصدى والجمع أصداه قال قائلهم:

يخبرنا الرسول بأن سنحيا ... وكيف حياة أصداء وهام

وقال أبو داود الأيادي:

سلط الموت والمنون عليهم ... فلهم في صدى المقابر هام

وقال بعضهم:

ولا تزفون لي هامة فوق مرقب ... فإن زقاء الهام للمرء عائب

تنادي ألا اسقوني وكل صدى به ... وتلك التي تبيض منها الذوائب

المرقب الموضع الذي شرف يطلع عليه الرقيب ويقال له المرقبة أيضاً يقول له: لا تترك ثأري إن قتلت فإنك إن تركته صاحت هامتي اسقوني فإن كل صداء (هو ههنا العطش) بأبيك، وتلك التي تبيض منها الذوائب لصعوبتها وشدتها كما يقال: أمر يشيب رأس الوليد ويحتمل أن يريد صعوبة الأمر عليه وهو مقبور إذا لم يثأر به، ويحتمل أن يريد صعوبة الأمر على ابنه يعني أن ذلك عار عليك، وقال ذو الأصبع:

ياعمرو ألا تدع شتمي ومنقصتي ... أضربك حتى تقول الهامة اسقوني

وقال آخر:

فيار ب أهلك ولم ترو هامتي ... بليلى أمت لأقبر أعطش من قبري

ويحتمل هذا البيت أن يكون خارجاً عن هذا المعنى الذي نحن فيه وأن يكون ري هامة الذي طلبه من ربه هو وصال ليلى وهما في الدنيا وهم يكنون عما يشفيهم بأنه يروي هامتهم، وقال مفلس الفقعي وهو أبو قبيلة: =

ونسراً[1] وكان ودّ لكلب وهو بدومة الجندل، وسواع لهذيل وكانوا يحجون إليه وينحرون له، ويغوث لمذحج ولقبائل من اليمن، ويعوق لهمذان، ونسر لذي الكلاع بأرض حمير، وأما اللات فكانت لثقيف بالطائف، والعزى لقريش وجميع بني كنانةوقوم من بني سليم، ومناة للأوس والخزرج وغسان، وهبل أعظم أصنامها عندهم[2] وكان على

= وإن أخاكم قد علمت مكانه بسفح قبا تسفي عليه الأعاصر
له هامة تدعو إذا الليل جنها بني عامر هل للهلالي ثائر

تسفي: أي تذري عليه التراب، وقال توبة بن الحمير:

ولو أن ليلى الأخيلية سلمت عليّ ودوني جندل وصفائح
لسلمت تسليم البشاشة أو زقا إليها الصدى من جانب القبر صائح

وقال قيس ابن الملوح وهو المجنون:

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا ومن دوننا رمس من الأرض أنكب
لظل صدى رمسي وإن كنت رمة لصوت صدى ليلى يهمس ويطرب

وقال حميد بن ثور:

ألا هل صدى أم الوليد مكلم صداي إذا ما كنت رمساً وأعظما

(١) كان أول من اتخذ تلك الأصنام، من ولد إسماعيل وغيرهم من الناس وسموها بأسمائها على ما بقي فيهم من ذكرها حين فارقوا دين إسماعيل، هذيل بن مدركة، اتخذوا سواعاً فكان لهم برهاط من أرض ينبع، وينبع عرض من أعراض المدينة وكانت سدنته بنو لحيان ولم أسمع لهذيل في أشعارها له ذكراً إلا شعر رجل من اليمن، واتخذت كلب ودّاً بدومة الجندل، واتخذت مذحج وأهل جرش يغوث، وقال الشاعر:

حياك ودّ فإنا لا يحل لنا لهو النساء وإن الدين قد عزما

وقال الآخر:

وسار بنا يغوث إلى مراد فناجزناهم قبل الصباح

واتخذت خيوان يعوق فكان بقرية يقال لها خيوان من صنعاء على ليلتين مما يلي مكة ولم أسمع همدان سمت به ولا غيرها من العرب ولم أسمع لها ولا لغيرها فيه شعراً وأظن ذلك لأنهم قربوا من صنعاء واختلطوا بحمير فدانوا معهم باليهودية، تهود ذو نواس فتهودوا معه، واتخذت حمير نسراً فعبدوه بأرض يقال لها بلخع ولم أسمع حمير سمت به أحداً ولم أسمع له ذكراً في أشعارها ولا أشعار أحد من العرب، وأظن ذلك كان لانتقال حمير أيام تبع عن عبادة الأصنام إلى اليهودية، وكان لحمير أيضاً بيت بصنعاء يقال له رئام يعظمونه ويتقربون عنده بالذبائح، وكانوا فيما يذكرون يكلمون منه فلما انصرف تبع من مسيره الذي سار فيه إلى العراق قدم معه الحبران اللذان صحباه من المدينة فأمراه بهدم رئام قال: شأنكما فهدماه وتهود تبع وأهل اليمن فمن ثم لم أسمع بذكر رئام ولا نسر في شيء من الأشعار ولا الأسماء ولم تحفظ العرب من أشعارها إلا ما كان قبيل الاسلام، وهذه الخمسة الأصنام التي كان يعبدها قوم نوح عليه السلام فذكرها الله عز وجل في كتابه فيما أنزل على نبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿قال نوح رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسارا ومكروا مكراً كبار وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد أضلوا كثيراً ولا تزد الظالمين إلا ضلالا﴾. (الاصنام ص ٩).

(٢) لما صنع عمرو بن لحي ما صنعه، دانت العرب للأصنام وعبدوها واتخذوها فكان أقدمها كلها مناة وقد =

ظهر الكعبة، وإساف ونائلة على الصفا والمروة وضعهما عمرو بن لحي وكان يذبح عليهما تجاه الكعبة، وزعموا أنهما كانا من جرهم إساف بن عمرو ونائلة بنت سهل تعاشقا ففجرا في الكعبة فمسخا حجرين، وقيل لا بل كانا صنمين جاء بهما عمرو

= كانت العرب تسمي عبد مناة، وزيد مناة، وكان منصوباً على ساحل البحر من ناحية المشلل بقديد بين المدينة ومكة، وكانت العرب جميعاً تعظمه وتذبح حوله، وكانت الأوس والخزرج ومن ينزل المدينة ومكة وما قارب من المواضع يعظمونه ويذبحون له ويهدون له، وكان أولاد معد على بقية من دين إسماعيل عليه السلام وكانت ربيعة ومضر على بقية من دينه، ولم يكن أحد أشد إعظاماً له من الأوس والخزرج، فكانوا ومن يأخذ بإخذهم من عرب أهل يثرب وغيرها، فكانوا يحجون فيقفون مع الناس المواقف كلها ولا يحلقون رؤوسهم فإذا نفروا أتوه فحلقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده لا يرون لحجهم تماماً إلا بذلك؛ فلإعظامهم قيل:

إني حلفت يمنين صدق برة بمناة عند محل آل الخزرج

ومناة هذه التي ذكرها الله عز وجل فقال:

﴿ومناة الثالثة الأخرى﴾. وكانت لهذيل وخزاعة وكانت قريش وجميع العرب تعظمه ثم اتخذوا اللات، واللات بالطائف وهي أحدث من مناة، وكانت صخرة مربعة، وكان يهودي يلت عندها السويق، وكان سدنتها من ثقيف بنوعتاب بن مالك وكانوا قد بنوا عليها بناء، وكانت قريش وجميع العرب تعظمها وبها كانت العرب تسمي زيد اللات، وتيم اللات، وكانت في موضع منارة مسجد الطائف اليسرى اليوم وهي التي ذكرها الله تعالى في القرآن فقال: ﴿أفرأيتم اللات والعزى﴾، ولها يقول عمرو بن الجعيد:

فإني وتركي وصل كأس لكالذي تبرأ من لات وكان يدينها

وقال أوس بن حجر يحلف باللات:

وباللات والعزى ومن دان دينها وبالله إن الله منهن أكبر

ثم اتخذوا العزى، وهي أحدث من اللات ومناة، وذلك أني سمعت العرب سمت بهما قبل العزى، وكان الذي اتخذ العزى ظالم بن أسعد، وكانت بواد من نخلة الشامية يقال له حراض بإزاء إلى العراق من مكة، فبنى عليه بساً، وكانوا يسمعون فيه الصوت، وكانت وقريش تسمي بها عبد العزى، وكانت أعظم الأصنام عند قريش وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح، وكانت قريش تطوف بالكعبة وتقول: واللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، فإنهن الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى، وكانوا يقولون عنهن بنات الله عز وجل وهن يشفعن إليه، فلما بعث الله رسوله أنزل عليه قوله: ﴿أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ألكم الذكر وله الأنثى تلك إذاً قسمة ضيزى إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾، وكانت قريش قد حمت لها شعباً من وادي حراض يقال له سقام يضاهون به حرم الكعبة وكان لها منحر ينحرون فيه هداياها يقال له الغبغب، وكانت قريش تخصها بالإعظام، وكان سدنة العزى بنو شيبان، وكانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها وكان أعظمها عندهم هبل، وكان من عقيق أحمر على صورة الانسان مكسور اليد اليمنى أدركته قريش كذلك فجعلوا له يداً من ذهب وكان أول من نصبه خزيمة بن مدركة وكان يقال له هبل خزيمة، وكان في جوف الكعبة قدامه سبعة أقداح فإذا اختصموا في أمر أو أرادوا سفراً أو عملاً أتوه فاستقسموا بالقداح عنده فما خرج عملوا به وانتهوا إليه. (الأصنام ص ١٣).

ابن لحي فوضعهما على الصفا، وكان لبني ملكان[1] من كنانة صنم يقال له سعد وهو الذي يقول فيه قائله:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا ... فشتتنا سعد فلا نحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة ... من الأرض لا يدعو لغي ولا رشد

وكانت العرب إذا لبت وهللت قالت: لبيك اللهم لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك تملكه وملك.

ومن العرب من كان يميل إلى اليهودية[2]، ومنهم من كان يميل إلى النصرانية[3]،

(١) وكان لمالك وملكان ابني كنانة بساحل جدة وتلك الناحية صنم يقال له سعد، وكان صخرة طويلة فأقبل رجل منهم بإبل له ليقفها عليه يتبرك بذلك فيها، فلما أدناها منه نفرت منه، وكان يهراق عليه الدماء فذهبت في كل وجه وتفرقت عليه وأسف فتناول حجراً فرماه به وقال: لا بارك الله فيك إلهاً أنفرت علي إبلي، ثم خرج في طلبها حتى جمعها وانصرف عنه وهو يقول:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا ... فشتتنا سعد فلا تحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة ... من الأرض لا يدعى لغي ولا رشد

(الأصنام ص ٣٦).

(٢) فكانت اليهودية في حمير بعد أن كان الغالب من المجوس وعبدة الشمس ونحو ذلك، والسبب في ذلك أن تبعاً الأصغر، وهو تبع حسان بن تبع بن كليكرب بن تبع الأقرن وهو آخر التبابعة، لما ملك وكان مهيباً بعث ابن أخته الحرث بن عمرو بن حجر الكندي وهو جد امرىء القيس الشاعر إلى معد وملكه عليهم وسار إلى الشام وملوكها بنو غسان، فأعطته المقادة واعتذروا من دخولهم إلى النصرانية وصاروا إلى ابن أخته الحارث ابن عمرو وهو بالمشقر من ناحيته هجر، فأتاه قوم كانوا وقعوا إلى يثرب ممن خرج مع عمرو بن عامر مزيقيا، وخالفوا اليهود بيثرب فشكوا اليهود وذكروا سوء مجاورتهم له ونقضهم الشرط الذي شرطوه لهم عند نزولهم ومتوا إليه بالرحم فاحفظه ذلك، فثار إليه يثرب ونزل في سفح أُحد وبعث إلى اليهود فقتل منهم ثلاثمائة وخمسين رجلاً صبراً وأراد إخرابها فقام إليه رجل من اليهود قد عمر فقال له: أيها الملك لا تقتل على الغضب، ولا تقبل قول الزور وأمرك أعظم من أن يطير بك برق أو يسرع بك لجاج وإنك لا تستطيع أن تخرب هذه القرية. قال: ولِمَ؟ قال: لأنها مهاجر بني من ولد إسماعيل يخرج من عند هذه البنية يعني البيت الحرام فكف تبع عن ذلك ومضى يريد مكة ومعه هذا اليهودي، ورجل آخر من اليهود عالم وهما الحبران فأتى مكة وكسا البيت وأطعم الناس، وقال في ذلك:

وكسونا البيت الذي حرم الله ... ملاء معصباً وبرودا
وأقمنا منه إلى حيث كنا ... ورفعنا لواءنا المعقودا

ويقول قوم: إن قائل هذا هو تبع الأوسط، ثم رجع اليمن ومعه الحبران وقد دان بدينهما وآمن بموسى وما نزل في التوراة وبلغ ذلك أهل اليمن فاختلفوا عليه وامتنعوا عن متابعته على دينه، فحاكمهم إلى النار بأن دخلها الحبران، وقوم منهم فأحرقتهم وسلم الحبران والتوراة فانقادوا له وتابعوه فبذلك دخلت اليهودية اليمن، وتبع هذا هو الذي عقد الحلف بين اليمن وربيعة وكان ملكه ثماني وسبعين سنة وكانت اليهودية من مجاورة اليهود لهم في يثرب وخيبر وغير ذلك.

(٣) أما النصرانية فقد كانت في ربيعة وغسان وبعض قضاعة، وكأنهم تلقوا ذلك عن الروم فقد كان العرب =

= يكثرون التردد إلى بلادهم للتجارة وقد اجتمع على النصرانية في الحيرة قبائل شتى من العرب يقال لهم العباد بكسر العين وتخفيف الباء ومنهم عدي بن زيد العبادي، وكان بنو تغلب أيضاً من نصارى العرب وكانت لهم شوكة وقوة يد، وقد صالح عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أيام خلافته على أن لا يغمسوا أحداً من أولادهم في النصرانية ويضاعف عليهم الصدقة فإذا وجب على المسلم شيء في ذلك فعلى النصراني التغلبي مثله مرتين ونساؤهم كرجالهم في الصدقة، فأما الصبيان فليس عليهم شيء، وكذلك أرضوهم التي كانت بأيديهم يوم صولحوا فيؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم، وأما الصبي والمعتوه فيؤخذ ضعف الصدقة من أرضه ولا يؤخذ من ماشيته ولا شيء عليهم في بقية أموالهم ورقيقهم، وكان أهل نجران أيضاً من نصارى العرب وقدم وفدهم على رسول الله ﷺ وهم أربعة عشر رجلاً من أشرافهم منهم: السيد وهو الكبير، والعاقب وهو الذي يكون بعده، وصاحب رأيهم، فقال رسول الله ﷺ؛ أسلما، قالا أسلمنا. قال: ما أسلمتما، قالا: بلى قد أسلمنا قبلك، قال: كذبتما يمنعكما من الاسلام ثلاث فيكما عبادتكما الصليب، وأكلكما الخنزير وزعمكما إن لله ولداً ونزل: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾، فلما قرأها عليهم قالوا: ما نعرف ما تقول، ونزلت آية المباهلة وهي: ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾، فقال لهم رسول الله ﷺ: إن الله تعالى قد أمرني إن لم تقبلوا هذا أن أباهلكم، فقالوا: يا أبا القاسم بل نرجع فننظر في أمرنا ثم نأتيك فخلا بعضهم ببعض وتصادقوا فيما بينهم، قال السيد للعاقب: قد والله علمتم أن الرجل نبي مرسل ولئن لاعنتموه لا ستأصلكم وما لاعن قوم نبياً قط فبقي كبيرهم ولا نبت صغيرهم فإن أنتم لن تتبعوه وأبيتم إلا إلف دينكم فوادعوه وارجعوا إلى بلادكم.

وقد كان رسول الله ﷺ خرج ومعه علي والحسين وفاطمة الزهراء رضي الله عنهم فقال رسول الله ﷺ: إن أنا دعوت فأمّنوا أنتم فأبوا أن يلاعنوه وصالحوه على الجزية وهي ألف حلة في صفر وألف في رجب ودراهم. وروي أنهم صالحوه على أن يعطوه في كل عام الفي حلة وثلاثة وثلاثين درعاً وثلاثة وثلاثين بعيراً وأربعاً وثلاثين فرساً وكتب لهم بذلك كتاباً وبعث إليهم عمرو بن حزم وكتب له حين بعثه إلى نجران:

بسم الله الرحمن الرحيم هذا أمان من الله ورسوله يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود عهد من محمد النبي لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن آمره بتقوى الله في أمره كله وأن يفعل ويفعل ويأخذ من المغانم خمس الله جل ثناؤه وما كتب على المؤمنين في الصدقة من الثمار وان نسخة كتاب النبي عليه السلام لهم التي هي في أيديهم بسم الله الرحمن الرحيم؛ هذا ما كتب محمد النبي رسول الله ﷺ لأهل نجران إذ كان له عليهم حكمه في كل ثمرة وفي كل صفراء وبيضاء ورقيق فافضل ذلك عليهم واترك ذلك كله لهم على الفي حلة من حلل الأواقي في كل رجب الف حلة وفي كل صفر ألف حلة، مع كل حلة أوقية من الفضة فما زادت على الخراج أو نقصت عن الأواقي فبالحساب وما قضوا من دروع أو خيل أو ركاب أو عروض أخذ منهم بالحساب وعلى نجران مؤنة رسلي ومبعثهم ما بين عشرين يوماً فما دون ذلك، ولا تحبس رسلي فوق شهر وعليهم عارية ثلاثين درعاً وثلاثين فرساً وثلاثين بعيراً إذ كان كيد باليمن ومعرة وما هلك مما أعاروا رسلي من دروع أو خيل أو ركاب أو عروض فهو ضمين على رسلي حتى يؤدوه إليهم ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم، وأرضهم وملتهم وعائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم، من قليل أو كثير لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته وليس عليهم ربابية ولا دم، جاهلية ولا يحشرون ولا يعشرون ولا يطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم جزيتهم لسهمهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين ومن أكل منهم ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر، وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله ﷺ حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا =

ومنهم من يصبو إلى الصابئة[1] ويعتقد في الأنواء اعتقاد المنجمين في السيارات حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء ويقول: مطرنا بنوء كذا، ومنهم من يصبو إلى الملائكة فيعبدهم[2] بل كانوا يعبدون الجن[3] ويعتقدون فيهم أنهم بنات

= وأصلحوا ما عليهم غير منقلبين بظلم. شهد أبو سفيان بن حرب وغيلان بن عمرو ومالك بن عوف من بني نصر والأقرع بن جابر الحنظلي والمغيرة بن شعبة وكتب لهم هذا الكتاب عبد الله بن أبي بكر، وكتب لهم بعد ذلك كل من الخلفاء الراشدين أيام خلافته مثل ذلك.

(١) ومن العرب صنف يصبو إلى الصائبة، وهم من يعتقد في الأنواء اعتقاد المنجمين في السيارات، حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء ويقول: مطرنا بنوء كذا، والصابئة أمة كبيرة من الأمم الكبار، وقد اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً بحسب ما وصل إليهم من معرفة دينهم وهم ينقسمون إلى مؤمن وكافر. قال تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾. ثم ذكرهم فيمن هو هالك وناج: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة﴾. فذكر المجوس والمشركين في آية الفصل. ولم يذكرهم في آية الوعد بالجنة وذكر الصابئين فيهما فعلم أن فيهم الشقي والسعيد، وهؤلاء كانوا قوم إبراهيم الخليل عليه السلام وهم أهل دعوته وكانوا بحران فهي دار الصابئة وكانوا صابئة حنفاء وصابئة مشركين والمشركون منهم يعظمون الكواكب السبعة، والبروج الاثنى عشر ويصورونها في هياكلهم، وهي كالكنائس للنصارى والبيع لليهود. فلهم هيكل كبير للشمس، وهيكل للقمر، وهيكل للزهرة وهيكل للمشتري وهيكل للمريخ وهيكل لعطارد وهيكل لزحل وهيكل للعلة الأولى ولهذه الكواكب عندهم عبادات ودعوات مخصوصة ويصورونها في تلك الهياكل ويتخذون لها أصناماً تخصها ويقربون لها القرابين إلى غير ذلك مما بيناه آنفاً، في تعليقنا على الصابئة، وقد كانت كفار قريش تسمي النبي ﷺ صابئاً، والصحابة الصباة، والصابئة فرق: فصابئة حنفاء، وصابئة مشركون، وصابئة فلاسفة وصابئة يأخذون بمحاسن ما عليه أهل الملل والنحل من غير تقييد بملة ولا نحلة، ومنهم من يقر بالنبوة، ومنهم من ينكرها ويقرون بأن للعالم صانعاً فاطراً حكيماً مقدساً والمشركون منهم قالوا لا سبيل إلى الوصول إلى جلال الله إلا بتوسطات من الروحانيين والمقربين المنزهين عن مواد الجسم وقواه إلى غير أولئك، وما انتحله الصابئة أقدم الأديان على وجه الأرض وكان من العرب صابئة مشركون، وصابئة حنفاء.

(٢) ومنهم صنف من العرب عبدوا الملائكة، وهم أفراد من العرب وقد رد الله تعالى عليهم بقوله: ﴿ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم يؤمنون﴾. وقال تعالى: ﴿ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء ولكن متعتهم وآباؤهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوماً بوراً فقد كذبوكم بما تقولون فما تستطيعون صرفاً ولا نصراً ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً﴾؛ وقد تكلم المفسرون على هذه الآيات بما لا يسعنا إيراده فمن أرادها فليرجع إلى كتب التفاسير.

(٣) ومنهم صنف عبدوا الجن وهم شرذمة قليلون من أهل البوادي قد حكى الله تعالى عنهم بقول: ﴿وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادهم رهقاً﴾ أي كبراً وعتواً وغياً بأن أضلوهم حتى استعاذوا بهم فإن الرجل كان إذا أمسى بقفر قال: أعوذ بسيد هذا الوادي من شر سفهاء قومه، وقال تعالى: ﴿بل كانوا =

الله[1].

يعبدون الجن أكثرهم بهم يؤمنون﴾؛ وقال تعالى: ﴿ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم﴾؛ وقال تعالى: ﴿ويوم يحشرهم جميعاً يا معشر الجن قد
= استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم﴾، يعني قد استكثرتم من ضلالهم وإغوائهم، قال ابن عباس ومجاهد والحسن وغيرهم: أضللتم منهم كثيراً فيجيبه سبحانه: أولياؤهم من الإنس بقولهم: ربنا استمتع بعضنا ببعض. يعنون استمتاع كل نوع بالنوع الآخر فاستمتاع الجن بالانس طاعتهم لهم فيما يأمرونهم به من الكفر والفسوق والعصيان، فإن هذا أكثر أغراض الجن من الانس فإذا أطاعوهم فيه فقد أعطوهم مناهم واستمتاع الإنس بالجن أنهم أعانوهم على معصية الله والشرك به بكل ما يقدرون عليه من التحسين والتزيين والدعاء وقضاء كثير من حوائجهم واستخدامهم بالسحر والعزائم وغيرها، فإطاعتهم الإنس فيما يرضيهم من الشرك والفواحش والفجور وإطاعتهم الجن فيما يرضيهم من التأثيرات والإخبار ببعض المغيبات فتمتع كل من الفريقين بالآخر.

وفي كتاب آكام المرجان في أحكام الجان؛ قال عبد الله بن مسعود: كان نفر من الإنس يعبدون نفراً من الجن فأسلم النفر من الجن واستمسك هؤلاء بعبادتهم فأنزل الله تعالى: ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذوراً﴾، وفي رواية عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: نزلت في نفر من العرب كانوا يعبدون نفراً من الجن فأسلم الجنيون والإنس كانوا يعبدونهم ولا يشعرون.

(١) ومن العرب صنف، عبدوا النار وهم أشتات من العرب، وكان ذلك سرى إليهم من الفرس والمجوس وقد قيل: إن عبادة النار كانت في الأرض من عهد قابيل، فإنه بنى بيت نار، فهو أول من نصب النار وعبدها وسرى هذا المذهب في المجوس فبنوا لها بيوتاً كثيرة واتخذوا الوقوف والسنة والحجاب فلا يدعونها تخمد لحظة واحدة فاتخذ لها أفريدون بيتاً بطوس وآخر ببخارى واتخذ لها بهمن بيتاً بسجستان واتخذ لها أبو قتادة بيتاً بناحية بخارى، واتخذت لها بيوتاً كثيرة، وعباد النار يفضلونها على التراب ويعظمونها ويصوبون رأي إبليس، وقد رمى بشار بهذا المذهب لقوله:

الأرض سافلة سوداء مظلمة والنار معبودة مذ كانت النار

ويقولون: إنها أوسع العناصر خيراً وأعظمها جرماً وأوسعها مكاناً وأشرقها جوهراً وألطفها جسماً ولا كون في العالم إلا بها ولا نمو ولا انعقاد إلا بممازجتها. وفي كتاب المعارف وكانت المجوسية في تميم منهم زرارة بن عدس التميمي وابنه حاجب وكان قد تزوج ابنته ثم ندم، ومنهم الأقرع بن حابس كان مجوسياً وأبو الأسود جد وكيع بن حسان كان مجوسياً، هذا وما ذكرناه من زواج حاجب لابنته مع أنه ليس مما يدين به العرب ويتنافى مع عوائدهم، فإنما سرى لحاجب هذا المنكر من المجوسية والعرب كانوا يتحرجون من نكاح المحارم على اختلافهم في المذاهب والمشارب وفي أعلام النبوة؛ حكى أن حاجب بن زرارة وهو سيد بني تميم نكح بنته وأولدها وكان سماها دختنوس باسم بنت كسرى وقال فيها حين نكحها مرتجزاً:

يسالـيت شـعـري عـنـك دخـتـنـوس إذ أتـاهـا الـخـبـر الـمـرمـوس
أتـسـحـب الـذيـلـيـن أم تـمـيـس لا بـل تـمـيـس إنـهـا عـروس

وهذا في قريش من الفواحش وكان فيهم صنف عبدوا الشمس وهم عرب حمير قبل أن يتهودوا ومنهم بلقيس صاحبة القصة مع سليمان بن داود عليهما السلام وإلى هذا أشار الله تعالى: ﴿إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدّهم عن السبيل فهم لا يهتدون﴾. =

المحصلة من العرب

اعلم أن العرب في الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم.

أحدها علم الأنساب(١) .....

= ومنهم من عبدوا الكواكب وهم طائفة من تميم عبدوا الدبران من النجوم ومن زعمهم الكاذب أن العيوق علق الدبران لما ساق إلى الثريا مهراً، وهي نجوم صغار نحو عشرين نجماً فهو يتبعها أبداً خاطباً ولذلك سموا هذه النجوم القلاص وعليه قول الشاعر:

أما ابن طوق فقد أوفى بذمته ... كما وفى بقلاص النجم حاديها

وحاديها: هو الدبران وقال ذو الرمة:

قلاص حداها راكب متعمم ... هجائن قد كادت عليه تفرق

وبعض قبائل لخم وخزاعة وقريش عبدوا الشعرى العبور، وهي التي عناها الله تعالى بقول: ﴿وأنه هو رب الشعرى﴾؛ وخصها بالذكر لعبادة من ذكرنا لها، وبعض طيء عبدوا الثريا وهي عدة كواكب مجتمعة، وبعض قبائل ربيعة عبدوا المرزم كمنبر والمرزمان نجمان مع الشعريين ويقال: إن أحد المرزمين يتبع الشعرى العبور، أما القمر فقد عبدته كنانة، وممن عبد الشمس اتخذ لها صنماً بيده جوهر على لون النار، وله بيت خاص قد بنوه باسمه، وله وقوف وسدنة، وقوام وحجبة، وممن عبدوا القمر اتخذ له صنماً على شكل عجل وبيد الصنم جوهرة، وممن عبدوا الكواكب اتخذوا لها أصناماً على صورة الكواكب وبنوا الهياكل ومتعبدات لكل كوكب منها هيكل يخصه وصنم يخصه وعبادة تخصه.

(١) من علومهم علم الأنساب وهو علم يتعرف به أنساب الناس، والعرب في الجاهلية كان لهم مزيد اعتناء بضبطه ومعرفته، فإنه أحد أسباب الألفة والتناصر، وهم كانوا أحوج شيء إلى ذلك حيث كانوا قبائل متفرقة وشعوباً متشتتة، وطوائف مختلفة، وأحزاباً متباينة، لم تزل نيران الحروب مستعرة بينهم، والغارات ثائرة فيهم فإنهم امتنعوا عن سلطان يقسرهم، ويكف الأذى عنهم، فحفظوا أنسابهم ليتظاهروا به على خصومهم، ويتناصروا على من شاقهم، ويتآزروا على من حادهم وعاداهم، لأن وشيجة الرحم وعطفها وصلة القرابة وحميتها تبعث على الألفة والنصرة، وتمنع عن الخذلان والفرقة أنفة من أن يستعلى البعيد على القريب. ووقاء من تسلط الغريب وقد قال رسول الله ﷺ: «إن الرحم إذا تماست تعاطفت» وقد بلغت العرب بألفة الأنساب قمة الفوز والنصر وآووا منه إلى ركن شديد. وأيدقوي ومقام سني وقد أعذر نبي الله لوط عليه السلام نفسه حين عدم عشيرة تنصره وتشد أزره فقال لمن بعث إليهم لو أن لي بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد، يعني عشيرة مانعة مدافعة وقال رسول الله ﷺ ما بعث الله تعالى من بعده نبياً إلا في ثروة من قومه وقال وهب (لقد وردت الرسل على لوط وقالوا إن ركنك لشديد وروى عن رسول الله ﷺ إنه كان لا يترك المرء مفرجاً حتى يضمه إلى قبيلة يكون منها) وكل ذلك حث منه ﷺ على الألفة وكف عن الفرقة ولذلك قال ﷺ (من كثر سواد قوم فهو منهم).

هذا وكانت عناية العرب بحفظ أنسابهم، موضع رعائهم واستمساكهم لما يترتب عليه من مقاصد اجتماعية وثيقة، والشريعة السمحة أكدت ما كانوا عليه وندبت نصوصها إليه ليعلم نسب رسول الله ﷺ فمن زعم أنه لم يكن هاشمياً فهو كافر؛ وأن يعلم الخلافة في قريش وأن يعرف من يلقاه بنسب في رحم محرمة ليجتنب زواج المحرمات إلى غير أولئك مما يتعلق بعرفان الانساب وقد قال صاحب نهاية الأرب في معرفة قبائل العرب، لاخفاء أن المعرفة بعلم الأنساب من الأمور المطلوبة والمعارف المندوبة لما يترتب عليه من =

= الأحكام الشرعية والمعالم الدينية فقد وردت الشريعة المطهرة باعتبارها في مواضع منها العلم بنسب النبي ﷺ وأنه النبي القرشي الهاشمي، ومنها التعارف بين الناس حتى لا يعتزى أجحد إلى غير آبائه. قال تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾. وعلى هذا تترتب أحكام الوراثة والولاية وغير أولئك مما يكشف ضرورته ويفيد الحاجة إليه.

(١) وللعرب اضطلاع بالأخبار، وعناية بالتاريخ، وإن من تتبع شعر العرب واستقره ووقف، على ما صدر منهم من مثل، وتقصي ما وقع منهم من قول، فإنه يستبين له ما كان للعرب الأولين من يد طولى في معرفة أخبار الأمم الماضين وأخلاقهم وسيرهم ودولهم وسياستهم لا سيما شعرهم فهو سجل أخلاقهم وخزانة معارفهم ومستودع علومهم وحافظ آدابهم ومنجم أخبارهم ومرجعهم عند اختلافهم في الأنساب والحروب فلذلك قيل الشعر ديوان العرب وعليه قول قائلهم:

الشعر يحفظ ما أودى السزمان به ... والشعر أفخر ما ينبي عن الكرم
لولا مقال زهير في قصائده ... ما كنت تعرف جوداً كان في هرم

ومن شعرهم دونت أيامهم وحروبهم وحالهم وما أثر عنهم من معارف وفنون وما كانوا عليه من أديان وعادات ومن شعرهم ترجح أن ذا القرنين كان من العرب فقد أكثروا من ذكره في أشعارهم. قال أعشى بني ثعلبة:

والصعب ذو القرنين أمسى ثاوياً ... بالحنو في جدث هناك مقيم

وقال بعض الحارثيين يفخر بكون ذي القرنين من اليمن يخاطب قوماً من مضر:

سموا لنا واحداً منكم فنعرفه ... في الجاهلية لاسم الملك محتملا
كالتبعين وذي القرنين يقبله ... أهل الحجا وأحق القول ما قبلا

وكذا لقمان بن عاد الأكبر والأصغر ولقيم بن لقمان فقد كانوا يعظمون شأنهم في النباهة وعلو القدرة والعلم والحكم واللسان والحلم وهما غير لقمان الحكيم وابنه المذكورين في القرآن ومن شعرهم دونت الكتب المؤلفة في الأضياف والفرسان وعرف تاريخهم وتاريخ من اتصل بهم ومن رجع إلى شعرهم وأمثالهم وقف على كثير من الحوادث التاريخية وقد استتبع ذلك أن كان للعرب مذهبهم في التاريخ وطريقهم في ضبط الوقائع ومبدأ الحوادث فقد كانوا يؤرخون بالنجوم قديماً كما كانوا يؤرخون بكل عام يكون فيه أمر مشهور متعارف فأرخوا بعام الفيل وفيه ولد النبي ﷺ وأرخوا بعام الختان لأنهم تماوتوا فيه وعظم عندهم أمره فقال النابغة الجعدي:

فمن يك سائلاً عني فإني ... من الشبان أيام الختان
مضت مائة لعام ولدت فيه ... وعشر بعد ذاك وحجتان

وأرخت قريش بموت هشام بن المغيرة المخزومي لجلالته فيهم وأرخ بنو إسماعيل من نار إبراهيم عليه السلام إلى بنائه البيت وأرخوا من بنيانه إلى تفرق معد فكلما خرج قوم أرخوا بمخرجهم ثم كانوا يؤرخون بشيء شيء إلى موت كعب بن لؤي، ثم أرخوا بعام الفيل إلى أن أرخ عمر بن الخطاب رضي الله عنه من هجرة النبي ﷺ وأجمعوا على المحرم بدأ للسنة وقالوا شهر حرام وهو منصرف الناس من الحج وكان آخر الأشهر الحرم فصيروه أولاً إذ هي عندهم ثلاثة سرد ذو القعدة وذو الحجة والمحرم والفرد رجب فكانت كل طائفة من العرب تؤرخ بالحادثات المشهورة ومن تاريخهم زمن الفطحل، يؤرخون به كل ما قدم عليه العهد ومرت عليه العصور والدهور.

وكان للعرب القدامى علم بالأجرام العلوية والآثار الجوية واشتغلوا بالرصد وحركات الكواكب وبخاصة ما =

..... والأديان[1] ويعدونه نوعاً شريفاً خصوصاً معرفة أنساب أجداد النبي عليه السلام، والاطلاع على ذلك النور الوارد من صلب

= يتعلق به غرضهم وتمس إليه حاجتهم والسماء عندهم كل ما علاك فأظلك ومن أسمائها الجرباء لاشتباك كواكبها والخرقاء إذ تر نجومها كالملساء والرقيع وكانوا يعتقدون فيها اعتقاد الملليين ويثبتون العرش والكرسي ويعرفون من كواكبها الشمس وأن لها مشرقين ومغربين مشرق الصيف وهو مطلع الشمس في أطول يوم ومشرق الشتاء وهو أخفض مطالعها في أقصر يوم والمغربان عن ذلك ويعرفون القمر وقد عرفوا منازله وأنواءه وسنوهم باعتبار الأهلة وقسموا السنة إلى فصول أربعة: الربيع والصيف والخريف **والشتاء**، وقسمت منازل القمر بالنسبة إلى أنوائها إلى سبعة أقسام وقد قسموا الفلك إلى اثني عشر قسماً **وسموا كل** قسم برجاً وقد نظم بعضهم هذه البروج على الترتيب المعتبر عندهم فقال:

حمل الثور جوزة السرطان ورعى الليث سنبل الميزان
ورموا عقرباً وقوساً بجدي نزح الدلو بركة الحيتان

(١) كان العرب، من عدنان وقحطان، قبل ظهور عمرو بن لحي الخزاعي فيهم، على بصيرة من أمرهم، يتعبدون بشريعة خليل الرحمن سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام وقد تلقوها من ولده نبي الله إسماعيل عليه السلام، وهي الحنيفية التي جاء بها محمد ﷺ فكانوا يعتقدون أن الله تعالى واحد لا شريك له ولا وزير ولا معين ولا ظهير له، موصوف بصفات الكمال من الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام وغيرها من الصفات التي أثبتها لنفسه في كتبه وجاءت على لسان رسله سالكين الطريق المستقيم فهو موصوف بما وصف به نفسه كما يليق بجلال قدسه وأن ذاته لا تشبه الذوات كما أن صفاته لا تضاهي الصفات﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ وأنه تبارك وتعالى منزه عن كل ما يليق به من صفات الأجسام وحوادث الأعيان، والأجرام، وأنه المتفرد بملك الضر والنفع والعطاء والمنع، وغير أولئك من خواص الالوهية التي لا يملكها إلا الإله عالمين أن لا معبود بحق في الوجود سواه فهو الاله الواحد الملتجأ في جميع الأمور إليه المتوكل في كل الشؤون عليه، يستجيل وصفه بالظلم إذ هو المالك المقسط العدل ولا يجب عليه شيء بل هو المتفضل على خلقه وله الفضل تعالى عن كل شبيه ومعارض، عال على عرشه دان بعلمه من خلقه، أحاط علمه بالأمور وأنفذ في خلقه سابق المقدور يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، فالخلق عاملون بسابق علمه لا يملكون لأنفسهم من الطاعة نفعاً، ولا يجدون إلى صرف المعصية عنها دفعاً خلق الخلق بمشيئته من غير حاجة كانت به ولم يزالوا يترددون من قدر إلى قدر، وأمره سبحانه نافذ فيهم فلا ينجيهم حذر بآجالهم ميتون، وبعد الضغطة في القبور مسؤولون، وبعد البلاء منشورون ويوم القيامة إلى ربهم يحشرون، وكما بدأهم من شقاء وسعادة يعودون، وقد آمنوا بكل ما أنزل على نبيهم عليه السلام من أصول وفروع وأحكام ويؤدون ما فرض عليهم ويحجون ويصلون الأرحام ويعينون على نوائب الحق ويكرمون الأضياف إلى غير أولئك، من أخلاق حميدة، وأعمال سديدة، فلما طال عليهم الأمد، وبعدوا عن زمن النبوة كثر فيهم الجهل وقلت معرفتهم بما جاءت به شريعتهم من الهدى والدين المبين وجروا على شهوات أنفسهم واتبعوا كل ناعق وراجت عليهم الآراء الفاسدة والمذاهب الخبيثة الكاسدة حتى افترقت كلمتهم، وبخاصة بعد أن ظهر فيهم الخزاعي، وشرع لهم من الدين ما لم يأذن به الله، فانقسموا في التعبد إلى طوائف وافترقوا إلى أصناف حسبما وسوس لهم الشيطان الرجيم، فصدف بهم عن الصراط المستقيم.

إبراهيم إلى إسماعيل عليهما السلام وتواصله في ذريته إلى أن ظهر بعض الظهور في أسارير عبد المطلب سيد الوادي شيبة الحمد وسجد له الفيل الأعظم وعليه قصة أصحاب الفيل وببركة ذلك النور دفع الله تعالى شر أبرهة الأشرم[1] ﴿وأرسل عليهم طيراً

---

(١) لما أقام أبرهة باليمن، بنى القليس بصنعاء، فبنى كنيسة لم ير مثلها في زمانها بشيء من الأرض، ثم كتب إلى النجاشي أني قد بنيت لك أيها الملك كنيسة لم يبن مثلها لملك كان قبلك ولست بمنته حتى أصرف إليها حج العرب فلما تحدث العرب بكتابه غضب رجل من النسأة أحد بني فقيم بن عدي، فخرج حتى أتى القليس فأحدث فيها، فغضب أبرهة وحلف ليسيرن إلى البيت حتى يهدمه، ثم أمر الحبشة فتهيأت وتجهزت، ثم سار وخرج معه بالفيل، وسمعت بذلك العرب فأعظموه وفظعوا به ورأوا جهاده حقاً عليهم حين سمعوا بأنه يريد هدم الكعبة بيت الله الحرام فخرج إليه رجل كان من أشراف أهل اليمن وملوكهم يقال له ذو نفر فدعا قومه ومن أجابه من سائر العرب إلى حرب أبرهة وجهاده عن بيت الله الحرام فهزم ذو نفر وأصحابه وأتى به أسيراً، فلما أراد قتله قال له ذو نفر أيها الملك لا تقتلني فإنه عسى أن يكون بقائي معك خيراً لك من قتلي فتركه وحبسه عنده في وثاق، وكان أبرهة رجلاً حليماً، ثم مضى لما خرج له، فجاهده الخثعميون، فأخذ قائدهم نفيل بن حرب أسيراً، فلما همّ بقتله قال له: لا تقتلني فإني دليلك أيها الملك بأرض العرب، وهاتان يداي لك بالسمع والطاعة، فخلى سبيله وخرج به معه يدله، حتى إذا مرّ بالطائف بعثت معه ثقيف أبا رغال يدله على الطريق إلى مكة، فخرج أبرهة ومعه أبو رغال حتى أنزله المغمس فلما أنزل به مات أبو رغال هنالك، فرجمت قبره العرب، فهو القبر الذي يرجم الناس بالمغمس، فبعث أبرهة رجلاً من الحبشة على خيل له حتى انتهى إلى مكة فساق إليه أموال تهامة من قريش وغيرهم، فأصاب فيها مائتي بعير لعبد المطلب بن هاشم وهو يومئذ كبير قريش وسيدها، فهمت قريش ومن بالحرم بقتاله، ثم عرفوا أنه لا طاقة لهم به فتركوا ذلك، وبعث أبرهة حناطة الحميري، إلى مكة وقال له: سل عن سيد أهل هذا البلد وشريفهم، وأخبره بأني لم آت لحربهم إنما جئت لهدم هذا البيت، فجاء فقال: والله ما نريد حربه وما لنا بذلك من طاقة هذا بيت الله الحرام وبيت خليله إبراهيم عليه السلام، فإنه يمنعه منه فهو بيته وحرمه وأن يخل بينه وبينه، فوالله ما عندنا دفع عنه ثم رحل مع حناطة،

وقد بعث إلى أبرهة يسترد أبعرته، فما أذن له أبرهة، حتى أجلّه وأعظمه وأكرمه عن أن يجلسه تحته، أو يجلس هو على سريره، فجلس أبرهة على بساطه وأجلسه معه إلى جنبه، فسأله حاجته فقال: حاجتي أن يرد على الملك مائتي بعير أصابها لي. فقال له: قد كنت أعجبتني حين رأيتك، ثم قد زهدت فيك حين كلمتني، أتكلمني في مائتي بعير أصبتها لك، وتترك بيتاً هو دينك، ودين آبائك قد جئت لهدمه لا تكلمني فيه، فقال عبد المطلب: إني أنا رب الإبل، وأن للبيت رباً سيمنعه، قال: ما كان ليمتنع مني، قال: أنت وذاك فردّ عليه أبرهة إبله، ثم رجع إلى قومه قريش فأخبرهم الخبر وأمرهم بالخروج من مكة والتحرز في شعف الجبال والشعاب، ثم قام فأخذ بحلقة باب الكعبة وقام معه نفر يدعون الله ويستنصرونه على أبرهة وجنده، ثم قال:

لا هم إن العبد يمنـ ... ـع رحله فامنع حلالك
لا يغلبن صليبهم ... ومحالهم غدراً محالك
إن كنت تاركهم وقبـ ... ـلتنا فأمر ما بدا لك

ثم انطلق ومن معه إلى شعف الجبال فتحرزوا فيها ينتظرون ما ابرهة فاعل بمكة إذا دخلها فأرسل الله على ابرهة وجنده طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فخرجوا يتساقطون بكل طريق ويهلكون بكل مهلك؛ =

أبابيل﴾ [الفيل: ٣] وببركة ذلك النور رأى تلك الرؤيا التي رآها في تعريف موضع زمزم ووجدان الغزالة والسيوف التي دفنتها جرهم وببركة ذلك النور ألهم عبد المطلب النذر الذي نذر في ذبح العاشر من أولاده وبه افتخر النبي عليه السلام حين قال: «أنا ابن الذبيحين» أراد بالذبيح الأول إسماعيل وهو أول من انحدر إليه النور فاختفى، وبالذبيح الثاني عبد الله[1] بن عبد المطلب، وهو آخر من انحدر إليه النور، فظهر كل الظهور، وببركة ذلك النور كان عبد المطلب يأمر أولاده بترك الظلم والبغي، ويحثهم على مكارم

= على كل منهل وأصيب أبرهة في جسده وخرجوا به معهم يسقط أنملة أنملة كلما سقطت أنملة اتبعتها منه مدة تمث قيحاً ودماً حتى قدموا به صنعاء، وهو مثل فرخ الطائر فما مات حتى انصدع صدره عن قلبه، وكان أول ما رؤيت الحصبة والجدري بأرض العرب ذلك العام، وحفظ الله بيته، وأسبغ على قريش من نعمته وفضله ما ردّ عنهم عدوان أعدائهم.

أين المفر والإله الطالب ... والأشرم المغلوب ليس الغالب

(ابن هشام أول ص ٤٣).

(١) فقد روي أن عبد المطلب لما أمر بحفر زمزم نذر لله إن سهل الأمر بها أن ينحر بعض ولده كما قيل إنه نذر لئن أتاه الله عشرة من الذكور ليجعلن أحدهم لله بخيرة، فلما صاروا عشرة، وحفر زمزم أمر في النوم بالوفاء بنذره، فضرب القداح على أولاده بعد أن جمعهم وأخبرهم بنذره ودعاهم إلى الوفاء وأطاعوه، وكان أول من أطاعه عبد الله، فكتب اسم كل واحد على قدح، ودفعت تلك القداح للسادن والقائم بخدمة هبل، وضرب بها فخرجت على عبدالله وكان أصغر ولده وأحبهم إليه، وكان أحسن رجل في قريش خَلقاً وخُلقاً، وكان نور النبي ﷺ بيّناً في وجهه، فأخذه عبد المطلب وأخذ الشفرة وهمّ بذبحه، فمنعه إخوته وأخواله وسادة قريش، وقالوا: والله لا تفعل حتى تستفتي فيه قطبة الكاهنة، ولئن فعلت فلا يزال الرجل يأتي بابنه حتى يذبحه، وكانت الكاهنة بخيبر فأتها فاسألها فإن أمرتك بذبحه ذبحته وإن أمرتك بأمر لك وله فيه فرج قبلته، فأتاها مع بعض قومه فسألها وقصّ عليها القصة، فقالت: ارجعوا عني اليوم حتى يأتي تابعي فأسأله، فرجعوا من عندها ثم غدوا عليها، فقالت لهم: قد جاءني الخبر، كم الدية فيكم؟ فقالوا: عشرة من الإبل، فقالت: تخرج عشرة من الإبل وتقدح وكلما وقعت عليه تزاد الإبل حتى تخرج القداح عليها فضرب على عشرة فخرجت عليه فلا زال يزيد عشرة عشرة حتى بلغت مائة، فخرجت القداح عليها، فقالت قريش ومن حضره قد انتهى رضا ربك، فقال عبد المطلب: لا والله حتى أضرب عليها ثلاث مرات ففعل ذلك، وذبح الإبل في الكعبة لا يصد عنها أحد من آدمي ووحش وطير، فكان عبد المطلب أول من سنّ دية النفس مائة من الإبل بعد أن كانت عشرة، ثم فشت في العرب وأقرها رسول الله ﷺ.

وفي الكشاف أنه ﷺ قال: «أنا ابن الذبيحين» أي عبد الله وإسماعيل، وقال السيوطي: هذا حديث ضعيف، وفي إسناده من لا يعرف حاله، قيل: إن الذبيح إسحاق عليه السلام، فقد سئل رسول الله ﷺ أي النسب أشرف؟ وفي رواية من أكرم الناس؟ فقال يوسف صديق الله ابن يعقوب إسرائيل الله ابن إسحاق ذبيح الله ابن إبراهيم خليل الله عليهم السلام، وقال بعضهم: لا ينافي ذلك أي كون إسحاق هو الذبيح. هذا الحديث وتبسمه ﷺ من قول القائل له: يا ابن الذبيحين ولم ينكر عليه لأن العرب تسمي العم أباً، هذا وصوب بعضهم القول بأن الذبيح إسماعيل عليه السلام، والله أعلم.

الأخلاق، وينهاهم عن دنيات الأمور، وببركة ذلك النور قد سلم إليه النظر في حكومات العرب، والحكم في خصومات المتخاصمين، فكان يوضع له وسادة عند الملتزم فيستند إلى الكعبة، وينظر في حكومات القوم، وببركة ذلك النور قال لأبرهة: إن لهذا البيت رباً يذب عنه ويحفظه، وفيه قال وقد صعد جبل أبي قبيس:

لا هم أن المرء يمنـ ـع رحله فامنع حلالك
لا يغلبن صليبهم ومحالهم غدراً محالك
إن كنت تاركهم وكعـ ـبتنا فأمر ما بدالك

وببركة ذلك النور كان يقول في وصاياه إنه لم يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتقم الله منه وتصيبه عقوبة، إلى أن هلك رجل ظلوم حتف أنفه لم تصبه عقوبة، فقيل لعبد المطلب في ذلك ففكر فقال: والله إن وراء هذه الدار داراً يجزى فيها المحسن بإحسانه، والمسيء يعاقب بإساءته ومما يدل على إثباته المبدأ والمعاد أنه كان يضرب بالقداح على ابنه عبد الله ويقول: يا رب أنت الملك المحمود، وأنت ربي المبدىء والمعيد من عندك الطارف والتليد، ومما يدل على معرفته بحال الرسالة وشرف النبوة أن أهل مكة لما أصابهم ذلك الجدب العظيم، وأمسك السحاب عنهم سنين أمر أبا طالب ابنه أن يحضر المصطفى عليه السلام وهو رضيع في قماط فوضعه على يديه واستقبل الكعبة، ورمى ببصره إلى السماء وقال: يا رب بحق هذا الغلام ورماه ثانياً وثالثاً وكان يقول: بحق هذا الغلام اسقنا غيثاً مغيثاً دائماً هطلاً، فلم يلبث ساعة أن طبق السحاب وجه السماء وأمطر حتى خافوا على المسجد، وأنشد أبو طالب[1] ذلك الشعر اللامي الذي منه:

---

(١) لما خشي أبو طالب دهماء العرب أن يركبوه مع قومه قال قصيدته التي تعود فيها بحرم مكة وبمكانه منها، وتودد فيها أشراف قومه، وهو على ذلك يخبرهم وغيرهم في ذلك من شعره أنه غير مسلم رسول الله ﷺ ولا تاركه لشيء أبداً حتى يهلك دونه، فقال أبو طالب:

ولما رأيت القوم لا ودّ فيهم وقد قطعوا كل العرى والوسائل
وقد صارحونا بالعداوة والأذى وقد طاوعوا أمر العدو المزايل
وقد حالفوا قوماً علينا أظنة يعضون غيظاً خلفنا بالأنامل
صبرت لهم نفسي بسمراء سمحة وأبيض عضب من تراث المقاول
وأحضرت عند البيت أهلي وإخوتي وأمسكت من أثوابه بالوصائل
قياماً معاً مستقلين رتاجه لدي حيث يقضي حلفه كل نافل
وحيث ينيخ الأشعرون ركابهم بمفضي السيول من إساف ونائل
موسمة الأعضاد أو قصرانها محيسة بين السديس وبازل =

= ترى الودع فيها والرخام وزينة ... بأعناقها معقودة كالعثاكل
أعوذ برب الناس من كل طاعن ... علينا بسوء أو ملحّ بباطل
ومن كاشح يسعى لنا بمعيبة ... ومن ملحق في الدين مالم نحاول
وثور ومن أرسى ثبيراً مكانه ... وراق ليرقى في حراء ونازل
وبالبيت حق البيت من بطن مكة ... وبالله إن الله ليس بغافل
وبالحجر المسود إذ يمسحونه ... إذا اكتنفوه بالضحى والأصائل
وموطىء إبراهيم في الصخر رطبة ... على قدميه حافياً غير ناعل
وأشواط بين المروتين إلى الصفا ... وما فيهما من صورة وتماثل
ومن حج بيت الله من كل راكب ... ومن كل ذي نذر ومن كل راجل
وبالمشعر الأقصى إذا عمدوا له ... إلال إلى مفضي الشراج القوابل
وتوقانهم فوق الجبال عشية ... يقيمون بالأيدي صدور الرواحل
وليلة جمع والمنازل من منى ... وهل فوقها من حرمة ومنازل
وجمع إذا ما المقربات أجزنها ... سراعاً كما يخرجن من وقع وابل
وبالجمرة الكبرى إذا صمدوا لها ... يؤمون قذفاً رأسها بالجنادل
وكندة إذ هم بالحصاب عشية ... تجيز بهم حجاج بكر بن وائل
حليفان شدا عقد ما احتلفا له ... وردا عليه عاطفات الوسائل
وحطمهم شر الرياح وسرحه ... وشبرقه وخد النعام الجوافل
فهل بعد هذا من معاذ لعائذ ... وهل من معيذ يتقي الله عاذل
يطاع بنا أمر العدا ودّ أننا ... تسد بنا أبواب ترك كابل
كذبتم وبيت الله لنرى محمداً ... ولما نطاعن دونه ونناضل
ونسلمه حتى يصرع حوله ... ونذهل عن أبنائنا والحلائل
وينهض قوم بالحديد إليكم ... نهوض الروائل تحت ذات الصلائل
وحتى نرى ذا الظعن مركب ردعه ... من الطعن فعل الألكب المتحامل
وإنا لعمر الله إن حد ما أرى ... لتلتبسن أسيافنا بالأمائل
بكفي في مل الشهاب سميدع ... أخي ثقة حامي الحقيقة باسل
شهوراً وأياماً وحولاً مجرما ... علينا وتأتي حجة بعد قابل
وما ترك قوم لا أبا لك سيداً ... يحوط الذمار غير ذرب مواكل
وأبيض يستسقي الغمام بوجهه ... ثمال اليتامى عصمة للأرامل
يلوذ به الهلاك من آل هاشم ... فهم عنده في رحمة وفواضل
لعمري لقد أجرى أسيد وبكره ... إلى بغضنا وجزآنا لأكل
وعثمان لم يربع علينا وقنفذ ... ولكن أطاعا أمر تلك القبائل
أطاعا أبتاً وابن عبد يغوثهم ... ولم يرقبا فينا مقالة قائل
كما قد لفينا من سبيع ونوفل ... وكل تولى معرضاً لم يجامل
فإن يلفيا أو يمكن الله منهما ... فكل له صاعاً بصاع المكايل
وذاك أبو عمرو أبى غير بغضنا ... ليطعننا في أهل شاء وجامل =

= يناجي بنا في كل ممسي ومصبح ... فناج أبا عمرو بنا ثم خاتل
ويؤلي لنا بالله ما أن يغشنا ... بلى قد تراه جهرة غير حائل
أضاق عليه بغضنا كل تلعة ... من الأرض بين أخشب ومجادل
وسائل أبا الوليد ماذا حبوتنا ... بسعيك فينا معرضاً كالمخاتل
وكنت امرءاً ممن يعاش برأيه ... ورحمته فينا ولست بجاهل
فعتبة لا تسمع بنا قول كاشح ... حسود كذوب مبغض ذي دغاول
ومن أبو سفيان عني معرضاً ... كما مرّ قبل من عظام المقاول
يفر إلى نجد وبرد مياهه ... ويزعم أني لست عنكم بغافل
ويخبرنا فعل المناصح أنه ... سفيق ويخفي عارمات الدواخل
أمطعم لم أخذلك في يوم نجدة ... ولا معظم عند الأمور الجلائل
ولا يوم خصم إذ أتوك ألدة ... أولى جدل من الخصوم المساجل
أمطعم إن القوم ساموك خطة ... وإني متى أوكل فلست بوائل
جزى الله عنا عبد شمس ونوفلاً ... عقوبة شر عاجلاً غير آجل
بميزان قسط لا يخس شعيرة ... له شاهد من نفسه غير عائل
لقد سفهت أحلام قوم تبدلوا ... بني خلف قيضاً بنا والغياطل
ونحن الصميم من ذؤابة هاشم ... وآل قصي في الخطوب الأوائل
وسهم ومخزوم تمالوا وألبوا ... علينا العدا من كل طمل وخامل
فعبد مناف أنتم خير قومكم ... فلا تشركوا في أمركم كل واغل
لعمري لقد وهنتم وعجزتم ... وجئتم بأمر مخطىء للمفاصل
وكنتم حديثا حطب قدر وأنتم ... ألان حطاب أقدر ومراجل
ليهن بني عبد مناف عقوقنا ... وخذلاننا وتركنا في المعاقل
فإن نك قوماً نثئر ما صنعتم ... وتحتلبوها لقمة غير باهل
وسائط كانت في لؤي بن غالب ... نفاهم إلينا كل صقر حلاحل
ورهط نفيل شر من وطىء الحصى ... وإلام حاف من معد وفاعل
فأبلغ قصياً أن سينشر أمرنا ... وبشّر قصياً بعدنا بالتخاذل
ولو طرقت ليلاً قصياً عظيمة ... إذن ما لجأنا دونهم في المداخل
ولو صدقوا ضرباً خلال بيوتهم ... لكنا أسى عند النساء المطافل
فكل صديق وابن أخت نعده ... لعمري وجدنا غبه غير طائل
سوى أن رهطاً من كلاب بن مرة ... يراد إلينا من معقة خاذل
وهنا لهم حتى تبدد جمعهم ... ويحسر عنا كل باغ وجاهل
وكان لنا حوض السقاية فيهم ... ونحن الكدى من غالب والكواهل
شباب من المطيبين وهاشم ... كبيض السيوف بين أيدي الصياقل
فما أدركوا ذحلاً ولا سفكوا دماً ... ولا حالفوا إلا شرار القبائل
بضرب ترى الفتيان فيه كأنهم ... ضواري أسود فوق لحم خرادل
بني أمة محبوبة هندكية ... بني جمح عبيد قيس بن عاقل =

وأبيض يستسقي الغمام بوجهه ... ثمال اليتامى عصمة للأرامل
يطيف به الهلاك من آل هاشم ... فهم عنده في نعمة وفواضل
كذبتم وبيت الله نبزى محمداً ... ولما نطاعن دونه ونناضل
ونسلمه حتى نصرع حوله ... ونذهل عن أبنائنا والحلائل

وقال العباس[1] بن عبد المطلب في النبي عليه السلام قصيدة منها:

= ولكننا نسل كرام لسادة ... بهم تقى الأقوام عند البواطل
ونعم ابن أخت القوم غير مكذب ... زهير حساماً مفرداً من حمائل
أشمّ من الشم البهاليل ينتمي ... إلى حسب في حومة المجد فاضل
لعمري لقد كلفت وجداً بأحمد ... وإخوته دأب المحب المواصل
فلا زال في الدنيا جمالاً لأهلها ... وزينا لمن والاه رب المشاكل
فمن مثله في الناس أي مؤمل ... إذا قاسه الحكام عند التفاضل
حليم رشيد عادل غير طائش ... يوالي إلهاً ليس عنه بغافل
فوالله لولا أن أجيء بسبة ... تجر على أشياخنا في المحافل
لكنا اتبعناه على كل حالة ... من الدهر جداً غير قول التهازل
لقد علموا أن ابننا لا مكذب ... لدينا ولا يعني بقول الأباطل
فأصبح فينا أحمد في أرومة ... تقصر عنه سورة المتطاول
حدبت بنفسي دونه وحميته ... ودافعت عنه بالذرا والكلاكل
فأيده رب العباد بنصره ... وأظهر ديناً حقه غير باطل
رجال كرام غير ميل نماهم ... إلى خير آباء كرام المحاصل
فإن تك كعب من لؤي صقيبة ... فلا بد يوماً مرة من نزايل

قال ابن هشام: هذا ما صحّ لي من هذه القصيدة وبعض أهل العلم بالشعر ينكر أكثرها. (ابن هشام أول ص ٢٨٦).

(١) العباس بن عبد المطلب بن هاشم، عم رسول الله ﷺ وصنو أبيه، يكنى «أبا الفضل». أمه نتيلة بنت خباب، وهي أول عربية كست البيت الحرير والديباج وأصناف الكسوة. وسببه أن العباس ضاع وهو صغير فنذرت إن وجدته أن تكسو البيت، فوجدته ففعلت، وكان أسنّ من رسول الله ﷺ بسنتين، وقيل؛ بثلاث سنين، وكان العباس في الجاهلية رئيساً في قريش، وإليه كانت عمارة المسجد الحرام والسقاية في الجاهلية أما السقاية فمعروفة، وأما عمارة المسجد الحرام فإنه كان لا يدع أحداً يسب في المسجد الحرام ولا يقول فيه هجراً لا يستطيعون لذلك امتناعاً، لأن ملأ قريش كانوا قد اجتمعوا وتعاقدوا على ذلك، فكانوا له أعواناً، وشهد مع رسول الله ﷺ بيعة العقبة لما بايعه الأنصار ليشدد له العقد، وكان حينئذ مشركاً، وكان ممن خرج مع المشركين يوم بدر مكرهاً، وأسر يومئذ فيمن أُسر، وكان قد شدّ وثاقه، فسهر النبي ﷺ تلك الليلة ولم ينم، فقال له بعض أصحابه: ما يسهرك يا نبي الله؟ فقال: أسهر لأنين العباس، فقام رجل من القوم فأرخى وثاقه، فقال له رسول الله ﷺ: مالي لا أسمع أنين العباس؟ فقال الرجل: أنا أرخيت من وثاقه. فقال رسول الله ﷺ: فافعل ذلك بالأسرى كلهم.

= وفدى يوم بدر نفسه وابني أخويه عقيل بن أبي طالب، ونوفل بن الحرث، وأسلم عقيب ذلك وقيل؛ إنه =

من قبلها طبت في الظلال وفي ... مستودع حين يخصف الورق
ثم هبطت البلاد لا بشر ... أنت ولا مضغة ولا علق
بل نطفة تركب السفن ... وقد ألجم نسراً وأهله الغرق
تنقل من صالب إلى رحم ... إذا مضى عالم بدا طبق
حتى احتوى بيتك المهيمن في ... خندف علياء تحتها النطق
وأنت لما ظهرت أشرقت الأر ... ض وضاءت بنورك الأفق
فنحن في ذلك الضياء وفي النو ... ر وسبل الرشاد نخترق

أسلم قبل الهجرة وكان يكتم إسلامه، وكان بمكة يكتب إلى رسول الله ﷺ أخبار المشركين؛ وكان من بمكة من المسلمين يتقوون به، وكان لهم عوناً على إسلامهم، وأراد الهجرة إلى رسول الله ﷺ فقال له رسول الله ﷺ: مقامك بمكة خير. فلذلك قال رسول الله ﷺ يوم بدر: من لقي العباس فلا يقتله فإنه أخرج كرهاً، وقد قال له: أنت آخر المهجرين كما أنني آخر الأنبياء.

وقد قال سهل بن سعد الساعدي: استأذن العباس بن عبد المطلب النبي ﷺ في الهجرة، فقال له: يا عم أقم مكانك الذي أنت به فإن الله تعالى يختم بك الهجرة كما ختم بي النبوة، ثم هاجر إلى النبي ﷺ وشهد معه فتح مكة، وانقطعت الهجرة وشهد حنيناً، وثبت مع رسول الله ﷺ لما هزم الناس بحنين، وكان رسول الله ﷺ يعظمه ويكرمه بعد إسلامه، وكان وصولاً لأرحام قريش محسناً إليهم ذا رأي سديد وعقل غزير، وقال النبي ﷺ له: هذا العباس بن عبد المطلب أجود قريش كفاً وأوصلها، وقال: هذا بقية آبائي.

قال عبد المطلب بن ربيعة: إن العباس دخل على النبي ﷺ مغضباً وأنا عنده، فقال: ما أغضبك؟ فقال: يا رسول الله ما لنا ولقريش إذا تلاقوا بينهم تلاقوا بوجوه مبشرة وإذا لقونا لقونا بغير تلك، فغضب رسول الله ﷺ حتى احمرّ وجهه ثم قال: والذي نفسي بيده، لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحكم لله ولرسوله، ثم قال: أيها الناس، من آذى عمي فقد آذائي فإنما عم الرجل صنو أبيه.

وقد استسقى عمر بن الخطاب بالعباس رضي الله عنهما عام الرمادة لما اشتد القحط فسقاهم الله تعالى، وأخصبت الأرض، فقال عمر: هذا والله الوسيلة إلي الله والمكان منه.

وقال حسان بن ثابت:

سأل الامام وقد تتابع جدبنا ... فسقى الغمام بغرة العباس
عم النبي وصنو والده الذي ... ورث النبي بذاك دون الناس
أحيا الإله به البلاد فأصبحت ... مخضرة الأجناب بعد الباس

ولما سقي الناس طفقوا يتمسحون بالعباس ويقولون: هنيئاً لك ساقي الحرمين، وكان الصحابة يعرفون للعباس فضله ويقدمونه ويشاورونه ويأخذون برأيه وكفاه شرفاً وفضلاً أنه كان يعزى بالنبي ﷺ لما مات، وقد مدح رسول الله ﷺ

قال خريم بن أوس: هاجرت إلى رسول الله ﷺ منصرفه من تبوك فسمعت العباس بن عبد المطلب يقول: يا رسول الله إني أريد أن أمتدحك. فقال ﷺ: قل لا يفضض الله فاك، فقال:

من قبلها طبت في الظلال وفي ... مستودع حيث يخصف الورق
ثم هبطت البلاد لا بشر ... أنت ولا نطفة ولا علق =

وأما النوع الثاني من العلوم هو علم الرؤيا[1]، وكان أبو بكر رضي الله عنه ممن يعبر الرؤيا في الجاهلية ويصيب فيرجعون إليه ويستخبرون عنه.

والثالث؛ علم الأنواء[2] .....

= بل نطفة تركب السفن وقد ... ألجم نسراً وأهله الغرق
تنقل من صالب إلى رحم ... إذا مضى عالم بدا طبق
حتى احتوى بيتك المهيمن من ... خندف علياء تحتها النطق
وأنت لما ولدت أشرقت الأر ... ض فضاءت بنورك الأفق
فنحن في ذلك الضياء وفي النـ ... ـور وسبل الرشاد نخترق

وقد توفي بالمدينة يوم الجمعة لاثنتي عشرة ليلة من رجب وقيل بل من رمضان سنة اثنتين وثلاثين ودفن بالبقيع. (أسد الغابة ثالث ص ١٠٩ ابن كثير خامس ٢٧).

(١) قال الأصفهاني في الذريعة: ومن الفراسة علم الرؤيا وقد عظم الله تعالى أمرها في جميع الكتب المنزلة، وقال لنبيه ﷺ: ﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن﴾ وقال: ﴿إذ يريكهم الله في منامك قليلاً﴾ الآية. وقال في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾، وقوله في قصة يوسف عليهالسلام: ﴿يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً﴾ والرؤيا هي فضل النفس الناطقة ولو لم يكن لها حقيقة لم يكن لإيجاب هذه القوة في الإنسان فائدة والله قد تعالى عن الباطل، وهي ضربان؛ ضرب هو الأكثر أضغاث أحلام وأحاديث النفس بالخواطر الرديئة لكون النفس في تلك الحال كالماء المتموج لا يقبل صورة، وضرب وهو الأقل صحيح وذلك قسمان؛ قسم لا يحتاج إلى تأويل ولذلك يحتاج المعبر إلى مهارة يفرق بين الأضغاث وبين غيرها، وليميز بين الكلمات الروحانية والجسمانية، ويفرق بين طبقات الناس إذ كان فيهم من لا تصح له رؤيا، وفيهم من تصح رؤياه ثم من صح له ذلك منهم من يرشح أن تلقى إليه في المنام الأشياء العظيمة الخطيرة، ومنهم من لا يرشح ذلك، ولهذا قال اليونانيون يجب أن يشتغل المعبّر بعبارة رؤيا الحكماء والملوك دون الطغام، وذلك لأنها حظ من النبوة، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة» وهذا العلم لا يحتاج بين متحريه وبينه حكيم لا يرزق حظاً فيه، ورب نزر الحظ من الحكمة وسائر العلوم توجد له فيه قوة عجيبة.

ويحكى عن العرب في التعبير حكايات عجيبة هذا والرائي لا ينبغي له أن يقص رؤياه إلا على عالم أو ناصح أو ذي رأي من أهله، ويستجب للعابر عند سماع الرؤيا من رائها وعند إمساكه عن تأويلها لكراهتها ولقصور معرفته عن معرفتها أن يقول: خير لك وشر لأعدائك خير تؤتاه وشر تتوقاه، وأن عبارة الرؤيا بالغدوت أحسن لحضور فهم عابرها وتذكار رائها لأن الفهم أوجد ما يكون عند الغدوات من قبل افتراقه في همومه ومطالبه مع قول النبي ﷺ: «اللهم بارك لأمتي في بكورها» وأن العبارة قياس واعتبار وتشبيه وظن لا يعتبر بها ولا يختلف على عينها إلا أن يظهر في اليقظة صدقها أو يرى برهانها والرؤى الصادقة هي المبشرات وقد قال بعض المفسرين في قوله عز وجل: ﴿لهم البشرى في الحياة الدنيا﴾ قال: هي الرؤيا الصالحة.

(٢) والعرب قدروا للقمر منازله، ولمنازله أنواؤه، وقد اختلف علماؤها فيها، وللزجاجي مؤلَّف في الأنواء ذكر فيه أن السنة أربعة أجزاء لكل جزء منها سبعة أنواء، لكل نوء ثلاثة عشر يوماً إلا نوء الجبهة فإنه أربعة عشر =

وذلك مما يتولاه الكهنة[1].

= يوماً. والعرب تجعل النوء للغارب لأنه ينهض للغروب متثاقلاً.

وقال المبرد: النوء على الحقيقة للطالع لا الغارب وهذه المنازل كلها يطلع بها الفلك من المشرق ويغرب في المغرب كل يوم وليلة وتلك دورة من دوراته، فالربع الأول؛ من السنة الربيع، في ١٩ من آذار، أو عشرين منه، فيستوي حينئذ الليل والنهار، وتسقط العواء وإليها ينسب النوء، والربع الثاني؛ الصيف وأول أنوائه الغائم، والربع الثالث، الخريف وأول أنوائه فرغ الدلو الأسفل، والربع الرابع؛ الشتاء وهو آخر أربأع السنة، وأول أنواعه الهنعة وقد قسمت العرب المنازل بالنسبة إلى أنوائها إلى سبعة أقسام:

الاول من الأنواء البدري.

(٢) الوسمي.

(٣) الولي.

(٤) القمير والمد.

(٥) البسري.

(٦) بارح القيظ.

(٧) إحراق الهوى، وقد دعاهم إليه، فعرف أوقات المطر لشدة حاجتهم إلى الغيوث، فألحوا في تتبع مواقع القطر وأوغلوا في بطون الأودية، وجابوا منابت الشجر سداً لحاجتهم وارتياداً لما يقوم بمؤنهم ويصلح لعلف دوابهم، ومراعي إبلهم وسائر مواشيهم، وكانت ديارهم كثيرة القحط قليلة الأنهار والعيون، فامتدت أعناقهم نحو السماء لمطالعة علائم الظفر بمقصودهم ومطلوبهم فكانت لهم مخايل لصوادق الأنواء لا تكذب به، وكان لهم علم نزول الغيث من غير استناد إلى آلة حدثت بعدهم بعدة قرون، بل حصل لهم هذا العلم بكثرة التجارب. ودليله الدوران بين أحوال السحب والأمطار وأحوال السحب إما بحسب مواضعها أو رقتها وكثافتها وألوانها وكيفية أحوال الرياح والبروق ويعرفون أن أي هذه الأمور ماطر للجود وأيها ماطر للرذاذ وأن أي البروق خلب وأنها ذات صيب.

وجاء في غريب أبي عبد الله أن النبي ﷺ سأل عن سحابة مرّت فقال: كيف ترون قواعدها وبواسقها أجون أم غير ذلك؟ ثم سأل عن البرق أخفواً أم وميضاً أم يشق شقاً؟ فقالوا: بل يشق شقاً. فقال النبي ﷺ: جاءكم الحيا.

وعن الأصمعي كان أعرابي ضرير تقوده ابنته وهي ترعى غنيمات لها فرأت سحاباً فقالت: يا أبت جاءتك السماء، فقال: كيف ترينها؟ قالت: كأنها فرس دهماء تجر جلالها. قال: أرعي غنيماتك فرعت ملياً، ثم قالت: يا أبتاه جاءتك السماء، فقال: كيف ترينها؟ قالت: كأنها عين جمل طريف، قال: أرعي غنيماتك فرعت ملياً، ثم قالت: يا أبت جاءتك السماء، قال: كيف ترينها؟ قالت: سطحت وابيضت. قال: أدخلي غنيماتك. قال: فجاءت السماء بشيء شطأ له الزرع وأينع واخضرّ ونضر.

(١) وعلم الكهانة والعرافة كان في العرب أيام الجاهلية شائعاً فيهم، وعليه مدار فصل خصوماتهم، ومنازعاتهم، وقد تكلم في الكهانة كثير من أهل العلم وبسطوا الكلام فيها وأوجزوا، ونحن نوجز ما ذهبوا إليه فنقول؛ الكهانة بفتح الكاف، ويجوز كسرها هي ادعاء علم الغيب كالأخبار بما سيقع في الأرض مع الاستناد إلى سبب، والأصل فيها استراق الجني السمع من كلام الملائكة فيلقيه في أذن الكاهن، والكاهن لفظ يطلق على العرّاف، والذي يضرب بالحصى والمنجم، ويطلق على من يقوم بأمر آخر ويسعى في قضاء حوائجه.

= وقال في المحكم الكاهن القاضي بالغيب، وفي الجامع العرب تسمي كل من أذن بشيء قبل وقوعه كاهناً، وقال الخطابي: الكهنة قوم لهم أذهان حادة ونفوس شريرة وطباع نارية فألسنتهم الشياطين لما بينهم من التناسب في هذه الأمور وساعدتهم بكل ما تصل قدرتهم إليه، هذا والكهانة كانت في الجاهلية فاشية وبخاصة في العرب لانقطاع النبوة فيهم، وهي على أصناف.

منها؛ ما يتلقونه من الجن فإن الجن كانوا يصعدون إلى جهة السماء فيركب بعضهم بعضاً إلى أن يدنو الأعلى بحيث يسمع الكلام فيلقيه إلى الذي يليه إلى أن يتلقاه من يلقيه في أذن الكاهن فيزيد فيه، فلما جاء الإسلام ونزل القرآن حرست السماء من الشياطين وأرسلت عليهم الشهب فبقي من استراقهم ما يتخطفه الأعلى فيلقيه إلى الأسفل قبل أن يصيبه الشهاب، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى: ﴿إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب﴾ وكانت إصابة الكهان قبل الإسلام كثيرة جداً، أما في الإسلام فقد ندر ذلك جداً حتى كاد يضمحل.

ثانيهما؛ ما يخبر به الجني من حواليه بما غاب عن غيره مما لا يطلع عليه الإنسان غالباً أو يطلع عليه من قرب منه لا من بعد.

ثالثها؛ ما يستند إلى ظن وتخمين وحدس، وهذا قد يجعل الله تعالى فيه لبعض الناس قوة مع كثرة الكذب فيه.

رابعها: ما يستند إلى التجربة والعادة فيستدل على الحادث بما وقع قبل ذلك، ومن هذا الأخير ما يضاهي السحر، وقد يعتضد بعضهم في ذلك بالزجر والطرق والنجوم.

وقد أطال ابن خلدون في مقدمته على المدركات الغيبية ومنها الكهانة فقال: وأما الكهانة فهي أيضاً من خواص النفس الإنسانية وذلك أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا يأمر من الأمور إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر، وإذا كان كذلك وكان ذلك الاستعداد موجوداً في الطبيعة البشرية فيعطي التقسيم العقلي أن هنا صنفاً آخر من البشر ناقصاً عن رتبة الصنف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك ضد الاستعانة فيه، وشتان ما بينهما فإذا أعطى تقسيم الوجود أن هنا صنفاً آخر من البشر مفطوراً على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة عندما يبعثها النزوع لذلك وهي ناقصة عنه بالجبلة، فيكون لها بالجبلة عندما يعوقها العجز عن ذلك تشبث بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة كالأجسام الشفافة وعظام الحيوانات وسجع الكلام وما سنح من طير أو حيوان فيستديم ذلك الاحساس أو التخيل مستعيناً به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده، ويكون كالمشبع له، وهذه القوة التي فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة ولكون هذه النفوس مفطورة على النقص والقصور عن الكمال كان إدراكها في الجزئيات أكثر من الكليات ولذلك تكون المخيلة فيهم في غاية القوة لأنها آلة الجزئيات فتنفذ فيها نفوذاً تاماً في نوم أو يقظة وتكون عندها حاضرة عتيدة تحضرها المخيلة وتكون لها كالمرآة تنظر فيها دائماً ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان، وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشتغل به عن الحواس والذي يشيعها في ذلك الأجنبي ما يقذفه عن لسانه فربما صدق ووافق وربما كذب لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم فيعرض له الصدق والكذب جميعاً ولا يكون موثوقاً به، وربما يفزع إلى الظنون والتخمينات حرصاً على الظفر بالإدراك بزعمه وتمويهاً =

والقافة[1] منهم، وعن هذا.....

= على السائلين وأصحاب هذا السجع هم المخصصون باسم الكهان لأنهم أرفع سائر أصنافهم، وقد قال ﷺ في مثله: «هذا من سجع الكهان» فجعل السجع مختصاً بهم بمقتضى الإضافة، والنبوة خاصتها الصدق، والكهانة يطرقها الكذب، فامتنع أن تكون نبوة، وقد زعموا أن هذه الكهانة قد انقضت منذ زمن النبوة بما وقع من رجم الشياطين بالشهب لمنعهم من خبر السماء، والكهان إنما يتعرفون أخبار السماء من الشياطين فبطلت الكهانة من يومئذ، ولا يقوم من ذلك دليل، لأن علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من أنفسهم، والآية إنما دلت على منع الشياطين من نوع واحد من أخبار السماء وهو ما يتعلق بخبر البعثة، ولم يمنعوا مما سواه، ثم أن هؤلاء الكهان إذا عاصروا النبوة فإنهم عارفون بصدق النبي ودلالة معجزاته لأن لهم بعض الوجدان من أمر النبوة كما لكل إنسان من أمر النوم، ومعقولية تلك النسبة موجودة للكاهن بأشد مما للنائم، ولا يصدهم عن ذلك ويوقعهم في التكذيب إلا قوة المطامع في أنها نبوة لهم فيقعون في العناد كما وقع لأمية بن أبي الصلت فإنه كان يطمع أن يكون نبياً، وكذا وقع لابن الصياد ولمسيلمة وغيرهم، فإذا غلب الإيمان وانقطعت تلك الأماني آمنوا أحسن إيمان كما وقع لطليحة الأسدي وسواد بن قارب، وكان لهما في الفتوحات الإسلامية ما يشهد بحسن الإيمان،

والعرافة قسيمة الكهانة، قال الأصفهاني في الذريعة: الكهانة مختصة بالأمور المستقبلة والعرافة بالأمور الماضية، وتكون بالتجارب أو بالحالة المودعة في النفوس عند الفطرة وهي كثيرة في العرب جاهلية وإسلاماً.

(١) وهم علماء القيافة، والقيافة، قيافة الأثر، ويقال لها اعيافة، وقيافة البشر، أما القيافة فهو علم باحث عن تتبع آثار الأقدام والأخفاف والحوافر في المقابلة للأثر وهي التي تكون في تربة حرة، تتشكل بشكل القدم، ونفع هذا العلم بين إذ القائف يجد به الفار من الناس والضالّ من الحيوان بتتبع آثارها وقوائمها بقوة الباصرة، وقوة الخيال والحافظة، حتى يحكى أن بعضهم يفرق بين أثر قدم الشاب والشيخ وقدم الرجل والمرأة، والبكر والثيب، وأما قيافة البشر فهي الاستدلال بهيئات أعضاء الشخصين على المشاركة والاتحاد بينهما في النسب والولادة وفي سائر أحولهما وأخلاقهما

وقد فسرها الأصفهاني في الذريعة بتفسير أوجز فقال: والقيافة ضربان؛ أحدهما بتتبع أثر الأقدام والاستدلال به على السالكين، والثاني الاستدلال بهيئة الإنسان وشكله على نسبته وخص الاستدلال بقيافة البشر من العرب بنو مدلج وبنو لهب، وذلك لمناسبة طبيعة حاصلة فيهم لا بتعلم. وقد خص الله تعالى بذلك العرب ليكون سبباً لارتداع نسائهم عما يورث نسبهم وخبث حسبهم وفساد بزورهم وزروعهم صيانة للنسبة ولأجل حفظه تعالى نسبهم بذلك. قال تعالى: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ أي ليعرف بعضكم بعضاً بمعرفة أصله. وقد قال بعض الحكماء: وحصول هذا العلم بالحدس والتخمين لا بالاستدلال واليقين، ولا يحصل بالمدارسة والتعليم، فلذا لم يصنف فيه مصنف لا حادث ولا قديم.

والقيافة اليوم موجودة في بعض قبائل نجد، ويقال؛ إنهم بنو مرة وهم أعلم الناس بها، وقد نقل بعض الثقات ممن سافر إلى بلاد نجد أن كثيراً منهم يرى الأثر فيقول: هذا أثر فلان، وهذا أثر بعير فلان، وهذا أثر ناس لم يظنوا الأرض الفلانية وغير ذلك، وإذا نظروا إلى عدة أشخاص ألحقوا الابن بأبيه، والأخ بأخيه والقريب بقريبه وميزوا الأجنبي منهم وأهل مكة فيهم من يقارب هؤلاء، والقيافة محكوم بها في الشرع وهي إحدى الطرق الحكيمة ففي الصحيح من حديث مجزر الأسلمي أنه دخل فرأى أسامة بن زيد، وزيداً وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما فنظر إليها مجزر الأسلمي وقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض، فسرّ بذلك النبي ﷺ، وهي ناشئة من كمال الفطنة والذكاء، ومن توابع غزارة العقل.

قال عليه السلام: «من قال مطرنا بنوء كذا فقد كفر بما أنزل الله على محمد». ومن العرب من كان يؤمن بالله[1] واليوم الآخر وينتظر النبوة، وكانت لهم سنن وشرائع قد ذكرناها لأنها نوع تحصيل، فمن كان يعرف النور الظاهر والنسب الطاهر، ويعتقد الدين الحنيفي وينتظر المقدم النبوي زيد بن عمرو[2] بن نفيل، كان يسند ظهره إلى الكعبة

---

(١) ومن العرب طائفة استبصرت ببصيرة الإيمان وطالع قلوبهم نوره فأقروا بوجود الله سبحانه وتعالى وبربوبيته، واعترفوا بتوحيده وأزليته مع أنهم لم يدركوا دعوة محمد ﷺ، فبقوا على أصل فطرتهم، ونظروا بعين بصيرتهم، وخالص نحيرتهم فلم يغيروا ولم يبدلوا ولم يميلوا كما مال غيرهم، وهؤلاء هم بقايا ممن كان على عهد إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما الصلاة والسلام ملتزمين ما كانوا عليه، من تعظيم البيت والطواف به والحج والعمرة والوقوف على عرفة وهدي البدن والإهلال بالحج والعمرة وغير أولئك وهؤلاء افترقوا فمنهم من بقي على أصل التوحيد وما استفاض من إفراد الله عز وجل في عبادته التي تظاهرت على الارسال به جميع الرسل عليهم السلام، ومنهم من اتبع من بقيت شريعته ولم تنسخ ملته كعيسى ابن مريم عليهما السلام، وهذا الصنف نزر يسير لم يكونوا إلا عدداً معلوماً في كل عصر إلى زمن البعثة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم.

(٢) زيد بن عمرو بن نفيل القرشي العدوي، وكان قد ناله في الجاهلية وطلب دين الحنفية دين إبراهيم عليه السلام قبل بعثة النبي ﷺ وكان لا يذبح للأنصاب ولا يأكل الميتة والدم، وقد عدّه بعضهم في الصحابة وفيه نظر، لأنه مات قبل البعثة بخمس سنين، ولكنه من جهة إيمانه ورؤيته لرسول الله ﷺ قد يصح هذا على رأي.

وقالت أسماء بنت أبي بكرٍ رضي الله عنهما: لقد رأيت زيد بن عمرو بن نفيل مسنداً ظهره إلى الكعبة يقول: «يا معشر قريش والذي نفسي بيده ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيري».

وقال عامر بن ربيعة: لقيت زيد بن عمرو وهو خارج من مكة يريد حراء فقال: يا عامر إني قد فارقت قومي واتبعت ملة إبراهيم وما كان يعبد إسماعيل من بعده كان يصلي إلى هذه البنية وأنا أنتظر نبياً من وُلد إسماعيل، ثم من وُلد عبد المطلب وما أراني أدركه وأنا أؤمن به وأصدقه وأشهد أنه نبي، فإن طالت بك مدة فاقرأه مني السلام، ولما أسلمت أقرأت النبي ﷺ منه السلام فردّ عليه وترحم عليه، وقال: رأيته في الجنة يسحب ذيولاً، وقد توفي وقريش تبني الكعبة، وكان ذلك قبل المبعث بخمس سنين، وقد قال فيه ﷺ: إنه يبعث أمة وحده، وكان على دين إبراهيم وكان دخل الشام والبلقاء، وكان نفر من قريش زيد وورقة وعثمان ابن الحرث وعبيد بن جحش خالفوا قريشاً وقالوا لهم: إنكم تعبدون ما لا يضر ولا ينفع من الأصنام ولا يأكلون ذبائحهم وقد اجتمع زيد بالنبي ﷺ قبل البعثة وقال له: إني شاممت النصرانية واليهودية فلم أر فيها ما أريد فقصصت ذلك على راهب فقال لي: إنك تريد ملة إبراهيم الحنيفية وهي لا توجد اليوم فالحق ببلدك فإن الله تعالى باعث من قومك من يأتي بها وهو أكرم الخلق على الله، وزيد هو القائل في فراق دين قومه وما كان لقي منهم:

أربباً واحداً أم ألف رب ... أدين إذا تقسمت الأمور
عزلت اللات والعزى جميعاً ... كذلك يفعل الجلد الصبور
فلا عزى أدين ولا ابنتيها ... ولا صنمي بني عمرو أزور
ولا غنما أدين وكان ربباً ... لنا في الدهر إذ حلمي يسير =

ويقول: أيها الناس هلموا إليّ فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيري، وسمع أمية[1] ابن أبي الصلت يوماً ينشد:

كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنيفة زور

فقال له: صدقت. وقال زيد أيضاً:

فلن تكون لنفسي منك واقية يوم الحساب إذا ما يجمع البشر

= عجبت وفي الليالي معجبات وفي الأيام يعرفها البصير
بأن الله قد أفنى رجالاً كثيراً كان شأنهم الفجور
وأبقى آخرين ببر قوم فيربل منهم الطفل الصغير
وبينا المرء يعثر ثاب يوماً كما يتروح الغصن النضير
ولكن أعبد الرحمن ربي ليغفر ذنبي الرب الغفور
فتقوى الله ربكم احفظوها متى ما تحفظوها لا تبور
ترى الأبرار دارهم جنان وللكفار حامية سعير

وكان إذا استقبل الكعبة داخل المسجد قال: لبيك حقاً حقاً تعبداً ورقاً عذت بما عاذ به إبراهيم وقال:

وأسلمت وجهي لمن أسلمت له الأرض تحمل صخراً ثقالا
دحاها فلما رآها استوت على الماء أرسى عليها الجبالا
وأسلمت وجهي لمن أسلمت له المزن تحمل عذباً زلالا
إذا هي سيقت إلى بلدة أطاعت فصبت عليها سجالا

وقد كان الخطاب آذى زيداً حتى أخرجه إلى أعلى مكة فنزل حراء مقابل مكة ووكل به الخطاب شباباً من شباب قريش وسفهاء من سفهائهم فقال لهم: لا تتركوه يدخل مكة فكان لا يدخلها إلا سراً منهم فإذا علموا بذلك أذنوا به الخطاب فأخرجوه وآذوه كراهية أن يفسد عليهم دينهم وأن يتابعه أحد منهم على فراق ما هم عليه فقال وهو يعظه حرمة على من استحل منه ما استحل من قومه:

لا هم إني محرم لا حله وأن بيتي أوسط المحلة
عند الصفا ليس بذي مضلة

ثم خرج يطلب دين إبراهيم حتى بلغ الموصل والجزيرة ثم أقبل فجال الشام كلها حتى انتهى إلى راهب بميفعة من أرض البلقاء كان ينتهي إليه علم النصرانية فسأله عن الحنيفة فقال له: ما قال فخرج سريعاً يريد مكة حتى إذا توسط بلاد لخم عدوا عليه فقتلوه فقال ورقة بن نوفل يبكيه:

رشدت وأنعمت ابن عمرو وإنما تجنبت تنوراً من النار حاميا
بدينك رباً ليس رب كمثله وتركك أوثان الطواغي كما هيا
وإدراكك الدين الذي قد طلبته ولم تك عن توحيد ربك ماهيا
فأصبحت في دار كريم مقامها تعلل فيها بالكرامة لاهيا
تلاقي خليل الله فيها ولم تكن من الناس جباراً إلى النار هاويا
وقد تدرك الانسان رحمة ربه ولو كان تحت الأرض سبعين واديا

(١) أمية بن أبي الصلت، واسم أبي الصلت، عبد الله بن ربيعة الثقفي وكان أمية بن أبي الصلت قد قرأ كتاب =

= الله عز وجل الأول فكان يأتي في شعره بأشياء لا تعرفها العرب، فمنها قوله: قمر وساهور يسل ويغمد، وكان يسمي الله عز وجل في شعره السلطيط فقال: (والسلطيط فوق الأرض مقتدر)
ويسماه في موضع خَر التغرور فقال: وأيده التغرور.
وقال ابن قتيبة وعلماؤنا لا يحتجون بشيء من شعره لهذه العلة، وقال الأصمعي: ذهب أمية في شعره بعامة ذكر الآخرة وعنترة بعامة ذكر الحرب؛ قال أبو عبيدة: اتفقت العرب على أن شعر أهل المدن أهل يثرب ثم عبد القيس ثم ثقيف، وأن أشعر ثقيف أمية بن أبي الصلت، وكان أمية بن أبي الصلت قد نظر في الكتب وقرأها ولبس المسوح تعبداً وكان ممن ذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفية وحرم الخمر، وشكّ في الأوثان، وكان محققاً والتمس الدين، وطمع في النبوة لأنه قرأ في الكتب أن نبياً يبعث من العرب فكان يرجو أن يكون هو، فلما بعث النبي ﷺ قيل له؛ هذا الذي كنت تستريث وتقول فيه، فحسده عدو الله وقال: إنما كنت أرجو أن أكون فأنزل الله فيه عز وجل: ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها﴾ وهو الذي يقول:

كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنيفة زور

وكان يحرض قريشاً بعد وقعة بدر، وكان يرثي من قُتِل من قريش فيها فمن ذلك قوله:

ماذا ببدر والعقنقل من مرازبة جحاجح

وهي قصيدة نهى رسول الله ﷺ عن روايتها، وقيل؛ كان أمية بن أبي الصلت يلتمس الدين ويطمع في النبوة، فخرج إلى الشام فمرّ بكنيسة وكان معه جماعة من العرب وقريش فقال أمية: إن لي حاجة في هذه الكنيسة فانتظروني فدخل الكنيسة وأبطأ، ثم خرج إليهم كاسفاً متغير اللون، فرمى بنفسه، وأقاموا حتى سري عنه، ثم مضوا فقضوا حوائجهم، ثم رجعوا فلما صاروا إلى الكنيسة قال لهم: انتظروني ودخل إلى الكنيسة، فأبطأ ثم خرج إليهم أسوأ من حاله الأولى، فقال أبو سفيان بن حرب: قد شققت على رفقائك فقال: خلوني فإني أرتاد لنفسي لمعادي أن ههنا راهباً عالماً أخبرني أنه تكون بعد عيسى عليه السلام ست رجعات، وقد مضت منها خمس وبقيت واحدة، وأنا أطمع في النبوة وأخاف أن تخطئني فأصابني ما رأيت، فلما رجعت ثانية أتيته فقال: قد كانت الرجعة وقد بعث نبي من العرب فيئست من النبوة فأصابني ما رأيت إذ فاتني ماكنت أطمع فيه، وقد أنشد النبي ﷺ قول أمية:

الحمد لله ممسانا ومصبحنا بالخير صبحنا ربي ومسانا
رب الحنيفة لم تنفد خزائنها مملوءة طبق الآفاق سلطانا
ألا نبي لنا منا فيخبرنا ما بعد غايتنا من رأس محيانا
بينا يربينا اباؤنا هلكوا وبينما نقتني الأولاد أفنانا
وقد علمنا لو أن العلم ينفعنا أن سوف يلحق أحزاناً بأولانا

فقال النبي ﷺ: أن كاد أمية ليسلم في شعره، وفي رواية آمن شعره وكفر قلبه، وقد عتب أمية على ابن له فأنشأ يقول:

غذوتك مولوداً وعلتك يافعاً تعل بما أجنى عليك وتنهل
إذا ليلة آبتك بالشجو لم أبت لشكواك إلا ساهراً أتململ
كأني أنا المطروق دونك بالذي طرقت به دوني فعيني تهمل
تخاف الردى نفسي عليك وإنني لا علم أن الموت حتم مؤجل
فلما بلغت السن والغاية التي إليها مدى ما كنت فيك أؤمل =

= جعلت جزائي غلظة وفظاظة كأنك أنت المنعم المتفضل

ولما مرض أمية مرضه الذي مات فيه جعل يقول: قد دنا أجلي وهذه المرضة منيتي، وأنا أعلم أن الحنيفية حق، ولكن الشك يداخلني في محمد، ولما دنت وفاته أغمي عليه قليلاً ثم أفاق وهو يقول:

لبيكما لبيكما هأنذا لديكما

لا مال يفديني، ولا عشيرة تنجيني، ثم أغمي عليه أيضاً بعد ساعة حتى ظن من حضره من أهله أنه قد قضى، ثم أفاق وهو يقول:

لبيكما لبيكما هأنذا لديكما

لابريء فأعتذر، ولا قوي فأنتصر، ثم أنه بقي يحدث من حضره ساعة، ثم أغمي عليه مثل المرتين الأوليين، حتى يئسوا من حياته وأفاق وهو يقول:

لبيكما لبيكما: هأنذا لديكما محفوف بالنعم.

إن تغفر اللهم تغفر جماً وأي عبد لك لا ألما

ثم أقبل على القوم فقال: قد جاء وقتي فكونوا في أهبتي، وحدثهم قليلاً حتى يئس القوم من مرضه وأنشأ يقول:

كل عيش وإن تطاول دهراً منتهى أمره إلى أن يزولا
ليتني كنت قبل ما قد بدا لي في رؤوس الجبال أرعى الوعولا
اجعل الموت نصب عينيك واحذر غولة الدهر إن للدهر غولا

ثم قضى نحبه، ولم يؤمن بالنبي ﷺ، وله:

ألا كل شيء هالك غير ربنا ولله ميراث الذي كان فاليا
ولي له من دون كل ولاية إذا شاء لم يمسوا جميعاً مواليا
وإن يك شيء خالداً ومعمراً تأمل تجد من فوقه الله باقيا
له ما رأيت عين البصير وفوقه سماء الإله فوق سبع سمائيا

وهذه قصيدة عظيمة تشمل على توحيد الله تعالى وقصص بعض الأنبياء، كنوح ويوسف وموسى وداود وسليمان عليهم السلام ويعجبني منها قوله:

ألا لن يفوت المرء رحمة ربه ولو كان تحت الأرض سبعين واديا
يعالي وتدركه من الله رحمة ويضحي ثناء في البرية زاكيا

وقوله في آخرها:

وأنت الذي من فضل سيب ونعمة بعثت إلى موسى رسولاً مناديا
فقال أعني يا ابن أمي فإنني كثير به يا رب صل لي جناحيا
وقلت لهارون اذهبا فتظاهرا على المرء فرعون الذي كان طاغيا
وقولا له أنت الذي سويت هذه بلا وتد حتى اطمأنت كما هيا
وقولا له أنت الذي سويت وسطها منيراً إذا ما جنه الليل ساريا
وقولا له من أخرج الشمس بكرة فأصبح ما مست من الأرض ضاحيا
وقولا له من أنبت الحب في الثرى فأصبح منه البقل يهتز رابيا
فأصبح منه حبه في رؤوسه ففي ذاك آيات لمن كان واعيا

ومن كان يعتقد التوحيد ويؤمن بيوم الحساب قس بن ساعدة[1] الأيادي قال في مواعظه:

كلا ورب الكعبة ليعودن ما باد، ولأن ذهب ليعودن يوماً.

وقال أيضاً:

كلا بل هو الله إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أعاد وأبدى وإليه المآب غداً، وأنشأ في معنى الإعادة:

يا باكي الموت والأموات في جدث ... عليهم من بقايا بزهم خرق
دعهم فإن لهم يوماً يصاح بهم ... كما ينبه من نوماته الصعق
حتى يجيئوا بحال غير حالهم ... خلق مضى ثم هذا بعد ذا خلقوا
منهم عراة وموتى في ثيابهم ... منها الجديد ومنها الأزرق الخلق

---

(١) قس بن ساعدة الأيادي خطيب العرب وشاعرها وحليمها وحكمها في عصره؛ يقال؛ أنه أول من علا على شرف وخطب عليه، وأول من قال في كلامه أما بعد، وأول من اتكأ عند خطبته على سيف أو عصا، وأدركه رسول الله ﷺ قبل النبوة ورآه بعكاظة فكان يأثر عنه كلاماً سمعه منه، ومثل عنه، فقال: يحشر أمة وحده.
وقال ابن عباس: لما قدم وفد إياد على النبي ﷺ قال: ما فعل قس بن ساعدة؟ قالوا؛ مات يا رسول الله، قال: كأني أنظر إليه بسوق عكاظ على جمل له أورق وهو يتكلم بكلام عليه حلاوة، ما أجدني أحفظه، فقال رجل من القوم: أنا أحفظه يا رسول الله، قال: كيف سمعته يقول؟ قال: وسمعته يقول: أيها الناس اسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات وكل ما هو آت آت، ليل داج، ونهار ساج وسماء ذات أبراج ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وجبال مرساة وأرض مدحاة وأنهار مجراة، إن في السماء لخبراً، وإن في الأرض لعبرا، ما بال الناس يذهبون ولا يرجعون أرضوا فأقاموا أم تركوا فناموا، يقسم قس بالله قسماً لا إثم فيه إن لله ديناً هو أرضى له وأفضل من دينكم الذي أنتم عليه، إنكم لتأتون من الأمر منكراً، ثم إن قساً أنشأ بعد ذلك يقول:

في الذاهبين الأولـ ... ـين من القرون لنا بصائر
لما رأيت مواردا ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... تمضي الأكابر والأصاغر
لا يرجع الماضي إلى ... ولا من الباقين غابر
أيقنت أنني لا محا ... لة حيث صار القوم صائر

فقال النبي ﷺ: يرحم الله قساً إني لأرجو أن يبعث يوم القيامة أمة وحده، فقال رجل: يا رسول الله لقد رأيت من قس عجباً قال: وما رأيت؟ قال: بينا أنا بجبل يقال له سمعان في يوم شديد الحر إذ أنا بقس بن ساعدة تحت ظل شجرة عند عين ماء، وعنده سباع كلما زأر سبع منها على صاحبه ضربه بيده وقال: كف حتى يشرب الذي ورد قبلك، ففرقت، فقال: لا تخف وإذا أنا بقبرين بينهما مسجداً أعبد الله جل وعز حتى ألحق بهما ثم ذكر أيامهما فبكى ثم أنشأ يقول: =

ومنهم عامر بن الظرب[1] العدواني كان من حكماء العرب وخطبائهم وله وصية

= خليلي هيا طالما قد رقدتما ... أجداكما لا تقضيان كراكما
ألم تعلما أني بسمعان مفرد ... ومالي فيه من حبيب سواكما
أقيم على قبريكما لست بارحاً ... طوال الليالي أو تجيب صداكما
كأنكما والموت أقرب غاية ... بجسمي في قبريكما قد أتاكما
فلو جعلت نفس لنفس وقاية ... لجدت بنفسي أن تكون فداكما

فقال النبي ﷺ يرحم الله قساً، وكان قس يفد على قيصر ويزوره فقال له قيصر يوماً، ما أفضل العقل قال معرفة المرء بنفسه، قال فما أفضل العلم قال وقوف المرء عند علمه قال فما أفضل المروءة قال استبقاء الرجل ماء وجهه قال فما أفضل المال قال ما قضى به الحقوق. وقدم الجارود بن عبد الله وكان سيداً في قومه على رسول الله ﷺ فقال والذي بعثك بالحق لقد وجدت صفتك في الانجيل ولقد بشر بك ابن البتول فأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأنك محمد رسول الله، فآمن الجارودي وآمن من قومه كل سيد، فسرّ النبي ﷺ بهم وقال: يا جارود هل في جماعة وفد عبد القيس من يعرف لنا قساً؟ قالوا: كلنا نعرفه يا رسول الله وأنا من بين القوم كنت أقفو أثره كان من أوساط العرب فصيحاً عمر وهو أول من تأله من العرب كأني أنظر إليه يقسم بالرب الذي هو إلهه ليبلغن الكتاب أجله وليوفين كل عامل عمله ثم أنشأ يقول:

هاج للقلب من جواه أذكار ... وليال خلالهن نهار

في أبيات آخرها:

والذي قد ذكرت دل على الله ... نفوساً لها هدى واعتبار

وقال الجاحظ في البيان والتبيين في قس وقومه أن له ولقومه فضيلة ليست لأحد من العرب لأن رسول الله ﷺ روى كلامه وموقفه على جملة بعكاظ وموعظته وعجب من حسن كلامه وأظهر تصويبه وهذا شرف تعجز الأنى وتنقطع دونه الآمال وإنما وفق الله تعالى لقس لاحتجاجه للتوحيد ولإظهاره الإخلاص وإيمانه بالبعث.

(١) عامر بن الظرب العدواني كان من حكماء العرب وحكامها، ومن خطبائها وأذكيائها وهو أول من قرعت له العصا، وكانت العرب لا تعدل بفهمه فهماً، ولا يحكمه حكماً وقد عمّر، وكان من فصحاء العرب ومن قوله: رب أكلة تمنع أكلات، رب زراع لنفسه حاصد سواه، وقد خطب إليه صعصعة بن معاوية ابنته عمرة فقال: يا صعصعة إنك جئت تشتري مني كبدي وأرحم ولدي عند منعتك، أو بعتك، النكاح خير من الأيمة والحسيب كفء الحسيب، والزوج الصالح أب بعد أب، وقد أنكحتك خشية ألا أجد مثلك أفر من السر إلى العلانية أنصح ابناً، وأودع ضعيفاً قوياً، ثم أقبل على قومه فقال: يا معشر عدوان أخرجت من بين أظهركم كريمتكم على غير رغبة عنكم، ولكن من خطله شيء جاءه، رب زارع لنفسه حاصد لسواه، ولولا قسم الحظوظ على قدرالجدود ما أدرك الآخر من الأول شيئاً، يعيش به، ولكن الذي أرسل الحيا أنبت المرعى، ثم قسمه أكلاً، لكل فم بقلة، ومن الماء جرعة إنكم ترون ولا تعلمون لن يرى ما أصف لكم إلا كل ذي قلب واع ولكل شيء راع ولكل رزق ساع إما كيس وإما أحمق وما رأيت شيئاً إلا سمعت حسه، ووجدت مسه، وما رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً وما رأيت جانباً إلا داعياً، ولا غانماً إلا خائباً ولا نعمة إلا ومعها بؤس، ولو كان يميت الناس الداء، لأحياهم الدواء فهل لكم في العلم العليم قبل ما هو، قد قلت فأصبت وأخبرت فصنعت، فقال أموراً شتى، وشيئاً شيا، حتى يرجع الميت حياً، ويعود لا شيء شيا، ولذلك خلقت الأرض والسموات، فتولوا عنه راجعين فقال: ويلمها نصيحة لو كان من يقبلها، وقد كاد سيد قومه، فلما كبر وخشي عليه قومه أن يموت اجتمعوا إليه وقالوا: إنك سيدنا وقائلنا وشريفنا، وسيداً وقائلاً =

طويلة يقول في آخرها: إني ما رأيت شيئاً قط خلق نفسه ولا رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً، ولا جائياً إلا ذاهباً، ولو كان يميت الناس الداء لاحياهم الدواء، ثم قال: إني أرى أموراً شتى وحتّى، قيل له: وما حتى؟ قال: حتى يرجع الميت حياً ويعود اللاشيء شيئاً، ولذلك خلقت السموات والأرض فتولوا عنه ذاهبين، وقال: وَيْلُمّها نصيحة لو كان من يقبلها، وكان قد حرم الخمر على نفسه فيمن حرمه وقال فيه شعراً:

إن أشرب الخمر أشربها للذتها ... وإن أدعها فإني ماقت قال
لولا اللذاذة والقينات لم أرها ... ولا رأتني إلا من مدى الغالي
سآلة للفتى ما ليس في يده ... ذهابة بعقول القوم والمال
مورثة القوم أضغاثاً بلا إحن ... مزرية بالفتى ذي النجدة الحالي
أقسمت بالله أسقيها وأشربها ... حتى تمزق ترب الأرض أوصالي

= بعد، فقال: يا معشر عدوان كلفتموني بغياً إن كنتم شرفتموني فإني أريتكم ذلك من نفسي فإني لكم مثلي افهموا ما أقول لكم إنه من جمع بين الحق والباطل لم يجتمعا له، وكان الباطل أولى به وأن الحق لم يزل ينفر من الباطل ولم يزل الباطل ينفر من الحق، يا معشر عدوان لا تشمتوا بالذلة ولا تفرحوا بالعزة لكل عيش يعيش الفقير مع الغنى ومن ير يوماً يريه وأعدوا لكل أمر جوابه، إن مع السفاهة الندامة والعقوبة نكال وفيها ذمامة ولليد العليا العاقبة والقود راحة، لا لك ولا عليك، وإذا شئت وجدت مثلك، إن عليك كما أن لك وللكثرة الرعب، وللصبر الغلبة ومن طلب شيئاً وجده وإن لم يجده يوشك أن يقع قريباً منه، وهو الذي أشار إليه ذو الأصبع:

ومنهم حكيم يقضي فلا ينقض ما يقضي

وكانت العرب لا تكون بينها ثائرة ولا عضلة في قضاء إلا أسندوا ذلك إليه، ثم رضوا بما قضى فيه فاختصم إليه في بعض ما كانوا يختلفون فيه في رجل خنثى له ما للرجل وله ما للمرأة، فقالوا: أتجعله رجلاً أو امرأة ولم يأتوا بأمر كان أعضل منه، فقال: حتى أنظر في أمركم فوالله ما نزل بي مثل هذه منكم، يا معشر العرب فاستأجروا عنه فبات ليلة ساهراً يقلب أمره وينظر في شأنه لا يتوجه له منه وجه، وكانت له جارية يقال لها سخيلة ترعى عليه غنمه، وكان يعاتبها إذا سرحت فيقول: صبحت والله يا سخيل وإذا راحت عليه، قال: مسيت والله يا سخيل وذلك أنها كانت تؤخر السرح حتى يسبقها بعض الناس وتؤخر الاراحة حتى يسبقها بعض الناس فلما رأت سهره وقلقه وقلة قراره على فراشه قالت: ما لك لا أبا لك ما عراك في ليلتك هذه؟ قال: ويلك دعيني أمر ليس من شأنك، ثم عادت له بمثل قولها، فقال في نفسه: عسى أن تأتي مما أنا فيه بفرج، فقال: ويحك اختصم إليّ في ميراث خنثى أأجعله رجلاً أو امرأة، فوالله ما أدري ما أصنع، وما يتوجه لي فيه وجه، فقالت: سبحان الله لا أبا لك أتبع القضاء المبال أقعده فإن بال من حيث يبول الرجل فهو رجل وإن بال من حيث تبول المرأة فهي إمرأة. قال: مسي سخيل بعدها أو صبحي، فرجتها والله، ثم خرج على الناس حين أصبح فقضى بالذي أشارت عليه.

وممن كان قد حرم الخمر في الجاهلية قيس بن عاصم[1] التميمي.....

(١) قيس بن عاصم التميمي المنقري، وهو شاعر فارس شجاع حليم كثير الغارات مظفر في غزواته أدرك الجاهلية والاسلام فساد فيهما وهو أحد من وأد بناته في الجاهلية وأسلم وحسن إسلامه، وأتى النبي ﷺ وصحبه في حياته وقد وفد على النبي ﷺ في وفد بني تميم، وأسلم سنة تسع ولما رآه النبي ﷺ قال: هذا سيد أهل الوبر، وكان عاقلاً حليماً مشهوراً بالحلم، قيل للأحنف بن قيس: ممن تعلمت الحلم؟ فقال: من قيس بن عاصم رأيته يوماً قاعداً بفناء داره، محتبياً بحمائل سيفه يحدث قومه إذ أتي برجل مكتوف وآخر مقتول فقيل هذا ابن أخيك قتل ابنك، فوالله ما حلّ حبوته ولا قطع كلامه فلما أتمه التفت إلى إبن أخيه فقال: يا ابن أخي بئسما فعلت أثمت بربك وقطعت رحمك وقتلت ابن عمك ورميت نفسك بسهمك وقللت عدوك ثم قال لابن له آخر: قم يا بني إلى ابن عمك فحلّ كتافه ووارِ أخاك وسق إلى أمك من الإبل دية ابنها فإنها غريبة.

وكان قيس حرم على نفسه الخمر في الجاهلية، وكان سبب ذلك أنه غمز ابنته وهو سكران وسبّ أبويها وأخذ يتطاول ويثاور النجوم ليبلغها وليتناول القمر وقال:

وتاجر فساجر جاء الإله به ... كأن عثنوثه إذ ناب أجمال

فلما صحا عنها فقيل له أو ما علمت ما صنعت البارحة؟ قال: لا، فأخبروه بصنعه فحرم الخمر على نفسه وقال في ذلك:

وجدت الخمر جامحة وفيها ... خصال تفضح الرجل الكريما
فلا والله أشربها حياتي ... ولا أدعو لها أبداً نديما
ولا أعطي بها ثمناً حياتي ... ولا أشفي بها أبداً سقيما
فإن الخمر تفضح شاربيها ... وتجشمهم بها أمراً عظيما
إذا دارت حمياها تعلت ... طوالع تسفه الرجل الحليما

وقد أعطى الله عهداً ألا يشرب الخمر أبداً، فهو أول عربي حرمها على نفسه في الجاهلية وهو الذي يقول:

فوالله لا أحسو بذا الدهر خمرة ... ولا شربة تزري بذي اللب والفخر
فكيف أذوق الخمر والخمر لم تزل ... بصاحبها حتى تكسع في الغدر
وصارت به الأمثال تضرب بعدما ... يكون عميد القوم في السر والجهر
ويبدرهم في كل أمر ينوبهم ... ويعصمهم ما نابهم حادث الدهر
فيا شارب الصهباء دعها لأهلها ... الغواة وسلم للجسيم من الأمر
فإنك لا تدري إذا ما شربتها ... وأكثرت منها ما تريش وما تبري

ولما أسلم وعنده امرأة من بني حنيفة فأبى أهلها وأبوها أن يسلموا وخافوا إسلامها فاجتمعوا إليها وأقسموا أنها إن أسلمت لم يكونوا معها في شيء ما بقيت، فطالبت قيساً بالفرقة ففارقها فلما احتملت لتلحق بأهلها قال لها قيس: أما والله لقد صحبتني سارّة ولقد فارقتني غير عارة لا صحبتك مملولة ولا أخلاقك مذمومة ولولا ما اخترت ما فرق بيننا إلا الموت، ولكن أمر الله ورسوله ﷺ أحق أن يطاع، فقالت له: انبئت بحسبك وفضلك وأنت والله إن كنت للدائم المحبة الكثير المودة القليل اللائمة المعجب الخلوة البعيد النبوة، ولتعلمن أني لا أسكن بعدك إلى زوج. فقال قيس: ما فارقت نفسي شيئاً قط فتبعه كما تتبعتها وقد أوصى قيس بن عاصم المنقري بنيه فقال: يا بني خذوا عني فلا أحد أصلح لكم مني إذا دفنتموني فانصرفوا إلى رحالكم فسودوا أكبركم فإن القوم إذا سودوا أكبرهم خلفوا أباهم وإذا سودوا أصغرهم أزرى ذلك بهم في أكفائهم وإياكم ومعصية الله وقطيعة الرحم وتمسكوا بطاعة أمرائكم فإنهم من رفعوا ارتفع ومن وضعوا اتضع =

وصفوان[1] بن أمية بن محرث الكناني، وعفيف بن معدي[2] كرب الكندي وقالوا فيها شعراً، وقال الاسلوم اليامي وقد حرم الزنا والخمر:

سالمت قومي بعد طول مظاظة ... والسلم أبقى في الأمور وأعرف
وتركت شرب الراح وهي أثيرة ... والمومسات وترك ذلك أشرف

= وعليكم بهذا المال فأصلحوه فإنه منبهة للكريم وجبة لعرض اللئيم، وإياكم والمسألة فإنها آخر كسب الرجل، وأن أحداً لم يسأل إلا ترك الكسب وإياكم والنياحة فإني سمعت رسول الله ﷺ ينهي عنها، وادفنوني في ثيابي التي كنت أصلي فيها وأصوم ولا يعلم بكر بن وائل بمدفني، فقد كان بيني وبينهم مشحنات في الجاهلية والاسلام، وأخاف أن يدخلوا عليكم بي عاراً وخذوا عني ثلاث خصال: إياكم وكل عرق لئيم أن تلابسوه فإنه إن يسركم اليوم يسؤكم غداً، واكظموا الغيظ واحذروا بني أعداء أبيكم فإنهم على منهاج آبائهم ثم قال:

أحيا الضغائن آباء لنا سلفوا ... فلن تبيد وللآباء أبناء

ومات بالبصرة فقال عبدة بن الطبيب يرثيه:

عليك سلام الله قيس بن عاصم ... ورحته ما شاء أن ترحما
تحية من أوليته منك نعمة ... إذا زاد عن شحط بلادك سلما
فما كان قيس هلكه هلك واحد ... ولكنه بنيان قوم تهدما

(أسد الغابة رابع ص ٢١٩، الأغاني جزء ١٢ ص ١٤٣).

(١) وممن حرم الخمر على نفسه في الجاهلية صفوان بن أمية بن محرث الكندي. قال ابن دريد وقد قال في ذلك:

رأيت الخمر صالحة وفيها ... مناقب تفسد الرجل الحليما
فلا والله أشربها حياتي ... ولا أشفي بها أبداً سقيماً

وابن قتيبة يروي هذين البيتين لقيس بن عاصم.

(٢) شرحبيل بن معد يكرب الكندي ابن عم الأشعث بن قيس يعرف بعفيف، وفد على النبي ﷺ وكان في ألفين وخمسمائة من العطاء ويقال إنه عفيف بن قيس بن معد يكرب، قال: جئت في الجاهلية إلى مكة، وأنا أريد أن أبتاع لأهلي من ثيابها وعطرها، فأتيت العباس بن عبد المطلب وكان رجلاً تاجراً فأنا عنده جالس حيث أنظر إلى الكعبة، وقد حلقت الشمس في السماء فارتفعت وذهبت إذ جاء شاب فرمى ببصره إلى السماء ثم قام مستقبل الكعبة ثم لم ألبث إلا يسيراً حتى جاء غلام فقام على يمينه، ثم لم ألبث يسيراً حتى جاءت امرأة فقامت خلفهما فركع الشاب فركع الغلام والمرأة فرفع الشاب فرفع الغلام والمرأة فسجد الشاب فسجد الغلام والمرأة، فقلت: يا عباس أمر عظيم! قال العباس: أمر عظيم أتدري من هذا الشاب؟ قلت: لا، قال: هذا محمد بن عبد الله ابن أخي، أتدري من هذا الغلام؟ هذا علي ابن أخي، أتدري من هذه المرأة؟ هذه خديجة بنت خويلد زوجته، إن ابن أخي هذا أخبرني أن ربه رب السماء والأرض أمره بهذا الدين الذي هو عليه ولا والله ما على الأرض كلها أحد على هذا الدين غير هؤلاء الثلاثة، وقد حرم عفيف الخمر على نفسه في الجاهلية قال:

قالت لي هلمّ إلى التصابي ... فقلت عففت عما تعلمينا =

وعففت عنه يا أميم تكرماً وكذاك يفعل ذو الحجى المتعفف[1]

وممن كان يؤمن بالخالق تعالى وبخلق آدم عليه السلام عبد لطابخة[2] بن ثعلب ابن وبرة من قضاعة قال فيه:

= وودعت القداح وقد أراني بها في الدهر مشعوفاً رهينا
وحرمت الخمور عليّ حتى أكون لقعر ملحود دفينا

وقال:

فلا والله لا ألفي وشرباً أنازعهم شراباً ما حييت
أبى لي ذاك آباء كرام وأخوال بعزهم ربيت

(أسد الغابة ثالث ص ٤١٤ المحبر ص ٢٣٩).

(١) وممن حرمها مقيس بن قيس السهمي، وكان سكر فجعل يخط ببوله ويقول: نعامة أو بعير، فلما أفاق أخبر بذلك فحرمها وقال:

رأيت الخمر طيبة وفيها خصال كلها دلس ذميم
فلا والله أشربها حياتي طوال الدهر ما طلع النجوم
إذا كانت مليكة من هواني أحالفها فحالفني الهموم
سأتركها وأترك ما سواها من اللذات ما أرسى نسوم

وقال عبد الله بن جدعان:

شربت الخمر حتى قال صحبي ألست عن السفاه بمستفيق
وحتى ما أوسد في منامي أنام به سوى الترب السحيق
وحتى أغلق الحانوت رهني وأنكرت العدو من الصديق

وقال حاتم الطائي في تحريم الخمر والفجور:

وإني لأرجو أن أموت ولم أنل متاعاً من الدنيا فجوراً ولا خمرا

(المحبر ص ٢٤٠).

(٢) كان جمع من عقلاء العرب وحصفائها وحكامها وحكمائها، يتجانفون مع عمرو بن لحي فيما بدعه من عبادة الأوثان ويخالفونه فيما شرع من تأليه الأصنام وغير ذلك من المنكرات بل خالفوه فيما ذهب إليه من زيغ باطل، وأفكوا عن إفكه ومالوا عن بهتانه الذي سولته له نفسه ونزعه إليه شيطانه وأقبلوا على عبادة ما ارتضته عقولهم وظاهرتهم عليه السنن السماوية والشرائع الإلهية من عبادة الله الواحد الأحد، فكان منهم متألهين متنسكين، وكان كثير منهم قد عرف بأنه سيبعث خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ، وكانوا يدينون بالتوحيد ويحضون عليه ويعلنونه، ومنهم من كان يطلب دين الحنيفية دين إبراهيم الخليل قبل بعثه النبي ﷺ، ولا يذبحون للأنصاب ولا يأكلون الميتة والدم وحرموا الخمر والميسر والأزلام، ومنهم من طمع في النبوة فآمن بقوله وكفر بقلبه، ومنهم من كان يخبر أهل عصره بأن نبياً يخرج قد أظلّ زمانه، ومنهم من آمن برسول الله ﷺ قبل بعثه، ومنهم من يزعم أنه يناجي الله عز وجل وكان ينطق بكثير من الخير ويقول: من رشد فأتبعوه ومن غوى فارفضوه وكل شاة برجلها معلقة، كتب ربكم ليجزين بالخير ثواباً وبالشر عقاباً إن من في الأرض عبيد لمن في السماء وكثير منهم أدرك البعثة وآمن برسول الله ﷺ.

أدعـوك يـا ربي بمـا أنت أهله ... دعـاء غـريق قـد تشبث بـالعصم
لأنـك أهـل الحمـد والخيـر كله ... وذو الطول لم تعجل بسخط ولم تلم
وأنت الذي لم يحيه الـدهر ثـانياً ... ولم ير عبد منك في صالح وجم
وأنت القديم الأول الماجد الذي ... تبدأت خلق الناس في أكتم العدم
وأنت الـذي أحللتني غيب ظلمة ... إلى ظلمة من صلب آدم في ظلم

ومن هؤلاء زهير بن أبي سلمى[1] كان يمر بالعضاة وقد أورقت بعد يبس فيقول:

---

(١) زهير بن أبي سلمى أحد الثلاثة المقدمين على سائر الشعراء، وهم: امرؤ القيس، وزهير، والنابغة الذبياني، وقال جرير: شاعر أهل الجاهلية زهير، وقال فيه عمر بن الخطاب: ذلك شاعر الشعراء، كان لا يعاظل في الكلام، وكان يتجنب وحشي الشعر ولم يمدح أحداً إلا بما فيه، وقد نظر رسول الله ﷺ إلى زهير ابن أبي سلمى وله مائة سنة، فقال: اللهم أعذني من شيطانه فما لاك بيتاً حتى مات، وكان لزهير في الشعر ما لم يكن لغيره، وكان أبوه شاعراً وأخته سلمى شاعرة، وابناه كعب وبجير شاعرين، وأخته الخنساء شاعرة، وابن ابنه المضرب بن كعب شاعر، وقد كان زهير أحسن الشعراء شعراً وأبعدهم عن سخف وأجمعهم لكثير من المعاني في قليل من الألفاظ وأشدهم مبالغة في المدح وأكثرهم أمثالاً في شعره وكان يتأله في جاهليته وكان يمر بالعضاه وقد أورقت بعد يبس فيقول: لولا أن تسبني العرب لآمنت أن الذي أحياك بعد يبس سيحيي العظام وهي رميم، وقال في معلقته:

ألا أبـلغ الأحـلاف عـنـي رسـالـة ... وذبيـان هـل أقسمتم كـل مقسم
فـلا تكتمن الله مـا في نـفوسكم ... ليخفى ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ... ليوم الحساب أو يعجل فينقم

فهو يعتقد أن الله عالم بالخفيات والسرائر لا يخفى عليه شيء وأن ما في الضمير وما يعمله الانسان مدخر ليوم الحساب يحاسب الله عليه أو يعجل النقمة في الدنيا، فقد اعترف في هذه الأبيات بوجود الباري جل وعلا، وأثبت له سبحانه صفات الكمال كالعلم والحياة والقدرة وأقر بالبعث والنشور والثواب والعقاب والحفظة وغير أولئك مما جاءت به الحنيفية البيضاء، وهذه آية على يقينه وإيمانه، ومن شعره يمدح هرماً:

قـد جعـل المبتغـون الخيـر من هـرم ... والسـائـلون إلـى أبـوابـه طـرقـا
مـن يـلق عـلى عـلاتـه هـرمـاً ... يلق السماحة منه والندى خلقا
لـيـث بـعـثـر يـصـطاد الـلـيـوث إذا ... مـا الليث كـذبـه عن أقـرانـه صـدقـا
يـطعـنهم مـا ارتمـوا حتى إذا طعنوا ... ضـارب حتى إذا مـا ضـاربـوا اعتنقـا

أنشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه قول زهير في هرم بن سنان يمدحه:

دع ذا وعـد الـقـول فـي هـرم ... خـيـر الـكـهـول وسـيـد الـحـضـر
لـو كـنـت مـن شـيء سـوى بـشـر ... كـنـت الـمـنـور لـيـلة الـقـدر
ولأنـت أوصـل مـن سـمـعـت بـه ... لـشـوابـك الأرحـام والـصـهـر
ولـنـعـم حـشـو الـدرع أنـت إذا ... دعـيـت نـزال ولـج فـي الـذعـر
وأراك تـفـري مـا خـلـقـت وبعـ ... ض الـقـوم يـخـلق ثـم لا يـفـري
أثـنـى عـلـيـك بـمـا عـلـمـت ومـا ... أسـلـفـت فـي الـنـجـدات مـن ذكـر =

لولا أن تسبني العرب لآمنت بمن أحياك بعد يبس سيحيي العظام وهي رميم ثم آمن بعد ذلك وقال قصيدته التي أولها: أمن أم أوفى.

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينقم

ومنهم علاف بن شهاب التميمي كان يؤمن بالله ويوم الحساب وفيه قال:

ولقد شهدت الخصم يوم رفاعة فأخذت منه خطة المغتال
وعلمت أن الله جاز عبده يوم الحساب بأحسن الأعمال

وكان بعض العرب إذا حضره الموت يقول لولده: ادفنوا معي راحلتي حتى أحشر عليها فإن لم تفعلوا حشرت على رجلي. قال جريبة[1] بن الأشيم الأسدي في الجاهلية وقد حضره الموت يوصي ابنه سعداً:

= والستر دون الفاحشات ولا يلقاك دون الخير من ستر

فقال عمر ذلك رسول الله ﷺ، وقال عمر لبعض ولد هرم أنشدني بعض مدح زهير أباك فأنشده، فقال عمر: إن كان ليحسن فيكم القول. قال: ونحن والله كنا لنحسن له العطاء، فقال: قد ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم، وقد حلف هرم ألا يمدحه زهير إلا أعطاه ولا يسأله إلا أعطاه ولا يسلم عليه إلا أعطاه عبداً أو وليدة أو فرساً فاستحيا زهير مما كان يقبل منه فكان إذا رآه في ملأ قال: عمراً صباحاً غير هرم وخيركم استثنيت. أنشد عثمان بن عفان قول زهير:

ومهما تكن عند امرىء من خليقة وإن خالها تخفى على الناس تعلم

فقال: أحسن زهير وصدق لو أن رجلاً دخل بيتاً في جوف بيت لتحدث به الناس، وقد قال النبي ﷺ: لا تعمل عملاً تكره أن يتحدث عنك به، وكان زهير في الجاهلية سيداً كثير المال حليماً معروفاً بالورع، وكان لزهير ابن يقال له سالم جميل الوجه حسن الشعر فأهدى رجل إلى زهير بردين فلبسهما الفتى وركب فرساً له فمرّ بامرأة من العرب بماء يقال لها النتاءة، فقالت: ما رأيت كاليوم قط رجلاً ولا بردين ولا فرساً فعثر به الفرس فاندقت عنقه وعنق الفرس وانشق البردان، فجزع عليه زهير جزعاً شديداً فلامته امرأته وقالت: كأنه لم يصب غيرك من الناس فقال يرثيه:

رأت رجلاً لاقى من العيش غبطة وأخطأه فيها الأمور العظائم
وشب له فيها بنون وتوبعت سلامة أعوام له وغنائم
فأصبح محبوراً ينظر حوله بغبطته لو أن ذلك دائم
وعندي من الأيام ما ليس عنده فقلت تعلم إنما أنت حالم
لعلك يوماً أن تراعي بفاجع كما راعني يوم النتاءة سالم

(الأغاني العاشر ص ٢٨٨).

(١) جريبة بن الأشيم الفقعسي أحد بني فقعس بن طريف وهو أخو مطير بن الأشيم أحد شياطين بني أسد وهو شاعر مقل، ومن حديثه أن بني فقعس غزوا بني عجل فقتلوا رئيسهم أبا سلهب فقال أخو بني عجل:

ولما رأيت بني فقعس تذكرت إحدى الهنات القدم =

يـا سعـد إمـا أهلكن فـإنني ... أوصيك إن أخا الوصاة الأقرب
لا تتـركن أبـاك يعثـر راجـلاً ... في الحشر يصرع لليدين وينكب
واحمـل أباك على بعير صالـح ... وتق الخـطيئة إنـه هـو أقـرب
ولعـل لي ممـا تـركت مـطيـة ... في القبر أركبها إذا قيل لي اركبوا

وقال عمرو بن زيد بن المتمنى يوصي ابنه عند موته:

= فـلاقـت بـنـا الـخـيـل أكـفـاءنـا ... وقـالـوا نـزل فـقـلـنـا نـعـم
فـآبـوا بـشـجـو إلـى أهـلـهـم ... وأبـنـا بـكـبش نـطيـح أجـم

فقال سبرة بن عمرو:

فـدى لـفـوارسـي الـمـعـلـمـيـن ... تـحـت الـعـجـاجـة خـالـي وعـم

وفي رواية غزا النعمان بن بجير عابد العجلي ويكنى أبا سلهب فلقي فقعس بن طريف ورئيسهم أهبان بن عرفطة، فلما بصر بنو فقعس بالخيل قالوا: هذه عير عليها تمر فابتدرتها خيلهم فلحق بهم جريبة بن الأشيم ويكنى أبا سعد، فلما رآهم رجع واقتتل القوم فقتل أهبان قتله الحصص بن معبد العجلي، فقال جريبة:

قـالـوا أبـا سـعـد ألـم تـعـرفـهـم ... ثـكـلـت جـريـبـة أمـه مـن يـعـرف
والله مـا مـنـوا عـليّ وإنـمـا ... مـنـيـت عـلـى شـراف إذ تـتـحـرف

وقال:

فـدى لـفـوارسـي الـمـعـلـمـيـن ... تـحـت الـعـجـاجـة خـالـي وعـم
هـم كـشـفـوا غـيـبـة الـغـائـبـيـن ... مـن الـعـار أو جـهـهـم كـالـحـمـم
إذا الـخـيـل صـاحـت صـيـاح الـنـسـور ... حـززنـا شـراسـيـفـهـا بـالـجـذم
إذا الـدهـر عـضـتـك أنـيـابـه ... لـدى الـشـر فـأزم بـه مـا أزم
ولا تـلـف فـي شـره هـائـبـاً ... كـأنـك فـيـه مـسـر الـسـقـم
عـرضـنـا نـزال فـلـم يـنـزلـوا ... وكـانـت نـزال عـلـيـنـا أطـم
وقـد شـبـهـوا الـعـيـر أفـراسـنـا ... فـقـد وجـدوا سـيـرهـا ذا شـيـم

وقال أبو محمد الاعرابي: كان من قصته هذا الشعر أن سلهباً وأبا سلهب من بني ضبيعة بن عجل سار في جمع من بكر بن وائل يطلبان، وخرجت بنو فقعس في غزي لهم أيضاً يطلبون الغنائم فالتقى الجمعان ولا يريد واحد منهم صاحبه فلما التقوا صاح بنو فقعس نزال نزال، فلم ينزلوا وقاتلوا على الخيل، نشد فروة بن مرثد على أبي سلهب فاختلفا ضربتين فكلاهما قتل صاحبه وهزمتهم بنو فقعس وقتلوا منهم، وقد ضرب رجل منهم رجلاً من بني فقعس يقال له أهبان على رأسه ثم أفلت والدم يقطر عليه فقال في ذلك جريبة بن الأشيم الأبيات التي تقدمت وقال بعد أن أسلم:

بـدلـت ديـنـي بـعـد ديـن قـدم ... كـنـت مـن الـديـن كـأبـي فـي حـلـم
يـا قـيـم الـديـن أقـمـنـا نـسـتـقـم ... فـإن أصـادف مـأثـمـاً فـلـم ألـم

وقال لابنه يسار:

ولـقـد حـللت يـسـار مـنـزلـة ... مـنـي فـوق الـخـلـب والـكـبـد
وبـذلـت مـا جـمـعـت مـن نـشـب ... وفـرشـت حـدك سـاعـدي ويـدي

(شرح الحماسة ثان ص ١٣٩، معجم الشعراء ص ٧٧).

ابـني زودنـي إذا فـارقـتـني في القبـر راحلة بـرحـل قـاتـر
للبعث أركبهـا إذا قيـل اظعنـوا مستـوسقين معاً لحشر الحـاشـر
من لا يـوافيـه عـلى عيـراتـه فـالخلق بين مـدفـع أو عـاثـر

وكانوا يربطون الناقة معكوسة الرأس إلى مؤخرها مما يلي ظهرها أو مما يلي كلكلها وبطنها ويأخذون ولية فيشدون وسطها يقلدونها عنق الناقة ويتركونها كذلك حتى تموت عند القبر ويسمون الناقة بلية وقال بعضهم يشبه رجالاً في بلية:

كالبلايا رؤوسها أعناقها في الولايا مـا نحات السمـوم حرّ الخـدود

قال محمد بن السائب[1] الكلبي: كانت العرب في جاهليتها تحرم أشياء نزل القرآن بتحريمها كانوا لا ينكحون الأمهات، ولا البنات ولا الخالات، ولا العمات، وكان أقبح ما يصنعون أن يجمع الرجل بين الأختين أو يخلف على امرأة أبيه وكانوا يسمون من فعل ذلك الضيزن، قال أوس بن[2] حجر التميمي يعيّر قوماً من بني قيس بن ثعلبة تناوبوا على

(١) محمد بن السائب بن بشر الكلبي، أبو النصر الكوفي النسابة المفسر من عبد ودّ، ويتهمه بعضهم بالكذب، قيل لزائدة: ثلاثة لا تروي عنهم ابن أبي ليلى، وجابر الجعفي، والكلبي، قال: أما ابن أبي ليلى؛ فلست أذكره، وأما جابر فكان والله كذاباً يؤمن بالرجعة، وأما الكلبي؛ وكنت أختلف إليه فسمعته يقول: مرضت مرضة فنسيت ما كنت أحفظ فأتيت آل محمد فتفلوا في فمي، فحفظت ما كنت نسيت فتركته،
وقال الأصمعي عن أبي عوانة: سمعت الكلبي يتكلم بشيء من تكلم به كفر فسألته عنه فجحده عن ابن غياث، وقال ابن مهدي: جلس إلينا أبو جزء على باب أبي عمرو بن العلاء فقال: أشهد أن الكلبي كافر، قال: فحدثت بذلك يزيد بن زريع فقال: سمعته يقول: أشهد أنه كافر، قال: فماذا زعم؟ قال: سمعته يقول: كان جبريل يوحي إلى النبي ﷺ فقام النبي لحاجته، وجلس عليّ فأوحي إلى عليّ، فقال يزيد: أنا لم أسمعه يقول هذا، ولكني رأيته يضرب صدره ويقول: أنا سبائي أنا سبائي. قال العقيلي: هم صنف من الرافضة أصحاب عبد الله بن سبأ. وقال ابن فضيل، عن مغيرة، عن إبراهيم: إنه قال لمحد بن السائب: ما دمت على هذا الرأي لا تقابلنا وكان مرجئاً، وقد كبر وغلب عليه النسيان. وقال أبو حاتم: الناس مجمعون على ترك حديثه وهو ذاهب الحديث لا يشتغل به. وقال النسائي: ليس بثقة ولا يكتب حديثه، وقال ابن عدي: له غير ما ذكرت أحاديث صالحة وخاصة عن أبي صالح وهو معروف بالتفسير وليس لأحد أطول من تفسيره، وحدّث عنه ثقات من الناس ورضوه في التفسير.
وأما في الحديث ففيه مناكير ولشهرته فيما بين الضعفاء يكتب حديثه، وكان جده بشر وبنوه السائب وعبيد وعبد الرحمن شهدوا الجمل مع علي، وشهد محمد بن السائب الجماجم مع ابن الأشعث، وكان عالماً بالتفسير وأنساب العرب وأحاديثهم، توفي بالكوفة سنة ست وأربعين ومائة. (تهذيب التهذيب تاسع ص ١٧٨).

(٢) أوس بن حجر التميمي، من شعراء الجاهلية وفحولها، وكان شاعر مضر حتى أسقطه النابغة وزهير، فهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع وتقدمه على النابغة، وكان أوس غزلاً مغرماً بالنساء فخرج في سفر حتى =

امرأة أبيهم ثلاثة واحد بعد واحد:

نيكوا فكيهة وامشوا حول قبتها فكلكم لأبيه ضيزن سلف

= إذا كان بأرض بني أسد بين شرج وناظرة ، فبينا هو يسير ظلاماً إذ جالت به ناقته فصرعته فاندقت فخذاه فبات مكانه حتى إذا أصبح غدا جواري الحي يجتنين الكمأة وغيرها من بنات الأرض والناس في ربيع ، فبينا هن كذلك إذ بصرن بناقته تجول وقد عالق زمامها في شجرة وأبصرنه ملقى ، ففزعن فهربن فدعا بجارية منهن فقال لها: من أنت؟ قالت: أنا حليمة بنت فضالة بن كلدة، وكانت أصغرهن فأعطاها حجراً وقال: إذهبي إلى أبيك فقولي له: ابن هذا يقرئك السلام فأخبرته فقال: يا بنية لقد أتيت أباك بمدح طويل أو هجاء طويل ثم احتمل هو وأهله حتى بنى على بيته حيث صرع، وقال: والله لا أتحول أبداً حتى تبرأ، وكانت حليمة تقوم عليه حتى انتقل، فقال أوس بن حجر في ذلك:

خذلتْ على ليلة ساهرة بصحراء شرح إلى ناظره
تزاد ليالي في طولها فليست بطلق ولا ساكره
أموء برجل بها وهيها داعيت بها أختها العاثره

وقال في حليمة:

لعمرك ما مات ثواء أثوبها حليمة إذ ألقى مراسي مقعد
ولكن تلقت باليدين ضمانتي وحل بشرح فالقبائل عودي
ولم تلهلها تلك التكاليف إنها كما شئت من أكرومة وتخود
سأجزيك أو يجزيك عني مثوب وقصراك أن يثني عليك ويحمد

ثم مات فضالة وكان يكنى أبا وليجة فقال فيه أوس يرثيه:

يا عين لا بدّ من سكب وتهمال على فضالة جل الرزء والعالي

ومنها:

أبا وليجة من توصي بأرملة أم من لأشعث ذي طمرين ممحال
أبا وليجة من يكفي العشيرة إذ أمسوا من الأمن في لبس وبلبال
لا زال مسك وريحان له أرج على صداك بصافي اللون سلسال

ومن فاضل مراثيه إياه ونادرها قوله:

أيتها النفس أجملي جزعاً إن الذي تكرهين قد وقعا
إن الذي جمع السماحة والنجـ ـدة والحزم والقوى جمعا
المخلف المتلف المرزأ لم يمنع بضعف ولم يمت طبعا
أودى وهل تنفع الإشاحة من شيء لمن قد يحاول النزعا

وكان كثير الوصف لمكارم الأخلاق، ومن أوصفهم للخمر والسلاح ولا سيما القوس، وسبق إلى دقيق المعاني وإلى أمثال كثيرة، وهو القائل:

وجاءت سليم قضها وقضيضها بأكثر ما كانوا عديداً وأوكعوا

وفي أمثال العرب أسمحت قرونته أي سمحت نفسه قال أوس:

فلاقى أمْراً من ميدعان وأسمحت قرونة باليأس منها فعجلا

ويقال؛ رجل مخلط مزيل إذا كان ولاجاً خراجاً. قال أوس:

وكان أول من جمع بين الأختين[1] من قريشٍ أبو أحيحة سعيد بن العاص[2] جمع بين هند وصفية ابنتي المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم قال: وكان الرجل من العرب إذا مات عن المرأة أو طلقها قام أكبر بنيه فإن كان له فيها حاجة طرح ثوبه عليها وإن لم يكن له حاجة وتزوجها بعض إخوته بمهر جديد، قال: وكانوا يخطبون[3] المرأة

= وإن قال لي ماذا ترى يستشيرني ... يجدني ابن عمي مخلط الأمر مزيلا

ومن جيد معانيه قوله:

وما أنا إلا مستعد كما ترى ... أخو شركي الورد غير معتم

وقال:

تركت الخبيث لم أشارك ولم أدق ... ولكن أعف الله مالي ومطعمي

فقومي وأعدائي يظنون أنني ... متى يحدثوا أمثالها أتكلم

لم أدق، لم أدن، ويظنون: يوقنون وليس من ظن الشك. قال الله عز وجل: ﴿وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه﴾، أي أيقنوا، وقال يصف السيف:

كأن مدب النمل يتبع الربى ... ومدرج ذخارف برداً فأسهلا

على صفحتيه بعد حين جلائه ... كفى بالذي أبلى وأنعت متصلا

ومن أمثاله السائرة:

فإنكما يا بني جناب وجدتما ... كمن دب يستخفي وفي الحلق جلجل

وقوله:

ولست بخابىء لغد طعاماً ... حذار غد لكل غد طعام

(الأغاني عاشر ص ٥ الشعر والشعراء ص ٤٧).

(١) وجمع قسي وهو ثقيف بن منبه، آمنة وزينب بنتي عامر بن الظرب في نكاح واحد، وجمع هنام بن سلمة العائشي أخو بني تيم اللات بن ثعلبة بين أختين. (المحبر ص ٤٧).

(٢) سعيد بن العاص بن أمية القرشي، الأموي، جد سعيد بن العاص الصحابي ويعرف بأبي أحيحة، وكان أشرف قريش، وكان أبو أحيحة إذا اعتم بمكة لم يعتم معه أحد، هكذا في الشعر، ولعل ذلك أن يكون مقصوراً في بني عبد شمس، وقال أبو قيس:

وكان أبو أحيحة قد علمتم ... بمكة غير مهتضم دميم

إذا شد العصابة ذات يوم ... وقام إلى المجالس والخصوم

فقد حرمت على من كان يمشي ... بمكة غير مدخل سقيم

وكان البختري غداة جمع ... يدافعهم بلقمان الحكيم

بأزهر من سراة بني لؤي ... كبدر الليل راق على النجوم

هو البيت الذي بنيت عليه ... قريش السر في الزمن القديم

وسطت ذوائب الفرعين منهم ... فأنت لباب سرهم الصميم

ولذلك قيل لسعيد بن العاص؛ ذو العصابة وقد قال خالد بن يزيد لزوجته آمنة بنت سعيد بن العاص:

كعاب أبوها ذو العصابة وابنه ... عثمان ما أكفاؤها بكثير

(٣) كان النكاح في الجاهلية على أنحاء، فمنها نكاح الناس اليوم يخطب الرجل إلى الرجل مولية أو ابنته =

إلى أبيها أو إلى أخيها أو عمها أو بعض بني عمها، وكان يخطب الكفؤ إلى الكفؤ، فإن كان أحدهما أشرف من الآخر في النسب رغب له في المال، وإن كان هجيناً خطب إلى هجين فزوجه هجينة مثله، ويقول الخاطب إذا أتاهم أنعموا صباحاً ثم يقول: نحن أكفاؤكم ونظراؤكم فإن زوجتمونا فقد أصبنا رغبة وأصبتمونا وكنا نصهركم حامدين، وإن

= فيصدقها، وكان الخاطب إذا أتاهم يقول: أنعموا صباحاً، نحن أكفاؤكم ونظراؤكم فإن زوجتمونا أصبنا رغبة وأصبتمونا وكنا نصهركم حامدين، وإن رددتمونا لعلة نعرفها رجعنا عاذرين، فإذا كان له وشيجة رحم، قال لها وليها: إذا حملت إليه أيسرت وأذكرت ولا أنّثت، جعل الله منك عدداً وعزاً وخلداً، أحسني خلقك وأكرمي زوجك وليكن طيبك الماء، وإذا زوجت في غربة قال لها: لا أيسرت ولا أذكرت، فإنك تدنين البعداء، وتلدين الأعداء، أحسني خلقك وتحببي إلى أحمائك، فإن لهم عيناً ناظرة إليك وأذناً سامعة إليك، وليكن طيبك الماء، وكانت قريش وكثير من قبائل العرب على هذا، فإن الله تعالى استخلص رسوله ﷺ من أطيب الناكح ونقله من أصلاب طاهرة إلى أرحام طاهرة.

وثمت نكاح يقول فيه الرجل لامرأته: إذا طهرت من طمثها أرسلي فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها حتى يتبين حملها ممن استبضعه فيصيبها زوجها إذا أحب يفعلون ذلك رغبة في نجابة الولد، إذ يطلبونه من أكابرهم ورؤسائهم، ونكاح آخر يجتمع ما دون العشرة، فيدخلون على المرأة، كل يصيبها فإذا حملت ووضعت نسبته إلى من تحب فيلحقه به راضياً، ونكاح يجتمع الكثير فيدخلون على المرأة لا تمنع من جاء وهن البغايا، ينصبن على أبوابهن رايات، فإذا وضعت حملها جمعوا لها ودعوا القافة فيلحقونه بشبيهه، ونكاح الخدن، وأشير إليه بقوله تعالى: ﴿محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان﴾، وكانوا يقولون: ما استتر فلا بأس به وما ظهر فهو نوم، ونكاح المتعة، وهو إلى أجل فإذا انتهى وقعت الفرقة، ونكاح البدل وهو أن ينزل كل من امرأته للآخر، ونكاح أن يتزوج كل بنت الآخر، أو أخته أو بنت أخته وغير أولئك مشترطاً ذلك وكانت مقاصدهم من الزواج اجتذاب البعداء، وتأليف الأعداء بالمصاهرة، لما فيها من مواصلة، وتمازج.

قال خالد بن يزيد: كان أبغض خلق الله عز وجل إليّ آل الزبير حتى تزوجت منهم رملة فصاروا أحب خلق الله عز وجل إليّ وفيها يقول:

أحب بني العوام طراً لأجلها ... ومن أجلها أحببت أخوالها كلبا

فإن تسلمي نسلم وإن تنتصري ... يحط رجال بين أعينهم صلبا

ولما في النكاح من ألفة ومودة أكثرت العرب من النساء، بله ما يتولاه نساؤهم من تدبير البيت، وإدارته وإن أكبروا المرأة فقالوا: المرأة ريحانة وليست بقهرمانة إلى ما فيه من سكن ومودة وتناسل وتوالد، فقد كانت العرب تتشوق لطلب الولد وتقول: من لا يلد لا ولد؛ فكانوا يلتمسون الحداثة والبكارة، وقد قال ﷺ: «عليكم بالأبكار فإنهن أعذب أفواهاً وأنتق أرحاماً وأرضى باليسير» ومعنى أنتق أرحاماً أي أكثر أولاداً، وقال: : «سوداء ولود خير من حسناء عقيم»، وقد كان العرب يلتمسون البعداء طلباً للنجابة والبهاء ويجتنبون القرباء. وفي الحديث: اغتربوا لا تضووا والضوى الضعف والهزال. قال الشاعر:

تجاوزت بنت العم وهي حبيبة ... مخافة أن يضوى عليّ سليلي

فمرمى العرب التناسل، ونجابة الأولاد لا المتعة، وقد قال الحرث بن النضر الأزدي: شر النكاح نكاح الغلمة.

رددتمونا لعلة نعرفها رجعنا عاذرين، فإن كان قريب القرابة من قومه قال لها أبوها أو أخوها إذا حملت إليه أيسرت وأذكرت ولا أنثت جعل الله منك عدداً وعزاً وخلداً أحسني خلقك وأكرمي زوجك وليكن طيبك الماء، وإذا زوجت في غربة قال لها: لا أيسرت ولا أذكرت فإنك تدنين البعداء وتلدين الأعداء، أحسني خلقك وتحببي إلى أحمائك فإن لهم عيناً ناظرة عليك وأذناً سامعة إليك وليكن طيبك الماء.

وكانوا يطلقون[1] ثلاثاً على التفرقة، قال عبد الله بن عباس: أول من طلق ثلاثاً إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام بثلاث كرات، وكانت العرب تفعل ذلك فيطلقها واحدة وهو أحق الناس بها حتى إذا استوفى الثلاث انقطع السبيل عنها، ومنه قول

---

(١) كان العرب في الجاهلية يطلقون ثلاثاً على التفرقة، وأول من سنّ لهم ذلك إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام ثم فعلت العرب ذلك فكان أحدهم يطلق زوجته واحدة وهو أحق الناس بها حتى إذا استوفى الثلاث انقطع السبيل عنها، وكانوا يخلعون نساءهم، والخلع فراق الزوج على مال، مأخوذ من خلع الثوب، لأن المرأة لباس الرجل معنى، وضم مصدرة تفرقة بين الحسي والمعنوي، وأول خلع كان في الدنيا أن عامر بن الظرب زوج ابنته من ابن أخيه عامر بن الحرث بن الظرب، فلما دخلت عليه نفرت منه فشكى إلى أبيها فقال: لا أجمع عليك فراق أهلك ومالك وقد خلعتها منك بما أعطتها، فزعموا أن هذا كان أول خلع في العرب، وكانوا يطلّقون بثلاث الظهار، والايلاء والطلاق، فأقر الله الطلاق طلاقاً وحكم في الايلاء والظهار بما بيّنه في كتابه، والظهار تشبيه الرجل زوجته أو ما يعبر به عنها أو جزء شائع بمحرم عليه تأبيداً، كأن يقول: أنت عليّ كظهر أمي، أو كبطنها. والإيلاء الحلف على ترك قربان المرأة مدة. وفي حديث ابن عباس؛ كان إيلاء الجاهلية السنة والسنتين، فوقّت الله لهم أربعة أشهر فمن كان إيلاؤه أقل من أربعة أشهر فليس إيلاء، وثمت نساء لشرفهن، وقدرهن كانت إحداهن إذا أصبحت عند زوجها كان أمرها إليها إن شاءت أقامت وإن شاءت تركته فمنهن سلمى بنت عمرو بن زيد وهي أم المطلب بن هاشم، وفاطمة بنت الخوشب الانمارية وهي أم الكملة من بني عبس وهم: الربيع الكامل وعمارة الوهاب وقيس الحفاظ وأنس الفوارس بنو زياد وأم خارجة، وهي عمرة بنت سعد من بجيلة، وقد أكثرت من الولد في العرب وبها يضرب المثل: أسرع من نكاح أم خارجة، ومارية بنت الجعيد وقد أكثرت أيضاً من الولد في العرب، وعاتكة بنت مرة، وهي أم هاشم وعبد شمس والمطلب بني عبد مناف والسواء بنت الأعيس من عنزة ثم من بني هزان وكانت تحت ابن جعفر بن كلاب، هذا وكانت النساء تعتدّ من الطلاق والموت مبالغة في احترام حق خالد الزوج وتعظيماً لحرمة النكاح، فكانت المرأة في الجاهلية إذا مات زوجها تتربص سنة في شر ثيابها وخفش بيتها. عن أم سلمة؛ جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها أفنكحلها؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا»، مرتين أو ثلاثاً كل ذلك يقول: «لا»، ثم قال رسول الله ﷺ: «إنما هي أربعة أشهر وعشراً»، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول. قال حميد: فقلت لزينب: وما ترمي بالبعرة على رأس الحول؟ فقالت: كانت المرأة إذا توفي عنها زوجها دخلت حفشاً ولبست شر ثيابها ولم تمس طيباً، حتى تمر بها سنة، ثم تؤتي بدابة حمار أو شاة أو طائر فتفتض به فقلما تفتض بشيء إلا مات، ثم تخرج فتعطى بعرة فترمي بها، ثم تراجع بعدما شاءت من طيب أو غيره،

الأعشى[1] حين تزوج امرأة فرغب بها عنه فأتاه قومها فهددوه بالضرب أو يطلقها:

أيا جارتي بيني فإنك طالقه ... كذاك أمور الناس غاد وطارقه

قالوا ثانية فقال:

وبيني فإن البين خير من العصا ... وأن لا تري لي فوق رأسك بارقه

قالوا ثالثة فقال:

وبيني حصان الفرج غير ذميمة ... وموموقة قد كنت فينا ووامقه

= قال ابن قتيبة: سألت الحجازيين عن الافتضاض فذكروا أن المعتدة كانت لا تمس ماء ولا تقلم ظفراً ولا تزيل شعراً، ثم تخرج بعد الحول بأقبح منظر ثم تفتض أي تكسر ما هي فيه من العدة بطائر تمسح به قبلها وتنبذه فلا يكاد يعيش بعدما تفتض به، وفي رمي البعرة إشارة إلى أنها رمت العدة رمي البعر إذ أن ما فعلته من تربصها وصبرها على البلاء بمنزلة البعرة التي رمتها تحقيراً له وتعظيماً لحق زوجها، وقد أبطلت الشريعة ذلك رحمة وحكمة، فجعلت عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً.

(١) الأعشى، هو ميمون بن قيس بن جندل، ويكنى أبا بصير؛ وكان يقال لأبيه قتيل الجوع، فإنه دخل غاراً يستظل فيه من الحر فوقعت صخرة عظيمة من الجبل فسدّت الغار فمات فيه جوعاً فقال فيه جهنام يهجوه وكانا يتهاجيان:

أبوك قتيل الجوع قيس بن جندل ... وخالك عبد من جماعة راضع

والأعشى أحد الأعلام من شعراء الجاهلية وفحولهم وتقدم على سائرهم، وقد سئل يونس النحوي من أشعر الناس؟ قال: لا أومىء إلى رجل بعينه، ولكني أقول امرؤ القيس إذا غضب، والنابغة إذا رهب، وزهير إذا رغب، والأعشى إذا طرب.

قال أبو عبيدة: من قدّم الأعشى يحتج بكثرة طواله الجياد وتصرفه في المديح والهجاء وسائر فنون الشعر وليس ذلك لغيره، ويقال؛ إنه هو أول من سأل بشعره، وانتجع إلى أقاصي البلاد وكان يغني في شعره، فكانت العرب تسميه صناجة العرب وبعث أبو جعفر أمير المؤمنين إلى حماد الراوية يسأله عن أشعر الشعراء؟ فقال: نعم، ذلك الأعشى صناجها. قال يحيى بن الجون العدي راوية بشار: نحن حاكة الشعر في الجاهلية والإسلام، ونحن أعلم الناس به، أعشى بني قيس بن ثعلبة أستاذ الشعر في الجاهلية، وجرير ابن الخطفي أستاذهم في الإسلام، وقال الشعبي: الأعشى أغزل الناس في بيت وأخنث الناس في بيت، وأشجع الناس في بيت، فأما أغزل بيت فقوله:

غراء فرعاء مصقول عوارضها ... تمشى الهوينى كما يمشي الوحى الوحل

وأما أخنث بيت فقوله:

قالت هريرة لما جئت زائرها ... ويلي عليك وويلي منك يسا رجل

أما أشجع بيت فقوله:

قالوا الطراد فقلنا تلك عادتنا ... أو تنزلون فإنا معشر نزل

وكان الأعشى قدرياً، وكان لبيد مثبتاً، قال لبيد:

من هداه سبل الخير اهتدى ... ناعم البال ومن شاء أضلّ =

قال: وكان أمر الجاهلية في نكاح النساء على أربع يخطب فيزوج، وامرأة يكون لها خليل يختلف إليها فإن ولدت قالت هو لفلان فيتزوجها بعد هذا، وامرأة ذات راية يختلف إليها النفر وكلهم يواقعها في طهر واحد فإذا ولدت ألزمت الولد أحدهم وهذه

= وقال الأعشى:

استأثر الله بالوفاء وبالـ ... عدل وولى الملامة الرجلا

وأخذ الأعشى مذهبه من قبل العباديين نصارى الحيرة، كان يأتيهم يشتري منهم الخمر، فلقنوه ذلك، وهريرة التي يشبب بها الأعشى كانت أمة سوداء، وكان الأعشى يوافي سوق عكاظ في كل سنة، وكان المحلق الكلابي مثناثاً مملقاً فقالت له امرأته: يا أبا كلاب ما يمنعك من التعرض لهذا الشاعر فما رأيت أحداً اقتطعه إلى نفسه، إلاّ وأكسبه خيراً؟ قال: ويحك ما عندي إلا ناقتي، وعليها الحمل، قالت: الله يخلفها عليك. قال: فهل له بدّ من الشراب والمسوح؟ قالت: إن عندي ذخيرة لي ولعلي أن أجمعها، وكان الأعشى خرج فأصابه مطر في ليلة ظلماء، فتلقاه المحلق قبل أن يسبق إليه أحد وابنه يقوده، فأخذ الخطام، فقال الأعشى؛ من هذا الذي غلبنا على خطامنا؟ قال: شريف كريم، ثم سلمه إليه فأناخه فنحر له ناقة وكشط له عن سنامها وكبدها، ثم سقاه، وأحاطت بناته به يغمزنه ويمسحنه، فقال: ما هذه الجواري حولي؟ قال: بنات أخيك وهن ثمان شريدتهم قليلة، ثم ألبسه برديه، فنظر في عطفيه، وخرج من عنده ولم يقل فيه شيئاً، فلما وافى عكاظ إذا هو بسرحة قد اجتمع الناس عليها وإذا الأعشى ينشدهم:

أرقت وما هذا السهاد المؤرق ... وما بي من سقم وما بي معشق

ولكن أراني لا أزال بحادث ... أغادي بما لم يمس عندي وأطرق

وفيها يقول:

لعمري لقد لاحت عيون كثيرة ... إلى ضوء نار باليفاع تحرق

تشب لمقرورين يصطليانها ... وبات على النار الندى والمحلق

رضيعي لبان ثدي أم تحالفاً ... بأسحم داج عوض لا نتفرق

حتى انتهى إلى قوله:

أبا مسمع سار الذي قد فعلتم ... فأنجد أقوام به ثم أعرقوا

به تعقد الأحمال في كل منزل ... وتعقد أطراف الحبال وتطلق

فسلم عليه المحلق فقال له: مرحباً يا سيدي بسيد قومه، ونادى يا معشر العرب هل فيكم مذكار يزوج ابنه إلى الشريف الكريم فما قام من مقعده فيهن مخطوبة إلا وقد زوجها، وكان الأعشى قد تزوج امرأة من عنزة ثم من هزان فلم يرضها ولم يستحسن خلقها فطلقها وقال فيها:

بيني حصان الفرج غير ذميمة ... وموموقة فينا كذاك ووامقه

وذوقي فتى قوم فإني ذائق ... فتاه أناس مثل ما أنت ذائقه

لقد كان في فتيان قومك منكح ... وشبان هزان الطوال الغرانقه

فبيني فإن البين خير من العصا ... وإلا ترى لي فوق رأسك بارقه

وما ذاك عندي أن تكوني دنيئة ... ولا أن تكوني جئت عندي ببائقه

ويا جارتا بني فإنك طالقة ... كذاك أمور الناس غاد وطارقه

ووفد إلى النبي ﷺ وقد مدحه بقصيدته التي أولها:

تدعى المقسمة قال وكانوا يحجون[1] البيت ويعتمرون ويحرمون. قال زهير:

(وكم بالقيان من محل ومحرم)

قال: ويطوفون بالبيت أسبوعاً ويمسحون الحجر ويسعون بين الصفا والمروة قال أبو طالب:

وأشواط بين المروتين إلى الصفا وما فيهما من صورة وتماثل

= ألم تغتمض عيناك ليلة أرمدا وعادك ما عاد السليم المسهدا
وماذا من عشق النساء وإنما تناسيت قبل اليوم خلة مهددا
وفيها يقول لناقته:
فآليت لا أرثي لها من كلالة ولا من حفا حتى تزورا محمدا
نبي يرى ما لا ترون وذكره أغار لعمري في البلاد وأنجدا
متى ما تناخي عند باب ابن هاشم تراحي وتلقي من فواضله يدا

فبلغ خبره قريشاً فرصدوه على طريقه وقالوا: هذا صناجة العرب ما مدح أحداً قط إلا رفع قدره، فلما ورد عليهم قالوا له: أين أردت يا أبا بصير؟ قال: أردت صاحبكم هذا لأسلم. قالوا: إنه ينهاك عن خلال ويحرمها عليك وكلها بك رافق، ولك وامق. قال: ما هن؟ فقال أبو سفيان بن حرب: الزنا. قال: لقد تركني الزنا وما تركته، ثم ماذا؟ قال: القمار. قال: لعلي إن لقيته أن أصيب منه عوضاً من القمار، ثم ماذا؟ قالوا: الربا. قال: ما دنت ولا أدنت، ثم ماذا؟ قالوا: الخمر. قال: أوه أرجع إلى صبابة قد بقيت لي في المهراس فأشربهافقال له أبو سفيان: هل لك في خير مما هممت به؟ قال: وما هو؟ قال: نحن وهو الآن في هدنة فتأخذ مائة من الإبل وترجع إلى بلدك سنتك هذه، وتنظر ما يصير إليه أمرنا إن ظهرنا عليه كنت قد أخذت خلفاً وإن ظهر علينا أتيته، فقال: ما أكره ذلك. فقال أبو سفيان؛ يا معشر قريش هذا الأعشى والله لئن أتى محمد أو أتبعه ليضرمن عليكم نيران العرب بشعره،فأجمعوا له مائة من الإبل ففعلوا فأخذها وانطلق إلى بلده فلما كان بقاع منفوحة رمى به بعيره فقتله.

(١) وكانوا يحجون البيت ويعتمرون ويطوفون بالبيت أسبوعاً، ويمسحون الحجر الأسود ويسعون بين الصفا والمروة، وكان على الصفا إساف وعلى المروة نائلة وهما صنمان، وكانا من جرهم، ففجر إساف بنائلة في الكعبة فمسخا حجرين فوضعا على الصفا والمروة ليعتبر بهما ثم عبدا بعد، فقال أبو طالب:

وأشواط بين المروتين إلى الصفا وما فيهما من صورة وتخايل

وكانوا يلبون إلا أن بعضهم كان يشرك في تلبيته، فكان قريش وكانت نسكهم لأساف تقول: لبيك اللهم لبيك لبيك، لا شريك لك إلا شريكك هو لك تملكه وما ملك، وكان لكل قبيلة بعد تلبية، فكانت تلبية من نسك للعزى: لبيك اللهم لبيك لبيك وسعديك ما أحبنا إليك.

وكان تلبية من نسك للات: لبيك اللهم لبيك، لبيك كفى بيتنا بنية، ليس بمهجور ولا بلية، لكنه من تربة زكية، أربابه من صالحي البرية.

وكانت تلبية من نسك لجهار: «لبيك اللهم لبيك، لبيك اجعل ذنوبنا جبار، واهدنا لأوضح المنار ومتعنا وملنا بجهار».

وكانت تلبية من نسك لسواع: لبيك اللهم لبيك لبيك، أبنا إليك، أن سواع طلبن إليك، وكانت تلبية من =

وكانوا يلبون إلا أن بعضهم كان يشرك في تلبيته في قوله إلا شريك هو لك تملكه وما ملك، ويقفون المواقف كلها. قال العامري:

وأقسم بالبيت الذي حجت له قريش وموقف ذي الحجج على الآل

= نسك الشمس، لبيك اللهم لبيك لبيك، ما نهارنا بخره أو لاجه وحره، وقره لا تبقي شيئاً ولا نضره حجاً لرب مستقيم بره، وكانت تلبية من نسك لمحرور، حجاً حقاً، تعبداً ورقا، وكانت تلبية من نسك لودّ: لبيك اللهم لبيك معذرة إليك، وكانت تلبية من نسك ذا الخلصة: لبيك اللهم لبيك، لبيك بما هو أحب إليك، وكانت تلبية من نسك لمنطبق: لبيك اللهم لبيك، لبيك وكانت عك إذا بلغوا مكة يبعثون غلامين أسودين أمامهم، يسيران على جمل، مملوكين قد جردا فهما عريانان فلا يزيدان على أن يقولا: نحن غرابا عك، وإذا نادى الغلامان بذلك صاح من خلفهما من عك: عك إليك عانية عبادك اليمانية، كيما نجح الثانية على الشداد الناجية.

وكانت تلبية من نسك لمناة: لبيك اللهم لبيك، لبيك لولا أن بكراً دونك، يبرك الناس ويهجرونك مازال حج عشج يأتونك، إنا على عدوانهم من دونك.

وكانت تلبية من نسك لسعيدة: لبيك اللهم لبيك، لبيك، لم نأتك للمياحة، ولا طلباً للرقاحة، ولكن جئناك للنصاحة.

وكانت تلبية من نسك ليعوق: لبيك اللهم لبيك، لبيك، بغض إلينا الشر وحبب إلينا الخير، ولا تبطرنا فنأشر ولا تقدحنا بعثار.

وكانت تلبية من نسك ليغوث: لبيك اللهم لبيك، لبيك أحبنا بما لديك، فنحن عبادك قد صرنا إليك.

وكانت تلبية من نسك لنسر: لبيك اللهم لبيك، لبيك، إننا عبيد، وكلنا ميسرة عتيد، وأنت ربنا الحميد، اردد إلينا ملكنا والصيد.

وكانت تلبية من نسك ذا اللبا: لبيك اللهم لبيك، لبيك رب فاصرفن عنا مضر وسلمن لنا هذا السفر، إن عما فيهم لمزدجر، واكفنا اللهم أرباب هجر.

وكانت تلبية من نسك لمرحب: لبيك اللهم لبيك لبيك، إننا لديك لبيك حبينا إليك.

وكانت تلبية من نسك لذريح: لبيك اللهم لبيك، لبيك كلنا كنود وكلنا نعمة جحود، فاكفنا كل حية رحود، وكانت تلبية من نسك ذا الكفين: لبيك اللهم لبيك لبيك إن جرهماً عبادك، الناس طرف وهم تلادك ونحن أولى منهم بولائك.

وكانت تلبية من نسك لهبل: لبيك اللهم لبيك لبيك، إننا لقاح، حرمتنا على أسنة الرماح يحسدنا الناس على نجاح.

وكانت هذه الأصنام كلها في بلاد العرب تعبد مع الله عز وجل لا إله إلا هو، فهذه رؤوس طواغيتهم التي كانوا يصدرون إليها من حجهم، لا يأتون بيوتهم حتى يمروا بها فيعظموها ويتقربوا إليها وينسكوا لها، بعرفات ويدفعون منها والشمس حية فيأتون مزدلفة. وكانت قريش لا تخرج من مزدلفة، ولا تقف بعرفات، يقولون: لا نعظم من الحل، ما نعظم من الحرام، فبنى قصي المشعر فكان يسرج عليه ليهتدى به أهل عرفات إذا أتوا مزدلفة فأبقاه مشعراً، وأمر بالوقوف عنده، قال العامري في وقوفهم في الجاهلية:

فأقسم بالذي حجت قريش وموقف ذي الحجيج إلى الال

وكانوا يهدون الهدايا ويرمون الجمار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها إلا طيئاً وخثعم فإنهم كانوا يحلونها. (المحبر ص ٣١١).

وكانوا يهدون الهدايا ويرمون الجمار، ويحرمون الأشهر الحرم فلا يغزون ولا يقاتلون فيها إلا طي وخثعم وبعض بني الحارث بن كعب فإنهم كانوا لا يحجون ولا يعتمرون ولا يحرمون الأشهر الحرم ولا البلد الحرام، وإنما سمت قريش الحرب التي كانت بينها وبين غيرها عام الفجار لأنها كانت في الأشهر الحرم فلما قتلوا فيها قالوا قد فجرنا فلذلك سموها حرب الفجار وكانوا يكرهون الظلم في الحرم، وقالت امرأة منهم تنهي ابنها من الظلم:

أبني لا تظلم بمكـ ـة لا الصغير ولا الكبير
أبني من يظلم بمكـ ـة يلق أطراف الشرور

وكان منهم من ينسأ[1] الشهور، وكانوا يكبسون في كل عامين شهراً وفي كل

(١) كانت العرب في جاهليتها على رسم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، كانت سنوهم موافقة لسني الفرس في الدخول والانسلاخ، لا تكبس سنيها إلى أن جاورتهم اليهود في يثرب، فأراد العرب أن يكون حجهم في أخصب وقت من السنة وأسهلها للتردد في التجارة، ولا يزول عن مكانه فتعلموا الكبس من اليهود، ويقال: إن عمرو بن لحي، أول من نسأ الشهور، وبحر البحيرة وسيّب السائبة، ووصل الوصيلة، وحمى الحامي، وأول من دعا الناس إلى عبادة الأصنام. ومعنى النسيء تأخير حرمة شهر إلى آخر من نسأت الشيء إذا أخرته، فإنهم يعتقدون أن من الدين تعظيم الأشهر الحرم، المحرم، ورجب، وذو القعدة، وذو الحجة، فكانوا يتحرجون فيها من القتال، وكانت قبائل منهم يستبيحونها فإذا قاتلوا في شهر حرام حرموا مكانه شهراً آخر من أشهر الحل، ويقولون: نسيء الشهر فيستحلون المحرم، ويحرمون صفراً، فإن احتاجوا أيضاً أحلوه وحرموا ربيعاً الأول، وهكذا كانوا يفعلون حتى استدار التحريم على شهور السنة كلها؛ وكانوا يعتبرون في التحريم مجرد العدد لا خصوصية الأشهر المعلومة وربما زادوا في عدد الشهور بأن يجعلوها ثلاثة عشر، أو أربعة عشر ليتسع لهم الوقت ويجعلوا أربعة أشهر من السنة حراماً أيضاً،
وحكى ابن إسحاق صاحب السيرة: إن أول من نسأ الشهور على العرب وأحل لهم ما أحلّ وحرّم ما حرم القلمس، وهو حذيفة بن فقيم، وقام على ذلك بعده أولاده، وأنشد شاعرهم:
«ومنا ناسىء الشهر القلمس»
وفي المحبر يقول:
نسأة الشهور من كنانة وهم القلامسة، واحدهم قلمس، وكانوا فقهاء العرب، والمفتين لهم في دينهم، وكانت العرب ربما تعيش من سيوفها ورماحها فيشق موالاة الأشهر الحرم الثلاثة عليها فكان القلمس من هؤلاء القلامسة يقوم أيام التشريق في الحجر فيفتيهم لا يسأل أحد عن شيء غيره، فيقوم رجل منهم عند باب الكعبة ويقوم رجل آخر في الحجر فيقول كل واحد منهما: أنا الذي لا أعاب ولا أحاب ولا يرد قضاء قضاه، فإن جاءه قوم يريدون الغارة في المحرم ليسألوه أن يؤخر المحرم فيحسب لهم ويقول: هذا العام صفر الأول، ويقول هذا بالحساب الذي لا تدور عليه السنة، وكانت لا تأخذ بالأهلّة ولا تدري ماذاك، فيصدرون على ذلك فيؤخر المحرم ويقدم صفراً فيحل المحرم عاماً ويحرمه عاماً، فكان أول من نسأ حذيفة ابن عبد نهم ثم ابنه قلع بن حذيفة، ثم عباد بن قلع، ثم قلع بن عباد بن قلع، ثم أمية بن قلع ثم عوف بن =

ثلاثة أعوام شهراً، وكانوا إذا حجوا في شهر من هذه السنة لم يخطوا أن يجعلوا يوم التروية ويوم عرفة ويوم النحر كهيئة ذلك في شهر ذي الحجة حتى يكون يوم النحر اليوم العاشر من ذلك الشهر، ويقيمون بمنى فلا يتبعون في يوم عرفة ولا في أيام منى، وفيهم أنزلت: ﴿إنما النسيء زيادة في الكفر﴾ [التوبة: ٣٧]، وكانوا إذا ذبحوا للأصنام لطخوها بدم الهدايا يلتمسون بذلك الزيادة في أموالهم، وكان قصي بن كلاب[1] ينهي عن عبادة غير الله تعالى من الأصنام وهو القائل:

أرباً واحداً أم ألف رب ... أدين إذا تقسمت الأمورُ
تركت اللات والعزى جميعاً ... كذلك يفعل الرجل البصير

= أمية بن قلع ثم جنادة بن عوف بن أمية بن قلع، وهو اتصل بالإسلام. وقال عمير بن قيس يفخر بالنسأة على العرب ويروى أن القائل الكميت:

لقد علمت معد أن قومي ... كرام الناس إن لهم كراما
فأي الناس فاتونا بوتر ... وأي الناس لم نعلك لجاما
ألسنا الناسئين على معد ... شهور الحل نجعلها حراما

وقال آخر:

أتزعم أني من فقيم بن مالك ... لعمري لقد غيرت ما كنت أعلم
لهم ناسيء يمشون تحت لوائه ... يحل إذا شاء الشهور ويحرم

وفي القاموس إن الناسيء كان يقول: اللهم إني ناسيء الشهور وواضعها ولا أعاب ولا أخاب، اللهم إني قد أحللت أحد الصفرين وحرّمت صفر المتأخر، وكذلك في الرجبين، رجب وشعبان إنعروا على اسم الله وذلك قوله تعالى: ﴿إنما النسيء زيادة في الكفر﴾ يضل به الذين كفروا ويحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ليواطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله ﴿زين لهم سوء أعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين﴾.

(١) قصي بن كلاب، عالم قريش، وأقومها للحق، وكان يجمع قومه يوم العروبة ويذكرهم ويأمرهم بتعظيم الحرم، ويخبرهم بأنه سيبعث فيه نبي، وكان ينهي عن عبادة الأصنام، وقد خلعت له الرئاسة في مكة، بعد أن أجلى خزاعة عنها، فجمع قريشاً وهم في أوزاع بني كنانة فمنعت بنو كنانة منهم فحاربهم بمن أطاعه حتى أفردهم منهم وجمعهم بمكة فسمى مجمعاً وفيه يقول شاعرهم:

أبونا قصي كان يدعى مجمعاً ... به جمع الله القبائل من فهر

فلما اجتمعوا أنزلهم بطحاء مكة في الشعاب ورؤوس الجبال وتسميها رباعاً بين قومه، وأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة التي أصبحوا عليها، وكانت إليه الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء، وصارت سنّة في قريش كالدين الذي لا يعمل بغيره، فزادت القوة بجمعهم حتى عُقد الولاية وجدّد بناء الكعبة، وهو أول من بناها بعد إبراهيم وإسماعيل، وبنى دار الندوة للتحاكم والتشاجر والتشاور، وهي أول دار بنيت بمكة، وكانوا يجتمعون في جبالها، ثم بنى القوم دورهم بها فمهدت لهم الرئاسة. وظهرت فيهم السياسة ولما كبر قصي ورقّ عظمه، وكان عبد الدار يُكره، وكان عبد مناف قد شرف في زمان أبيه وذهب كل مذهب وعَبَدَ العزى وعَبد اللات، قال قصي لعبد الدار: أما والله يا بني لألحقنك بالقوم وإن كانوا قد شرفوا =

وقيل: هي لزيد بن عمرو بن نفيل، وقال القلمس بن أمية الكناني يخطب العرب بفناء مكة: أطيعوني ترشدوا. قالوا: ما ذاك؟ قال: إنكم قد تفردتم بآلهة شتى، وإني لأعلم ما الله راض به وأن الله رب هذه الآلهة وأنه ليجب أن يعبد وحده، قال: فتفرقت عنه العرب حين قال ذلك وتجنبت عنه طائفة وزعمت أنه على دين بني تميم.

قال: وكانوا[1] يغتسلون من الجنابة ويغسلون موتاهم، قال.....

= عليك، لا يدخل رجل منهم الكعبة حتى تكون أنت تفتحها له، ولا يعقد لقريش لواء لحربها إلا أنت بيدك ولا يشرب أحد بمكة إلا من سقايتك، ولا يأكل أحد من أهل الموسم طعاماً إلا من طعامك، ولا تقطع قريش أمراً من أمورها إلا في دارك، فأعطاه داره دار الندوة التي لا تقضي قريشاً أمراً من أمورها إلا فيها، وأعطاه الحجابة واللواء والسقاية والرفادة.

وكانت الرفادة خرجاً تخرجه قريش في كل موسم من أموالها إلى قصي بن كلاب، فيصنع به طعاماً للحجاج فيأكله من لم يكن له سعة ولا زاد، وذلك أن قصياً فرضه على قريش فقال لهم حين أمرهم به: يا معشر قريش إنكم جيران الله وأهل بيته وأهل الحرم وإن الحجاج ضيف الله وأهله وزوار بيته وهم أحق الضيف بالكرامة فاجعلوا لهم طعاماً وشراباً أيام الحج حتى يصدروا عنكم ففعلوا، فكانوا يخرجون لذلك كل عام من أموالهم خرجاً فيدفعونه إليه فيصنعه طعاماً للناس أيام منى، فجرى ذلك من أمره في الجاهلية على قومه، وكان قصي لا يخالف ولا يرد عليه شيء صنعه.

(١) لم تكن العرب قبل ظهور الإسلام، مكلفين بشريعة من الشرائع لا شريعة إبراهيم ولا غيرها من شرائع الأنبياء صلوات اللهوسلامه عليهم أجمعين، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون﴾ ﴿وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ولكن رحمة من ربك لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون﴾، فهم لم يأتهم نذير قبل محمد ﷺ بل كانوا في فترة من الرسل، والقوم هنا العرب لوجودهم في فترة بين إسماعيل ومحمد عليهما الصلاة والسلام كانت خاصة ببني إسرائيل، وقد قال ﷺ: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي، نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلّت لي الغنائم، ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث إلى قومه، وبعثت إلى الناس عامة». ولا ينافي كون إسماعيل عليه السلام مرسلاً إليهم، القول بعدم تكليفهم، فإن التكليف يبقى إذا لم تندرس شريعة الرسول، وههنا قد اندرست، هذا والأنبياء هم رسل الله تعالى إلى عباده بأوامره ونواهيه، فوق ما اقتضته العقول، من واجباتها وإلزاماً لما جوزته من مباحاتها، فلما خلت أمة العرب في تلك المدة المديدة من النذير اختلت أعمالهم واضطربت أحوالهم، وإن بقيت فيهم بقية من سنن إبراهيم وشرائعه، وكانت لهم بعض عبادات وأعمال من ذلك العهد، وإن عرض لبعضها تغيير، أو تحرير فمن ذلك أنهم كانوا مداومين على طهارة الفطرة التي ابتلي بها إبراهيم عليه السلام في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وإذ ابتلي إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن﴾، وهي الكلمات العشر، خمس في الرأس وخمس في الجسد، فأما التي في الرأس: فالمضمضة والاستنشاق وقص الشارب والفرق والسواك، وأما التي في الجسد؛ فالاستنجاء وتقليم الأظفار، ونتف الإبط، وحلق العانة والختان، فلما جاء الإسلام قررها سنة من السنن، وكانوا يغتسلون من الجنابة، ويغسلون موتاهم ويكفنونهم، ويصلون عليهم بذكر محاسنهم، والثناء عليهم، وكانت قريش في الجاهلية يصومون يوم عاشوره ويعظمونه بكسوة الكعبة =

الأفوه الأودي[1]:

= فيه، وقد قيل إنهم أذنبوا ذنباً في الجاهلية فعظم في صدورهم فقيل لهم: صوموا عاشوراء يكفر ذلك، وقيل: إنهم كانوا أصابهم قحط ثم رفع عنهم فصاموا شكراً، وغير أولئك مما ذكره الشهرستاني.

(١) الأفوه: لقب، واسمه صلاءة بن عمرو بن مالك الأودي، وكان يقال لأبيه عمرو بن مالك فارس الشوهاء، وفي ذلك يقول الأفوه:

أبي فارس الشوهاء عمرو بن مالك ... غداة الوغا إذ مال بالجد عاثر

وكان الأفوه من كبار الشعراء القدماء في الجاهلية، وكان سيد قومه، وقائدهم في حروبهم، وكانوا يصدرون عن رأيه، والعرب تعده من حكمائها، وتعد كلمته:

معاشر ما بنوا مجداً لقومهم ... وإن بنى غيرهم ما أفسدوا عادوا

من حكمة العرب وآدابها ومن شعره:

نقاتل أقواماً فنسبي نساءهم ... ولم يردوا غيراً لنسوتنا حجلا
نقود ونأبى أن نُقاد ولا ترى ... لقوم علينا في مكارمة فضلا
وإنا بطاء المشي عند نسائنا ... كما قيدت بالصيف نجدية بزلا
نظل غيارى عند كل ستيرة ... تقلب جيداً واضحاً وشوى عبلا
وإنا لنعطي المال دون دمائنا ... ونأبى فما نستام دون دم عقلا

وقال الأفوه هذه الأبيات يفخر بها على قوم من بني عامر كانت بينه وبينهم دماء، فأدرك بثأره وزاد وأعطاهم ديات من قتل فضلاً على قتل قومه، فقبلوا وصالحوه، وقد أغارت بنو أود، وقد جمعها الأفوه على بني عامر فمرض الأفوه مرضاً شديداً، فخرج بدله زيد بن الحرث الأودي، وأقام الأفوه حتى أفاق من وجعه ومضى زيد بن الحرث حتى لقي بني عامر يتصارعون وعليهم عوف بن الأحوص، فلما التقوا عرف بعضهم بعضاً، فقال لهم بنو عامر: ساندونا فما أصبنا كان بيننا وبينكم، فقال بنو أود؛ وقد أصابوا منهم رجلين: لا والله حتى نأخذ بطائلتنا، فقام أخو المقتول وهو رجل من بني كعب بن وأد، فقال: يا بني أود والله لتأخذن بطائلتي ولأنتحين على سيفي، فاقتتلت أود وبنو عامر فظفرت أود وأصابت مغنماً كثيراً فقال الأفوه في ذلك:

ألا يا لهف لسو شدّت قناتي ... قبائل عامر يوم الصبيب
غداة تجمعت كعب إلينا ... جلائب من أبناء الحريب
تداعوا ثم مالوا في ذراها ... كفعل معاتب أمن الرحيب
وطاروا كالبغام ببطن قو ... مواء له على حذر الرقيب

وهو القائل:

لا يصلح القوم فوضى لا سراة لهم ... ولا سراة إذا جهّالهم سادوا
تهدى الأمور بأهل الرأي ما صلحت ... فإن تولت فبالأشرار تنقاد

ومن جيد شعره قوله:

إنما نعمة قوم متعة ... وحياة المرء ثوب مستعار
حتم الدهر علينا أنه ... طلف ما نال منا وجبار

طلف: باطل، وجبار: هدر.

وهذه القصيدة من جيد شعر العرب أولها:

إن ترى رأس فيه نزع ... وشواتي خلة فيها دوار

ألا عللاني واعلمـا أنني غـرر وما قلت ينجيني الشقاق ولا الحذر
وما قلت يجديني ثوابي إذا بدت مفاصل أوصالي وقد شخص البصر
وجـاؤا بمـاء بـارد يغـسلونـني فيـالـك من غسل ستتبعـه غيـر

قال: وكانوا يكفنون موتاهم ويصلون عليهم، وكانت صلاتهم إذا مات الرجل وحمل على سريره يقوم وليه فيذكر محاسنه كلها ويثني عليه ثم يدفن ثم يقول: عليك رحمة الله، وقال رجل من كلب في الجاهلية لابن ابن له:

أعمـرو إن هلكت وكنـت حيـاً فـإني مكثـر لـك من صـلاتي
وأجعـل نصف مـالي لابن سـام حيـاتي إن حييت وفي مـمـاتي

قال: وكانوا يداومون على طهارات الفطرة التي ابتلى بها إبراهيم، وهي الكلمات العشـر فـأتمهن، خمس في الـرأس وخمس في الجسـد، فـأمـا اللواتي في الـرأس فـالمضمضة والاستنشـاق وقص الشارب والفـرق والسواك، وأمـا اللواتي في الجسد فالاستنجاء وتقليم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة والختان، فلما جاء الإسلام قررها سنّة من السنن، وكانوا يقطعون يد السارق اليمين إذا سرق، وكانت ملوك اليمن وملوك الحيرة يصلبون الرجل إذا قطع الطريق، وكانوا يوفون بالعهود ويكرمون الجار والضيف. قال حاتم الطائي[1]:

= وهو القائل:

والـمـرء مـا يـصـلح لـه لـيـله بـالسعـد تفسـده لـيـالي الـنـحـوس
والـخـيـر لا يـأتـي ابـتـغـاء بـه والـشـر لا يـفـنـيـه ضـرح الـشـمـوس

(الأغاني جزء ١١ ص ٩٥).

(١) حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي، ويكنى أبا سفانة، وهي أكبر ولده، وبابنه عدي، وقد أدركت سفانة وعدي الإسلام فأسلما وأتي بسفانة إلى النبي ﷺ في أسرى طيء فمنّ عليها.

حدّث الإمام عليّ رضي الله عنه قال: لما أتينا بسبايا طيء كانت في النساء جارية جميلة وهي سفانة بنت حاتم فلما رأيتها أعجبت بها فقلت: لأطلبنها إلى رسول الله ﷺ ليجعلها من فيئتي، فلما تكلمت أنسيت جمالها لما سمعت من فصاحتها فقالت: يا محمد هلك الوالد وغاب الرافد، فإن رأيت أن تخلي عني فلا تشمّت بي أحياء العرب فإني بنت سيد قومي، كان أبي يفك العاني ويحمي الذمار ويقري الضيف ويشبع الجائع ويفرج عن المكروب، ويطعم الطعام، ويفشي السلام ولم يرد طالب حاجة قط، أنا بنت حاتم طيء، فقال لها رسول الله ﷺ: يا جارية هذه صفة المؤمن، لو كان أبوك إسلامياً لترحمنا عليه، خلوا عنها فإن أباها كان يحب مكارم الأخلاق والله يحب مكارم الأخلاق.

وأم حاتم عتبة بنت عفيف، وكانت في الجود بمنزلة حاتم لا تدخر شيئاً، ولا يسألها أحد شيئاً فتمنعه، =

إلـهـهـم ربـي وربـي إلـهـهـم فـأقسمت لا أرسـو ولا أتعـذر
لقد كان مـا في البر إنـاس أسوة كأن لم يسق جحش بعيراً ولا عمر
وكـانـوا أنـاسـاً مـوقنين بـربهم بكـل مكـان فيهم عـابـد بكـر

= وكانت ذات يسار وكانت من أسخى الناس وأقراهم للضيف، وكانت لا تمسك شيئاً تملكه، فلما رأى أخوتها إتلافها حجروا عليها ومنعوها مالها، فمكثت دهراً لا يدفع إليها شيء منه حتى إذا ظنوا أنها قد وجدت ألم ذلك أعطوها صرمة من إبلها فجاءتها امرأة من هوازن كانت تأتيها في كل سنة تسألها فقالت لها: دونك هذه الصرمة فخذيها فوالله لقد عضني من الجوع ما لا أمنع معه سائلاً أبداً، ثم أنشأت تقول:

لعمـري لقـد مـا عضني الجـوع عضـة فـآليت أن لا أمـنـع الـدهـر جـائـعـا
فـقـولا لهـذا الـلائـمي الـيـوم أعفـني فـإن أنـت لم تـفـعـل فـعض الأصـابـعـا
فـمـاذا عسـاكـم أن تـقـولـوا لأختـكـم سـوى عـزلكم أو عـزل من كـان مـانـعـا
ومـاذا تـرون الـيـوم إلا طـبـيـعـة فكيف بتـركـي يـابن أم الـطبـائـعـا

وكانت سفانة من أجود نساء العرب، وكان حاتم من شعراء العرب وكان جواداً، يشبه شعره جوده، ويصدق قوله فعله، وكان حيثما نزل عرف منزله، وكان مظفراً إذا قاتل غلب، وإذا إعتمّ أنهب وإذا سئل وهب، وإذا ضرب بالقداح فاز، وإذا سابق سبق، وإذا أسر أطلق، وكان يقسم بالله أن لا يقتل واحد أمه، وكان إذا أهلّ الشهر الأصم الذي كانت مضر تعظمه في الجاهلية ينحر في كل يوم عشراً من الإبل فأطعم الناس واجتمعوا إليه فكان ممن يأتيه من الشعراء الحطيئة، وبشر بن حازم، ولما ترعرع حاتم، جعل يخرج طعامه فإن وجد من يأكله معه أكل، وإن لم يجد طرحه، فلما رأى جده أنه يهلك طعامه، قال له: الحق بالإبل فخرج إليها، فبصر بركب على الطريق عبيد بن الأبرص وبشر بن أبي خازم والنابغة الذبياني، وكانوا يريدون النعمان فقالوا لحاتم: يا فتى هل من قرى، فقال: تسألوني عن القرى وقد ترون الإبل فنحر لهم ثلاثة من الإبل، فقال عبيد: إنما أردنا بالقري اللبن وكانت تكفينا بكرة إذا كنت لا بد متكلفاً لنا شيئاً، فقال حاتم: قد عرفت ولكني رأيت وجوهاً مختلفة وألواناً متفرقة، فظننت أن البلدان غير واحدة فأردت أن يذكر كل واحد منكم ما رأى إذا أتى قومه. فقالوا فيه أشعاراً امتدحوه فيها، وذكروا فضله، فقال حاتم: أردت أن أحسن إليكم، فكان لكم الفضل عليّ، وأنا أعاهد الله أن أضرب عراقيب إبلي عن آخرها أو تقوموا إليها فتقتسموها ففعلوا فأصاب الرجل تسعة وتسعين بعيراً، ومضوا على سفرهم إلى النعمان، فسمع جدّه بما فعل فقال له: أين الإبل؟ فقال: يا أبت طوقتك بها طوق الحمامة مجد الدهر وكرماً، لا يزال الرجل يحمل بيت شعر أثنى به علينا عوضاً من إبلك، فقال جده: والله لا أسألنك أبداً، فخرج، وتركه ومعه جاريته وفرسه، وفلوها فقال يذكر تحول جده عنه:

وإنـي لعـف المـفقـر مـشـتـرك الـغـنـى وتـارك شـكـل لا يـوافـقـه شـكـلـي
وشـكـلـي شـكـل لا يـقـوم لـمـثـله مـن الـنـاس إلا كـل ذي نـيـقـة مـثـلـي
وأجـعـل مـالـي دون عـرضـي جـنـة لنفسي واستغني بـمـا كـان من فـضلي
ومـا ضـرنـي أن سـار سـعـد بـأهـلـه وأفـردني في الـدار لـيس مـعـي أهـلـي
سيكفي ابتنـاء المجد سعـد بن حشـرج واحمـل عنكم كـل مـا ضـاع من نفـل
ولي مع بـذل المـال في المجـد صـولـة إذا الحـرب أبـدت من نـواجـذهـا العضـل

فبينا حاتم يوماً بعد أن أنهب ماله وهو نائم، إذ انتبه، وإذا حوله مائتا بعيراً ونحوها تجول، يحطم بعضها =

آراء الهند

قد ذكرنا أن الهند أمة[1] كبيرة وملة عظيمة واراؤهم مختلفة، فمنهم البراهمة وهم

= بعضاً، فساقها إلى قومه فقالوا: يا حاتم ابق على نفسك فقد رزقت مالاً ولا تعودن إلى ماكنت عليه من الإسراف. قال: فإنها نهبي بينكم فانتهبت فأنشأ حاتم يقول:

تداركني مجدي بسفح متالع ... فلا ييأسن ذو نومة أن يغنما

ولم يزل على حاله في إطعام الطعام وإنهاب ماله حتى مضى لسبيله، وقال لماوية بنت عفزر:

أماوي إن المال غاد ورائح ... ويبقى من المال الأحاديث والذكر

وقد علم الأقوام لو أن حاتماً ... أراد ثراء المال أمسى له وفر

أماوي أن يصبح صداي بقفرة ... من الأرض لا ماء لدي ولا خمر

ترى أن ما أنفقت ليس بضائري ... وإن يدي مما بخلت به صفر

الصدى ههنا، كان أهل الجاهلية يذكرون أن طائراً يخرج من جسم الانسان أو رأسه فإذا قتل أقبل يصوّت على قبره حتى يدرك بثأره، وقد خرج حاتم في الشهر الحرام يطلب حاجة فلما كان بأرض عنزة ناداه أسير لهم: يا أبا سفانة أكلني الإسار والقمل. قال: ويلك والله ما أنا في بلاد قومي وما معي شيء، وقد أسأت بي إذ نوهت باسمي ومالك متروك، فساوم به العنزيين فاشتراه منهم، فقالوا: خلوا عنه وأنا أقيم مكانه في قيده، حتى أودي فداه ففعلوا فأتي بفدائه، وأخباره كثيرة. (الأغاني جزء ١٦ ص ٩٣).

(١) الهند، من الأقطار التي استشرفت إليها أنظار العلماء والسيّاح والشعراء، وقد أثار فيهم حب الاستطلاع والتقصي، عن أطواره وأكواره، والهند عالم يختلف عن عالمنا بجوه، وهوائه وأرضه، وسكانه، ولا شبه بين ما تعرفه الهند وما ما يعرفه غيره من الأصول الدينية، والمبادىء الفلسفية، والفنون والآداب، والنظم والمعتقدات، فهذا العالم العجيب، هو زبدة جميع العوالم وخلاصة ناطقة لجميع أطوار التاريخ وصورة صادقة للأطوار المترجحة بين الهمجية الأولى والحضارة الحديثة، وقد ظلت هذه الأطوار التي جاورها دفينة، في طيات العصور زمناً طويلاً إلى أن بدأ العلماء في تعرفها وكشف ما يحجبها، وقد وقفوا على أن الهند يجمع ما يمثل تطورات الماضي عامة، ففي تاريخه إجمال لتاريخ البشر، وما اعتوره في أجياله وفيه تتمثل حضاراته، والهند يتألف من عالم مستقل في الكون من ناحية الطبيعة التي قضت عليه بعزلة أبدية لما أحاطتها به من جبال هائلة ومن بحار ذات أمواج، تلتطم بسواحلها، وإن من ينظر إلى حدودها ليشعر بنشوء حضارة ثابتة فيها، وأنها قد اهتضمت العناصر الأجنبية التي أغارت عليها، ولا تزال بلاد الهند، هي الأرض التي حفلت بالخفايا والأسرار التي حكاها عنها شعراؤنا الأقدمون، وقد ظلت حصناً منيعاً مع إغراء كنوزها للفاتحين.

وبالرغم مما يبدو من سهولة مواصلاتها الحديثة، فلا تجد طريقاً مهماً يمر من جبال همالية ولا تجد ميناء سهلاً على شواطئها فهي أكثر البلاد انغلاقاً وأصعبها انفتاحاً، ولم يخطر ببال شعب قديم عمرها أن يخرج منها وهي متنوعة المناظر، ولها كل الأجواء لاتساعها وتفاوت ارتفاع بقاعها الكثيرة، وبلاد الهند مربعة الأضلاع مقسومة إلى مثلثين متقاربين ذوي قاعدة مشتركة فقمة المثلث الشمالي هي ذروة جبل ننغا من أعظم جبال همالية، وقمة المثلث الجنوبي هي ذروة جبل كماري، والخط الذي يعد قاعدة مشتركة لذينك المثلثين هو الوهدة الضيقة الممتدة من خليج كمبي إلى نهر الكنج وبلاد الهند تمتاز بخصوبة أوديتها وتعدد نباتاتها، وكثافة غاباتها، وتعقد مسالكها وكثرة منعرجاتها، ومصاعدها ومهابطها، وتباين أجوائها، =

المنكرون للنبوات أصلاً، ومنهم من يميل إلى الدهر، ومنهم من يميل إلى مذهب الثنوية ويقول بملة إبراهيم عليه السلام وأكثرهم على مذهب الصابئة ومناهجها، فمن قائل بالروحانيات، ومن قائل بالهياكل، ومن قائل بالأصنام، إلا أنهم مختلفون في شكل المسالك التي ابتدعوها وكيفية أشكال وضعوها، ومنهم حكماء على طريق اليونانيين علماً وعملاً، فمن كانت طريقته على مناهج الدهرية والثنوية والصابئة فقد أغنانا حكاية مذاهبهم قبل عن حكاية مذهبه.

ومن انفرد منهم بمقالة ورأي فهم خمس فرق: البراهمة، وأصحاب الروحانيات، وأصحاب الهياكل، وعبدة الأصنام، والحكماء(1).

ونحن نذكر مقالات هؤلاء كما وجدنا في كتبهم المشهورة

= ومناخاتها، فبينا فيها جبالاً شاهقة تتجاوز السحاب سمواً وهضبات متفرقة، بينها هوى سحيقة، وتلال من كثبان ضخمة تعترضها صخور ناتئة صعب مجازها إذ بأودية مبسوطة ومروج زاهرة باسمة، وجوها بينا هو دفء حار، إذا بالبرد والرطوبة في أقصاهما، إلى غير أولئك من مناظر ومظاهر مما له أثر بارز في عقلية الهنود، وتفكيرهم، إلى ما لهم من مواهب فكرية واتجاهات عنصرية.

(١) ترجع الفلسفة الهندية، واختلاف معتقداتهم إلى كتاب الفيدا، ومعناه علم الغيب عن طريق الدين، وهو منبع جميع المعارف الهندية دينية أو اجتماعية أو خلقية أو علمية وهو ينتظم أوراداً تعبدية، وأناشيد دينية، وتعاويذ، ولا يكاد يتصفحه متصفحه حتى يلتقي فيه بآلهة كثيرين. منها ما يتمثل في الشمس، وما ينشأ عنها من ضوء ودفء وإنعاش، ومنها ما يتمثل في قاتل تنين هائل، أو وحش كاسر وقد تصل هذه الآلهة إلى أكثر من ثلاثين إلهاً ولهم أسطورتهم في بدء الخلق، وذلك أنه الإله براجا باتي وهو خالق، ومخلوق، فهو في بدء الأمر اشتاق إلى التكثر وتمناه، فأجابته سائر الآلهة إلى أمنيته فضحوا به فقطعوه إربا إرباً ونثروا أجزاءه في جميع البقاع فتكوّن العالم من هذه الأجزاء، وأخذت تتجاذب بشوق القرب، وهذا سر التجاذب الخفي الذي يتمثل في جميع عناصر الدين.

ومن تضحيته نشأت عبادة تقديم النفوس البشرية ضحايا بحرقها النار المقدسة التي يتولى الكهنة وقودها وتقديم القرابين إليها وكان لأولئك الكهنة منزلة رفيعة، وإجلال عظيم لأنهم سدنة النار، وأساتذة الهنود، وسحرتهم، وتحدث الفيدا بأنه كان لبراجاباتي ألف رأس، وألف عين وألف رجل، وهو الكل وهو الذي كان، والذي سيكون، وتحدث أن القمر نشأ من نفسه والشمس من عينه، والريح من نفسه، ومن سرته نشأت السماء الوسطى، ومن رأسه نشأت السماء العليا، ومن قدميه نشأت الأرض، وهكذا خلق العالم، فالعالم لم ينشأ من عدم بل هو أجزاء الإله، مما أدى بعقيدتهم إلى عقيدة وحدة الوجود، وكتاب الفيدا، وإن اشتمل على ماقدمناه، فإن من ثناياه من المبادىء ما يصلح لأن يكون أساساً هاماً من أسس الفلسفة بالانتقال من التعدد إلى الوحدة مما هو وسيلة إلى التجرد والسمو، وإنا وإن نرى في الفيدا، آلهة عديدين فإنه يجمعها تحت ما يجمعها، ويطلق عليها اسماً واحداً انفرد بالجلالة والعظمة.

البراهمة[1]:

من الناس من يظن أنهم سموا براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم عليه السلام وذلك خطأ فإن هؤلاء القوم هم المخصوصون بنفي النبوات أصلاً ورأساً فكيف يقولون بإبراهيم عليه السلام، والقوم الذين اعتقدوا نبوة إبراهيم من أهل الهند، فهم الثنوية منهم القائلون بالنور والظلام على مذهب أصحاب الاثنين وقد ذكرنا مذاهبهم، إلا أن هؤلاء

---

(١) البراهمة والبراهمانية نسبة لبرهم أو برهام أو إلى براهمان الذي ذكر في الفيدا ومعناه الكينونة وقد استخرجها الكهنة من الفيدا؛ وأخذوا في وضع قواعدها الفانية، وقوانينها الصارمة، وقد حصروا طقوسها الدينية فيهم وأعلنوا سيادتهم، وسموا عنصرهم، وأخذوها وراثة يتعاقبها أبناؤهم، وكانت البراهمانية الأولى وفي عهدها كانت طبقات الشعب أربعة.

(١) براهمان وهم الكهنة.

(٢) كشاتريا الجند والبيروني يسميها كشتر.

(٣) الفيسيا: وهم العمال وأصحاب المهن والزراع ويسميها البيروني بيش.

(٤) سودار وهم الرقيق والبيروني يسميها شودر.

ويحكي البيروني أسطورة الاختلاف فالكهنة من رأس براهمان، والجند من منكبيه وذراعيه، والصناع والزراع من فخذيه، والرقيق من قدميه. والحق أن تلك الأسطورة من ابتداع الكهنة، وهم الذين كانوا درجاً إلى الطبقات، وقد انمازت الأولى بالثقافة والعلم، والأسرار الدينية، وقد حرموها على من سواهم، وللبراهمانية الأولى ثلاث كتب مقدسة. البراهماناس، وهو أقدمها، ومرجع الديانة، والارانياكاس، وفيه نظم الكهنة، والاوپانشاد وفيه الآراء الفلسفية التي أنتجتها هذه الديانة وقد أحدث الكهنة وجوب تقديس رجال الدين لتأثيرهم في الآلهة، حتى لقبوا أنفسهم بالآلهة البشريين، فإكرامهم زلفى، وإساءتهم هو الإثم الشنيع، كما أنهم جعلوا براهمان الجوهر الأعلى الأزلي، الأبدي، الذي يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء فلا وجود لغير هذا الجوهر الحال في كل جزئية من جزئيات الكون، وقدر كل كائن بمقدار ما يشتمل على ذلك الجوهر قلة أو كثرة وما الطبيعة إلا زيف حائل، ولهذا كان الإنسان من جسم وهو الزائف، ومن كائن يمتاز بالشقاقة والروحانية، التي تتصل بعناصر الوجود وهو الحق، مما كان له أثر قوي في تقدير الفرد لأعماله وحكمه عليها، فالخير يعتقد خيريته لأنه بعض الآله، أما شره فمن خطئه في الطقوس الدينية أو تقصيره في أدائها وكان من أثر الزمن إن نشأت مذاهب مناهضة للبراهمانية الأولى فأخذت تضعف وضعف سلطان الكهنة، ونبذ القوم مبدأ السمو والألوهية للكهنة، فأخذت الكهنة في مجاراة القوم في عقائدهم الجديدة وأخذوا في التوفيق بين ما وضعوه وبين ما في الفيدا، فأقر الكهنة بعد هذا التطور ثلاثة آلهة: الأول براهمان وهو الرئيس الأعلى، الثاني؛ فيشنو أو وشنو وهو إله الحياة الدائب على أنمائها وأزهارها، الثالث: سيفا أو سيوا وهو إله الخراب على أن رئيس الكهنة أظهره بصورة خيرة وأطلق عليه اسم كالا أي وهو إله التدمير.

البراهمة[1] انتسبوا إلى رجل منهم يقال له برهام قد مهد لهم نفي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه.

---

(١) وزيادة في الفائدة نذكر ما أتى به البيروني فيما يخص البرهمن ويجب عليه مدى عمره أن يفعله. عمر البرهمن بعد مضي سبع سنين منه منقسم لأربعة أقسام، فأول القسم الأول هي السنة الثامنة يجتمع إليه البراهمة لتنبيهه وتعريفه الواجبات عليه وتوصيته بالتزامها واعتناقها ما دام حياً ثم يشدون وسطه بزنار، ويقلدونه زجاً من جنجوى، وهو خيط مفتول من تسع قوى وفرد ثالث معمول من ثوب يأخذ من عاتقه الأيسر إلى جنبه الأيمن ويعطى قضيباً يمسكه وخاتم حشيشة يتختم به في البنصر اليمنى التماساً لليمن والبركة، ولا يفارقه ذلك البتة، فإن وضعه حتى أكل وقضى حاجته خالياً عنه، كان بذلك مذنباً، لا يمحوه عنه غير الكفارة بصوم أو صدقة، وقد دخل في القسم الأول إلى السنة الخامسة والعشرين من سنة، إلى السنة الثامنة والأربعين، فيجب عليه فيها أن يتزهد ويجعل الأرض وطاءه، ويقبل على تعلم بيذ وتفسيره علم الكلام والشريعة من أستاذ يخدمه آناء ليله ونهاره، ويغتسل كل يوم ثلاث مرات، ويقدم قربان النار في طرفي النهار ويسجد لأستاذه بعد القربان، ويصوم يوماً ويفطر يوماً مع الامتناع عن اللحم أصلاً، ويكون مقامه في دار الأستاذ ويخرج منها للسؤال والكدية من خمسة بيوت فقط كل يوم مرة عند الظهيرة أو المساء فما وجد من صدقة وضعه بين يدي أستاذه ليتخير منه ما يريد ثم يأذن له في الباقي فيتقوت بما فضل منه ويحمل إلى النار حطبها، فالنار عندهم معظمة، والأنوار مقتربة وكذلك عند سائر الأمم، فقد كانوا يرون تقبل القربان بنزول النار عليها ولم يثنهم عنها عبادة الأصنام أو كواكب أو بقر وحمير أو صور. قال بشار:

(والنار معبودة مذ كانت النار)

وأما القسم الثاني؛ فهو من السنة الخامسة والعشرين إلى الخمسين أو إلى السبعين، وفيه يأذن له الأستاذ في التأهل فيتزوج ويقصد النسل على أن لا يطأ امرأته في الشهر أكثر من مرة عقب تطهر المرأة من الحيض، ولا يجوز له أن يتزوج بامرأة قد جاوز سنها اثني عشرة ويكون معاشه؛ إما من تعليم البراهمة وما يصل إليه منه، فعلى وجه الاكرام لا على وجه الأجرة، وإما من هدية تهدى إليه بسبب ما يعمل لغيره من قرابين النار، وإما بسؤال من الملوك والكبار من غير إلحاح منه في الطلب أو كراهة من المعطي فلا يزال يكون في دور هؤلا برهمن يقيم فيها أمور الدين وأعمال الخير ويلقب برهت، وأما من شيء يجتنيه من الأرض أو يلتقطه من الشجرة، ويجوز له أن يضرب يده في التجارة بالثياب وبالقوقل وإن لم يتولها وأتجر له غيره كان أفضل لأن التجارة في الأصل محظورة بسبب ما يداخلها من الغش والكذب وإنما رخص فيها للضرورة إذ لا بد منها وليس يلزم البرهمن للملوك ما يلزم غيره لهم من الضرائب والوظائف فأما التبايع بالدواب والبقر والاصباغ والانتفاع بالربا فإنه محرم عليه، وصبغ النيلة من بين الاصباغ نجس إذا مس جسده وجب عليه الاغتسال ولا يزال يقرأ على النار ما هو مرسوم لها.

وأما القسم الثالث؛ فهو من الخمسين إلى الخامسة والسبعين أو إلى التسعين، وفي هذا القسم يتزهد ويخرج من زخارف الحياة ويسلم زوجه إلى أولاده إن لم تصحبه إلى الصحاري ويستمر خارج العمران على سيرته في القسم الأول، ولا يستكن تحت سقف ولا يلبس إلا ما يواري سوءته من لحاء الشجر ولا ينام إلا على الأرض بغير وطاء ولا يتغذى إلا بالثمار والنبات وأصوله ويطول الشعر ولا يدهن. =

منها: إن قال إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين إما أن يكون معقولاً، وإما أن لا يكون معقولاً، فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأي حاجة لنا إلى الرسول، وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حدّ الانسانية، ودخول في حريم البهيمية.

= وأما القسم الرابع؛ فهو إلى آخر العمر يلبس فيه لباساً أحمر ويأخذ بيده قضيباً ويقبل على الفكر، وتجريد القلب من الصداقات والعداوات ويرفض الشهوة والحرص والغضب ولا يصاحب أحداً البتة فإن قصد موضعاً ذا فضل طلباً للثواب لم يقم في طريقه في قرية أكثر من يوم وفي بلد أكثر من خمسة أيام وإن دفع له أحد شيئاً لم يترك منه للغد بقية وليس له إلا الدؤوب على شرائط الطريق المؤدي إلى الخلاص والوصول إلى المقام الذي لا رجوع فيه إلى الدنيا، وأما ما يلزمه في جميع عمره، فهو أعمال البر وإعطاء الصدقة وأخذها فإن ما يعطى من البراهمة راجع إلى الآباء، ودوام القراءة وعمل القرابين والقيام على نار يوقدها ويقرب لها ويخدمها ويحفظها من الانطفاء ليحرق بها بعد موته، وأن يغتسل كل يوم ثلاث مرات في سند الطلوع وهو الفجر وفي سند الغروب وهو الشفق وفي نصف النهار بينهما، أما بالغداة فمن أجل نوم الليل واسترخاء المنافذ فيه فيكون طهراً من النجاسة واستعداداً للصلاة، والصلاة هي تسبيح وتمجيد وسجدة يرسمهم على الابهامين من الراحتين الملتصقتين نحو الشمس فإنها القبلة أينما كانت خلا الجنوب فليس يعمل شيء من أعمال الخير نحو هذه الجهة، ولا يتقدم إليها إلا في كل شيء رديء، وأما وقت زوال الشمس عن نصف النهار فإنه مرشح لاكتساب الأجر فيجب أن يكون فيه طاهراً والمساء وقت العشاء والصلاة، ويجوز أن يفعلهما فيه من غير الاغتسال الثالث مثل الأول والثاني في التأكيد وإنما الاغتسال الواجب عليه بالليل في أوقات الكسوفات بسبب إقامة شرائطها وقرابينها، ويتغذى البرهمن في جميع عمره في اليوم مرتين عند الظهيرة والعتمة فإذا أراد الطعام ابتدأ بإفراز الصدقة منه لنفر أو نفرين وخاصة للبراهمة المستوحشين الذين يجتنبون وقت العصرللسؤال فإن التغافل عن إطعامهم إثم عظيم ثم للبهائم والطير والنار ويسبح على الباقي ويأكله وما فضل منه فيضعه خارج الدار ولا يقرب منه إذ لا يحل له وإنما هو لمن سنح واتفق من محتاج إليه سواه كان إنساناً أو طيراً أو كلباً أو غيره. ويجب أن تكون آنية مائه على حدة وإلا كسرت، وكذلك آلات طعامه

وقد رأيت من البراهمة من جوّز مؤاكلة أقاربه في قصعة واحدة وأنكر ذلك سائرهم ويلزمه أن يسكن فيما بين نهر السند نحو الشمال وبين نهر جرمنمت نحو الجنوب ولا يتجاوزهما إلى حدود الترك وحدود الكربات والبحر في جانبي المشرق والمغرب فقد ذكر أنه لا يحل له المقام في أرض لا تنبت الحشيشة التي يتختم بها في البنصر ولا يرتعي فيها الغزلان السود الشعر وتلك صفة ما وراء الحدود المذكورة فإن اجتازها إلى ما وراءها كان مذنباً ولزمته الكفارة، فأما البلاد التي لا يطين فيها جميع أرض البيت المهيأ للطعام ولكن يجعل لكل واحد من الآكلين منزل يصب الماء على موضع وتطيينه بأخناء البقر فيجب أن يكون شكل منزل البرهمن مربعاً. وقد زعم من يعمل المنزل في سببه أن موضع الأكل يتنجس بالأكل وأنه إذا فرغ منه غسل وطين ليتطهر فإن لم يكن الموضع النجس معيناً نجست سائر المواضع لأجل الاشتباه، ومحرم عليه بالنص خمسة أصناف من النبات، هي البصل والثوم والقرع وأصل نبات كالجزر يسمى كراجن ونبات آخر ينبت حول حياضهم يسمى نالي. (تحقيق ما للهند من مقوله ص ٢٧٣).

ومنها: إن قال قد دلّ العقل على أن الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم، وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا، ونشكره بالآئه علينا، وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه، فما بالنا نتبع بشراً مثلنا، فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا، وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه.

ومنها: إن قال قد دلّ العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة، والطواف حوله والسعي ورمي الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم، وكذلك ذبح الحيوان، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للانسان، وتحليل ما ينقص من بنيته وغير ذلك، وكل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول.

ومنها: إن قال إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل يأكل ويشرب مما تشرب حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً، فبأي تمييز له عليك وأية فضيلة أوجبت استخدامك، وما دليله على صدق دعواه؟ فإن اغتررتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من لا يساويه خبرة. ﴿قالت لهم رسلهم إن نحن إلّا بشر مثلكم ولكن الله يمنّ على من يشاء من عباده﴾ [إبراهيم: ١١]، فإذا اعترفتم بأن للعالم صانعاً خالقاً حكيماً فاعترفوا بأنه آمر ناه حاكم على خلقه، وله في جميع ما نأتي ونذر ونعلم ونفكر حكم وأمر، وليس كل عقل إنساني على استعداد ما يعقل عنه أمره ولا كل نفس بشري بمثابة من يقبل عنه حكمه بل أوجبت منته ترتيباً في العقول والنفوس، واقتضت قسمته أن يرفع بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون، فرحمة الله الكبرى هي النبوة والرسالة وذلك خير مما يجمعون بعقولهم المختالة.

ثم إن البراهمة تفرقوا أصنافاً، فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ.

أصحاب البدة[1]:

ومعنى البد عندهم شخص في هذا العالم يولد ولا ينكح ولا يطعم ولا يشرب ولا يهرم ولا يموت، وأول بدّ ظهر في العالم اسمه شاكيموني وتفسيره السيد الشريف، ومن وقت ظهوره إلى وقت الهجرة خمسة آلاف سنة، قالوا: ودون مرتبة البرديسعية ومعناه الانسان الطالب سبيل الحق، وإنما يصل إلى تلك المرتبة بالصبر والعطية وبالرغبة فيما

(١) البدة أو بوذا، والبددة البوذيون، وبوذا معناه من وصل إلى قمة السمو، وأحد أسمائه الأولى جوتاما، وشاكياموني أو شاكيمن، نسبة إلى قبيلة شوكيا التي منها أسرته، وكانت أسرته نبيلة، ووالده كان رئيس القبيلة، ولما شب زهد في نعيم الحياة ورفاهيتها، إذ رأى آلام الحياة من هواها وشهواتها ستر يحجب النفس عن حقيقة المعرفة، وفي الزهادة خلوص من الآلام، فعزف بنفسه عن مظاهر المدنية وبعد بها عن ترف الحياة وعاش في غابة موحشة، وأخذ يحاسب نفسه ويتأمل في الكون وأسراره، حتى شعر وهو سابح في تأملاته إلى أن المعرفة قذفت في قلبه، فأخذ في الدعوة إلى مذهبه، وسرعان ما تجمع حوله شبان وشيب أشربت نفوسهم مذهبه، وأخذ ينتشر إلى أن بلغ معتنقه قرابة أربعمائة وسبعين مليوناً من الأنفس في الشرق الأقصى، وقد بدأ بوذا رسالته في السادس والثلاثين من عمره، وظل في نشرها قرابة أربع وأربعين سنة، لم يخفت له صوت ولم تثر له ثائرة غضب مع مريديه، أو خصومه، وقد اعتورت حياته من المتأخرين شكوك، ولكن استقر الرأي أخيراً بعد الاستكشافات والبحوث على وجود مدينته وثبوت أسرته وأنه وجد حقاً وله ما ينماز به عن جميع عصره، وما لمذهبه من عبادات وطقوس، وأنه قد اهتدى في ريعان شبابه إلى المعرفة الحقة تنجلبه عن زخارف الحياة ومتعها، وإطالة تأمله في أشرار الكون وخفاياه والاجتهاد في هداية بني الانسان ليحسوا بما أحس به من سعادة الحياة، ويصلوا إلى شاطىء الأمان والنجاة، وقد كان بوذا قوياً في إرادته، وبخاصة في نضاله لداخليته، إلى دماثة ووداعة ولين في الجانب، وخفض للجناح، ولم يكن شديداً إلا في كبح جماح نفسه، ووقف تيارات شهواتها إلى ثقة بنفسه، وتعيين بمبدئه وعقيدته وإيمانه بنجاح رسالته وشيوع طريقته.

وكان يتخول مريديه بالموعظة الحسنة ويلقي عليهم تعاليمه المؤثرة التي تصل لقلوبهم، وفي إحدى الأساطير أن موجة من الإيمان كانت تخرج من عيني بوذا بنظرته لتلاميذه فتسلك سبيلها إلى قلوبهم، فتمكن منها قبل أن ينطق بكلمة من تعاليمه وما كان يلقي عليهم إلا ما تعلق بحياتهم الدينية وما يضيء نفوسهم بضياء المعرفة، في كشف ووضوح، ولم يشأ بوذا في بدء أمره أن يتكلم في شيء له علاقة بما بعد الطبيعة فلم يتعرض للحديث عن الاله. وقد روي أنه تعرض للألوهية بالانكار على النحو الذي يصورونه به، وإنما يعتقد بأنه ثمت روحاً عاماً متغلغلاً في كل شيء، وقد انقسم أشياعه إلى دينيين ومدنيين وهم الأحرار، ويمتاز الأولون بكثرة تنسكهم وانصرافهم عما يتعلق بالمادة مع اتصال أكثرهم بالناس في المعاملات وأحوال المعيشة في اعتدال وحذر، أما قليلهم فهم رهابنة يعيشون في عزلة ويسبحون في تأملهم في أسرار الكون ويسرحون في عظمة الوجود، وما كانوا يستبيحون لأنفسهم ملكاً، وإنما هم يستجدون ولا يدخر شيئاً لغد. ، وقد حظرت البوذية أكل اللحوم والأسماك وقيدت اتباعها بأنواع من الأطعمة والأشربة والثياب، وحضتهم على الأخلاق الكريمة من صدق وأمانة وحلم وحياء ووداعة وإيثار وتضحية وغير أولئك من أخلاق سامية، ومن لم يصل منهم إلى السعادة النفسية كان أمله أنه بإيمانه ببوذا وتخلقه بأخلاقه وأوى رجال دينه وأكرم مثواهم، تقمصت روحه بوذياً دينياً تصل به إلى سعادته ونجاته. =

يحب أن يرغب فيه، وبالامتناع والتخلي عن الدنيا والعزوف عن شهواتها ولذاتها، والعفة عن محارمها، والرحمة على جميع الخلق والاجتناب عن الذنوب العشرة، قتل ذي روح، واستحلال أموال الناس، والزنا والكذب والنميمة والبذاء والشتم وشناعة الألقاب والسفه والجحد لخبراء الآخرة، وباستكمال عشر خصال: إحداها: الجود

= ولم يترك بوذا كتاباً دينياً ينظم مذهبه وتعاليمه، بل كان يعتمدعلى ما يلقيه على أنصاره مما يدعو إلى وجود رئاسة دينية، فاكتفى عن مريديه بنقل تعاليمه، وقد أحدثت البوذية ما لا عهد للبراهمة به من نبع الوحي النفسي، وإن مهمة البوذية نجاة العالم من الألم والشقاء والتسوية بين الناس، فألغت نظام الطبقات، فنرى أن فلسفة البوذية دائرة حول محو الآلام والنجاة منها، وموت الناس لأنهم ولدوا وولدوا لوجودهم وكما أن الحياة تقود للموت؛ فالموت سبيل إلى الحياة إلى ما انتهجته من فضائل، وما كانت تعتمد في جوهرها على معونة قوة أخرى تنتظر إلهامها، وإنما تعتمد على مجهودي الفرد العلمي والعملي فلا تؤمن البوذية بالمطلق ولا تعترف بوجود الايمان الذي هو عند البراهمانية الجوهر الحق في كل كائن، ويؤمنون بتناسخ النفس وانتقالها من جسم إلى جسم وتناسخها برهان ثباتها ، والنيرفاتا هي الغاية التي ينتهي إليها بعد خلوصه من كل ألم وفوزه بالنجاة، ولا يصل إلى ذلك إلا الشخص الذي مات بعد أن أدى مهمته لكن أتباعه زادوا أن الفرد يستطيع أن يصل إلى النيرفاتا في الحياة إذا أطفأ نار شهواته وأزاح عن عقله ستر الضلال وأزاح أسباب التناسخ .

وسلك بوذا في السير بتلاميذه إلى الفضائل من طريق اجتناب الرذائل العشرة، وهي الشهوة والمقت والعمى، والجهل، والادعاء والرأي والشك والاهمال والخلاعة والوقاحة، وعندهم أن أهم الفضائل حب الحقيقة والرأفة والطهر والاحسان وإدامة التقوى واحتمال المؤلمات وغير أولئك من أخلاق تنتظمها البوذية الفاتنة ثم لم تلبث البوذية الأولى بعد أن انتهت من كتابة سفرها في عدة قرون أن أخذت في القرن الثالث من الميلاد أن أخذت شكلا جديدمن أثر ذلك النزاع الذي اضطرم أواره بين رجال الدين فكانت مشكلة النفس، وكان الاضطراب في نواحي الحياة البوذية فبعد أن كانت البوذية الأولى محاكاة بوذا إذا بالثانية تعلن أن كل فرد يمكن أن يكون كبوذا فينجو بنفسه بمعرفته، وقد اختلفوا في نظرهم عن القدامى وآمنوا بفضائل ستة هي ؛ وصلة النجاة وهي الكمال في الاحسان وفي الخلق وفي الصبر، وفي الإرادة وفي التأمل وفي الحكمة، واستحال بوذا في مذهبهم إلى إله خفي ذي أسرار عجيبة، إذ الإله تجسد فيه لينقذ البشرية بتحمله عبء أخطائها القديمة وهو رمز الاله المنقذ، الذي يجيء إلى العالم من حين إلى آخر متقمصاً جسد أحد بني الانسان وسلكوا طريق الجحود وإنكار كل شيء إلا إمكان المعرفة التي هي عندهم إنكار كل شيء

وقد جاءفي بعض كتبهم أن الماضي غير موجود والمستقبل لم يوجد بعد والحاضر حد بين عدمين والوجود خلاء مطلق والعقل لا يجد في هذا الكون ما يستحق التعلق به وأن ما يسمونه بالاسر أو بالخلاص هو غير موجود ولا توجد في الضلال درجات متفاوتة بل كله في مرتبة واحدة، ولكن لم يلبث مذهب الجحود إلا أن انطفأت شعلته وذهب أثره، فظهر المذهب الرمزي الذي تأسس على جحود أحقية الظواهر المادية والايمان بالحقائق الروحية والمعنوية فلا إيمان إلا بمتعلق الوجدان، وما توحي به الأمور العقلية وكانت البراهمانية تحارب البوذية وتحمل عليها فما فتح الاسلام الهند حتى أجهز على البقية الباقية من البوذية، فتفرقت شمالاً وجنوباً إلى الصين واليابان وجاوة وسومطرة، حتى التقت بالإسلام في جاوة وسومطرة فهزمها وإنتشر الاسلام . وتخلت له عن الميدان، وهي إن هزمت بقوة الاسلام، فهي لا تزال تحتل قلوب الملايين من =

والكرم، والثانية: العفو عن المسيء ودفع الغضب بالحلم، والثالثة: التعفف عن الشهوات الدنيوية، والرابعة: الفكرة في التخلص إلى ذلك العالم الدائم الوجود من هذا العالم الفاني، الخامسة: رياضة العقل بالعلم والأدب وكثرة النظر في عواقب الأمور، والسادسة: القوة على تصريف النفس في طلب العليات، والسابعة: لين القول وطيب الكلام مع كل واحد، والثامنة: حسن المعاشرة مع الإخوان بإيثار اختيارهم على اختيار نفسه، والتاسعة: الإعراض عن الخلق بالكلية والتوجه إلى الحق بالكلية، العاشرة: بذل الروح شوقاً إلى الحق ووصولاً إلى جنات الحق، وزعموا أن البددة أتوهم على عدد نهر الكنك وأعطوهم العلوم وظهروا لهم في أجناس وأشخاص شتى، ولم يكن يظهرون إلا في بيوت الملوك لشرف جوهرهم، قالوا: ولم يكن بينهم اختلاف فيما ذكر عنهم من أزلية العالم، وقولهم في الجزاء على ما ذكرنا، وإنما اختص ظهور البددة بأرض الهند لكثرة ما فيها من خصائص التربة والإقليم ومن فيها من أهل الرياضة والاجتهاد، وليس يشبه البدّ على ما وصفوه إن صدقوا في ذلك إلا بالخضر الذي يثبته أهل الإسلام عليه السلام.

أصحاب الفكر والوهم وهم العلماء منهم بالفلك والنجوم وأحكامها[1] المنسوبة

= البشر، وإن تبدلت تبعاً لأهواء الشعوب التي اعتنقتها، وانهزمت أمام عاداتها وتقاليدها فبعض الشعوب أدخل عبادة النساء وبعضها الآخر أدخل عبادة الفيلة محتجاً بأن بوذا تقمص أجسادها وآخرون أباحوا للكهنة والقديسين كل موبقة من عهر وفجور ما دام الكاهن يدعي أنه لا يحس أثناء فجوره بسرور إلى غير أولئك مما لم يخطر لبوذا، ولا لأتباعه القدامى ببال

(١) قال البيروني؛ ذكر أصولهم المدخلية في أحكام النجوم، والإشارة إلى أصولهم فيها أن أصحابنا في هذه الديار لم يعهدوا طريق الهند في أحكام النجوم، بل لم يقفوا قط على كتاب لهم فيها فلذلك يظنون بهم الموافقة ويحكون عنهم حكايات ما وجدنا عندهم منها شيئاً، فليعلم أولاً أن معولهم في أكثر الأحكام على مايشبه الزجر والفراسة وعكس الواجب من الاستدلال على الكائنات بثوابت النجوم التي هي أحداث الجو، فأما الكواكب سبعة فليس بيننا وبينهم فيه خلاف ويسمون السيارة كرة، منها سعود بالاطلاق وهي ثلاثة: المشتري والزهرة والقمر وتسمى سوم كرة وثلاثة نحوس بالاطلاق تسمى كرور كرة، وهي زحل والمريخ والشمس والرأس وإن لم يكن كوكباً، فإنه يذكر مع النحوس وواحد تتقلب أحواله فيضاف إلى من معه سعداً كان أو نحساً وهو عطارد فإذا خلا بنفسه فهو سعد وقد رتبوا أحوال الكواكب عظماً وقوة، إذ أنه ربما اتفق بين كوكبين تساوٍ في الدلالة وتكافؤ في القوى، فيقدم منهما من له التقدمة، فيما قدموه في جدولهم وجعلوا الأوقات باختلاف أغراضهم، ففي شهور الحبالى يجعلون الشهر الثامن لطالع مسقط النطفة، ويزعمون أن الجنين فيه يأخذ لطائف الأغذية، فإن استوفاها ثم ولد عاش، وإن ولد قبل استيفائها مات بالنقصان، والشهر التاسع للقمر، والعاشر للشمس ولا يتجاوزونه في المكث، فإن اتفق زعموا أن فيه آفة =

إليهم، وللهند طريقة تخالف طريقة منجمي الروم، وذلك أنهم يحكمون أكثر الأحكام باتصالات الثوابت دون السيارات وينشؤون الأحكام عن خصائص الكواكب دون طبائعها، ويعدون زحل السعد الأكبر لرفعة مكانه وعظم جرمه، وهو الذي يعطي العطايا الكلية من السعادة والجزئية من النحوسة، وكذلك سائر الكواكب لهم طبائع وخواص، فالروم يحكمون من الطبائع، والهند يحكمون من الخواص، وكذلك طبهم فإنهم يعتبرون خواص الأدوية دون طبائعها والروم تخالفهم في ذلك، وهؤلاء أصحاب الفكرة يعظمون أمر الفكر ويقولون هو المتوسط بين المحسوس والمعقول، فالصور من المحسوسات ترد عليه والحقائق من المعقولات ترد عليه أيضاً فهو مورد العلمين من العالمين، فيجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضة

= من الريح فينظرون في وقت مسقط النطفة المعلوم بالاخبار دون الاستخراج بالحساب إلى أحوال الكواكب وقواها ويحكمون في شهر نوبها بحسبها وأما أمر الصداقة والعداوة عندهم فقوتها بقوة روحانية البيت، وربما استحالت في الوقت عن الطبع الأصلي، ولا خلاف بيننا وبينهم في البروج أنها اثنا عشر، وقد وضعوا لها جدولاً، بينوا فيه ما يختص البروج من الأحوال، ويسمونها بأسماء تختلف باختلاف أحوالها إلى غير أولئك مما تعرض في أحكام النجوم، أعني الكواكب؛ وبروجها وبيوتها ويجعلون النحس فيما هو مذكر فيها، والسعد بسبب التأنيث كما أنهم قسموا المذنبات إلى ثلاثة أقسام عالية عند الكواكب وسافلة عند الأرض ومتوسطة في الهواء، وقد ذكروا أن المتوسط إذا اتصل نوره بآلات الملوك من الرايات والمظال والمراوح والمذاب دل على هلاك الولاة وإن اتصل بدار أو شجرة أو جبل دل على فساد المملكة، وإذا اتصل بأثاث الدار هلك أهلها، وإذا اتصل بكناسات الدار هلك صاحبها وقال: إذا انقض منقض معترضاً على ذنب الذنب زالت السلامة وفسدت الأمطار والأشجار المنسوبة إلى مهاديو ولا فائدة في تعديدها لأنها غير معهودة الاسم والجسم عندنا، واضطربت الأحوال في مملكة جور وست وهون والصين إلى آخر ما ذكره عما يتعلق بالمذنب، وأتى بجداول للمذنبات وما تدل عليه، من موت وحياة، وحرب وسلام وضيق وسعة وجدب وخصب وغير أولئك، وقليل من الهنود من يشتغل بالتحقيق اشتغال الطبيعيين من اليونانيين بالبحث عنها وعن ماهية الآثار العلوية فمنهم لا يخلون فيها عن كلام العوام بملتهم، وقد ذكروا أن الأمطار أربعة والجبال أربعة وأصلها الماء، وأن الأرض منصوبة على أربعة من الفيلة في الجهات الأربع ترفع الماء بخراطيمها لتزكية الزرع فترشها أمطاراً في الصيف وثلوجاً في الشتاء وأن الدخان خادم المطر يرتفع إليه فيزين السحب بالسواد ولأجل الفيلة الأربعة قيل في كتاب طب الفيلة أن من ذكورها ما يقدم الناس حيله فيتشاءم به وهو في الرعلة غرة ويسمى مكة، ومنها ما يقدم ناباً واحد ثم يكون منها ذوات أنياب ثلاثة وأربعة وهي التي من نسل حاملات الأرض ولا يتعرض لها وإن وقعت في المصيدة خليت، وذكروا أن الرياح والشعاع يرفعان الماء من البحر إلى الشمس فلو كان التقطر من عندها لكان المطر حاراً لكنها تدفعه إلى القمر حتى يتقطر منه ويحيا بها العالم وقيل في أحداث الجو أن الرعد هو صوت إيرادات وهو مركب أندر الرئيس من الفيلة إذا شرب من حوض مانفي واغتلم فتغطمط، وأن قوس قزح قوس هذا الرئيس كما يضيفها عوامنا إلى رستم.

البليغة، والاجتهادات المجهدة، حتى إذا تجرد الفكر عن هذا العالم تجلى له ذلك العالم. فربما يخبر عن مغيبات الأحوال، وربما يقوى على حبس الأمطار، وربما يوقع الوهم على رجل حي فيقتله في الحال، ولا يستبعد ذلك، فإن للوهم أثراً عجيباً في تصريف الأجسام والتصرف في النفوس، أليس الاحتلام في النوم تصرف الوهم في الجسم، أليست إصابة العين تصرف الوهم في الشخص، أليس الرجل يمشي على جدار مرتفع فيسقط في الحال، ولا يأخذ من عرض المسافة في خطواته سوى ما أخذه على الأرض المستوية؟ والوهم إذا تجرد عمل أعمالاً عجيبة، ولهذا كانت الهند تغمض عينها أياماً لئلا يشتغل الفكر والوهم بالمحسوسات ومع التجرد إذا اقترن به وهم آخر اشتركا في العمل خصوصاً إذا كانا متفقين غاية الاتفاق، ولهذا كانت عادتهم إذا دهمهم أمر أن يجتمع أربعون رجلاً من المهذبين المخلصين المتفقين على رأي واحد في الاصابة فيتجلى لهم المهم الذي يهضمهم حمله ويندفع عنهم البلاء الملم الذي يتكاءدهم ثقله، ومنهم:

البكرنتينية

يعني المصفدين بالحديد، وسنتهم حلق الرؤوس واللحى وتعرية الأجساد ما خلا العورة، وتصفيد البدن من أوساطهم إلى صدورهم لئلا تنشق بطونهم من كثرة العلم وشدة الوهم وغلبة الفكر، ولعلهم رأوا في الحديد خاصية تناسب الأوهام وإلّا فالحديد كيف يمنع انشقاق البطن، وكثرة العلم كيف يوجب[1] ذلك.

أصحاب التناسخ[2] أو التناسخية

قد ذكرنا مذاهب التناسخية وما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ، وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك، فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً في ذلك، لما عاينوا من طير يظهر في وقت معلوم فيقع على شجرة وهو أبداً كذلك فيبيض ويفرخ، ثم إذا تمّ

(١) وليس من سننهم أن يعلموا أحد ولا يكلموه دون أن يدخل في دينهم ويأمرون من يدخل في دينهم بالصدقة للتواضع بها ومن دخل في دينهم لم يصفد بالحديد حتى يبلغ المرتبة التي يستحق بها ذلك، وتصفيدهم أنفسهم من أوساطهم إلى صدورهم لئلا تنشق بطونهم زعموا من كثرة العلم وغلبة الفكر. (فهرست ابن النديم ص ٤٨٩).

(٢) كان من نتائج التطور في البراهمانية، أن ظهرت تلك النظرية الفلسفية العميقةالتي تقرر أن الوجود المادي باطل، لكنه ينتظم في داخله على جوهر سام، هو الحقيقة في هذا الوجود، وهذه النظرية تناولت الآلهة، =

نوعه بفراخه حكّ بمنقاره ومخالبه فتبرق منه نار تلتهب فيحترق الطير ويسيل دمه منه دهن فيجتمع في أصل الشجرة في مغارة، ثم إذا حال الحول وحان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طير، فيطير ويقع على الشجرة وهو أبداً كذلك، قالوا فما مثل الدنيا وأهلها في الأدوار والأكوار إلا كذلك، قالوا: وإذا كانت حركات الأفلاك دورية ولا محالة فإن فصل رأس الفرجار إلى ما بدا ودار دورة ثانية على الخط الأول أفاده لا محالة ما أفاد الدور الأول إذ لم يكن اختلاف بين الدورين حتى يتصور اختلاف بين الأثرين، فإن المؤثرات عادت كما بدأت والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها بوجه فيجب أن لا تختلف المتأثرات الباديات

= والأناسي والحيوان والنبات غير أن أهم ما يعنى به الباحث في هذا الجوهر هو ذلك الشيء المستتر وراء المادة المختبىء في تلافيفها، وهو النفس وقد عنى الهنود منذ أقدم عهودهم بالتفكير فيها فأعلنوا أنها الجوهر الحق في الانسان فأطلقوا عليها اسم الانسان، وقد حرص الكهنة على احتفاظهم بكل ما لا يتصادم مع العقلية الهندية الشعبية، وكانت عقيدة أحقية النفس وخلودها وبطلان الجسم وفنائه إحدى هذه العقائد المتغلغلة الباقية التي لم يمحها ما عاناه الشعب من تطورات وما ابتدعه من مذاهب ومعتقدات فظلت عقيدة خالدة، وقويت حتى أصبحت فطرية ثابتة، ونظرية مقدسة، وللنظرة العابرة يلمح الباعث فيها نظرية أفلاطون في النفس والمادة، إذ أنه تقرر أن النفس هي وحدها النور الخالد والحق الأسمى في الانسان، أما الجثمان المادي فخيال باطل، لا تنصرف إليه الحقيقة إلا بحلول النفس، والنفس عندهم أبدية خالدة لا ينال منها الموت أكثر من قهرها على تغيير ثوبها الذي هو الجسم واستبداله بثوب آخر جديد يقدر لها تبعاً لأعمالها.

جاء في كتاب ماهاباراتا، قال باسديو لأرجن يحرضه على القتال، وهما بين الصفين إن كنت بالقضاء السابق مؤمناً فاعلم أننا وهم لسنا بميتين ولا بذاهبين ذهاباً لا رجعة فيه، فالأرواح غير مائتة وغير متغيرة بل هي تتردد في الأبدان على تغاير الانسان من طفولته إلى شبابه، ومن كهولته إلى شيخوخته التي عقباها موت البدن، ثم العود ثانية فكيف يذكر الموت والقتل من عرف أن أبدية النفس وأبدية وجودها ثابتان، وأنها لا عن ولادة ولا إلى ذهاب وعدم، بل هي ثابتة قائمة، لا سيف يجتزها ولانار تحرقها ولا ماء يغرقها، ولا ريح تيبسها، ولا أي قوة تذهبها ولكنها تنتقل عن بدنها إذا ما عتق إلى بدن آخر كما يستبدل اللباس إذا ما خلق فلا يلحقك غم ولا يصيبك هم ما دامت نفسك خالدة، وتنتقل في أجسام ما شاءت ذلك التنقل، ولو أنها كانت بائدة فأحرى بك ألا تغتم لمفقود لا يوجد ولا يعود، فإن كنت تلمح البدن دونها وتجزع لفساده فكل مولود ميت وكل ميت عائد وليس لك من ذلك شيء إنما ذلك إلى الله تعالى الذي منه الأمور وإليه المصير، ولما قال أرجن في خلال كلامه كيف حاربت براهم في كذا وهو متقدم على العالم سابق على البشر وأنت الآن فيما بيننا منهم معروفاً في سنه وميلاده فأجابه قالاً: أما قدم العهد فقد عمني، وإياك معي، فكم من مرة حيينا حقباً قد عرفت أوقاتها وخفيت عليك وكلما رمت المجيء للاصلاح لبست بدناً إذ لا وجه للكون مع الناس إلا بالتآنس.

وحكي أن ملكاً منهم رسم لقومه أن يحرقوا جثته بعد موته في موضع لم يدفن فيه ميت قط وقد طلبوا لذلك =

منها بوجه، وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار ولهم اختلاف في الدورة[1] الكبرى كم هي من السنين وأكثرهم على ثلاثين ألف سنة وبعضهم على ثلاثمائة ألف سنة وستين ألف سنة، وإنما يعتبرون في تلك الأدوار سير الثوابت لا السيارات، وعند الهند أكثرهم أن الفلك مركب من الماء والنار والريح وأن الكواكب فيه نارية هوائية فلم يعدم الموجودات العلوية إلا العنصر الأرضي فحسب.

= موضعاً، فأعياهم الأمر حتى وجدوا صخرة في البحر ناتئة فظنوا أنهم قد ظفروا ببغيتهم ونالوا إربتهم فقال لهم باسديو: إن هذا الملك قد أحرق جسده على هذه الصخرة مرات كثيرة، فافعلوا ما تريدون فإنه إنما قصد إعلامكم وقد قضيت حاجته. وقال باسديو: فمن يؤمل الخلاص ويجتهد في رفض الدنيا ثم لا يطاوعه قلبه على المبتغى أنه يثاب على عمله في مجامع المثابين، ولا ينال ما أراد من أجل نقصانه ولكنه يعود إلى الدنيا فيؤهل للقالب من جنس مخصوص بالزهادة ويوفقه إلى الإلهام القدسي في القالب الآخر بالتدرج إلى ماكان أراده في القالب الأول، ويأخذ قلبه في مطاوعته ولا يزال يتصفى في القوالب إلى أن ينال الخلاص على توالي التوالد فهم يعتقدون في تناسخ الأرواح وجولان الروح وتنقلها في أطوار شتى من الوجود تنتقل من جسد إلى آخر سواء أكان في الانسان أو الحيوان في طريقها إلى هدفها الأسمى منتقلة إلى دار الخلود وهي في سبيل الوصول إلى خلدها تختلف حالتها باختلاف ما كانت عليه من الأجساد فالنفوس العارفة الفاضلة تصل مباشرة إلى أصل نشأتها إلى الملأ الأعلى إلى برهما وهي لا تسأل عما فعلت في حياتها الدنيا، فالنفوس الجاهلة الخسيسة التي لم تتح لها فرصة المعرفة والفضيلة تحجب عن السمو إلى ما وصلت إليه النفوس المتقدمة، فتقع في تجوالها وتناسخها باستقرارها في كائن بعد كائن حي تتاح لها فرصة المعرفة والفضيلة، وإذن تدرك السبيل إلى برهما، وما في رحابة من روح وسرور، وبهجة وحبور.

(١) من الهند من يذكر أن ابتداء العالم في كل سبعين ألف سنة هازروان وأن العالم إذا قطع هذه المدة عاد الكون فظهر النسل ومرحت البهائم وتغلغل الماء ودب الحيوان وبقل العشب وخرق النسيم الهواء، فأما أكثر الهند فإنهم قالوا بكرور منصوصات على دوائر تبتدىء القوى متلاشية الشخص موجودة القوة منتصبة الذات وحدودا لذلك أجلاً ضربوه ووقتاً نصبوه، وجعلوا الدائرة العظمى والحادثة الكبرى ووسموا ذلك بعمر العالم وجعلوا المسافة بين البدء والانتهاء مدة ست وثلاثين ألف سنة مكررة في اثني عشر ألف عام، وهذا عندهم الهازر وأن الضابط القوي هذه الأشياء والمدبر لها، وأن الدوائر تقبض وتبسط جميع المعاني التي تستودعها وأن الأعمار تطول في أول الكر لانفساح الدوائر وتمكن القوى من المحال وتقصر الأعمار وذلك أن قوى الأجسام وصغرها في أول الكر يظهر ويسرح وأن الصفو سابق الكدر والصافي يبادر العقل والأعمار تطول حسب صفاء المزاج وتكامل القوى المدبرة لعناصر أخلاط الكائنات الفاسدات المستحيلات البائدات، وأن آخر الكر الأعظم رعاية لبدء الأكبر تظهر الصور منسوبة والنفوس ضعيفة والأمزجة مختلطة وتتناقص القوى، وتبيد المواصل، وترد الموارد في الدوائر منعكسة مزدحمة فلا تخطىء ذوي الأعصار تمام الأعمار وللهند فما ذكرنا علل وبراهين في المبادىء الأول وفيما بسطناه من تفريقهم في الدوائر الهازروانات رموز وأسرار في النفوس واتصالها بما علا من العوالم وكيفية بدنها من أعلى إلى أسفل، وغير أولئك مما رتب لهم في بدء الزمان. (مروج الذهب أول ص ٦٣)

أصحاب الروحانيات

ومن أهل الهند جماعة أثبتوا متوسطات روحانية يأتونهم بالرسالة من عند الله عز وجل في صورة البشر من غير كتاب فيأمرهم بأشياء وينهاهم عن أشياء، ويسن لهم الشرائع[1] ويبين لهم الحدود، وإنما يعرفون صدقه بتنزهه عن حطام الدنيا واستغنائه عن الأكل والشرب والبعال وغيرها ومن ذلك.

الباسنوية

زعموا أن رسولهم ملك روحاني نزل من السماء على صورة بشر فأمرهم بتعظيم النار وأن يتقربوا إليها بالعطر والطيب والأدّهان والذبائح، ونهاهم عن القتل والذبح إلا ما كان للنار وسنّ لهم أن يتوشحوا بخيط يعقدونه من مناكبهم الأيامن إلى تحت شمائلهم، ونهاهم أيضاً عن الكذب وشرب الخمر وأن لا يأكلوا من أطعمة غير ملتهم ولا من ذبائحهم، وأباح لهم الزنا لئلا ينقطع النسل وأمرهم أن يتخذوا على مثاله صنماً يتقربون إليه ويعبدونه ويطوفون حوله كل يوم ثلاث مرات بالمعازف والتبخير والغناء والرقص وأمرهم بتعظيم[2] البقر والسجود لها حيث رأوها ويفزعون في التوبة إلى التمسح بها وأمرهم أن لا يجوزوا نهر الكنك.

---

(١) كانت اليونانية تأخذ سننها ونواميسها من حكمائهم المنتدبين لذلك المنسوبين إلى التأييد الإلهي ثم جاء ميانوس ووضع لهم نواميس على أنها مأخوذة من زوس، وينسبها بعضهم إلى الملائكة، وآخرون إلى آلهة آخرين، وكان أمر الهند على مثله إذ أنهم يرون الشريعة وسننها صادرة عن رشين الحكماء قواعد الذين دون الرسول الذي هو نارين المنصور عند مجيئه بصورة الانس ولن يجيء إلا لحسم مادة شر يطل على العالم أو لتلافي واقع ولا عوض في شيء من أمر السنن وإنما تعمل بها كما تجدها فلأجل هذا وقع الاستغناء عن الرسل عندهم في باب الشرع والعبادة وإن وقعت فالحاجة إليهم في مصالح البرية فأما نسخها فكأنه غير ممتنع عندهم لأنهم يزعمون أن أشياء كثيرة كانت مباحة قبل مجيء باسديو ثم حرمت ومنها؛ لحم البقر، وذلك لتغير طباع الناس وعجزهم عن تحمل الواجبات، ومنها أمر الأنكحة والأنساب فإن النسب كان وقتئذ على أحد ثلاثة أصناف:

أحدها: من صلب الأب في بطن الأم المنكوحة كما هو الآن عندنا وعندهم.

والثاني: من صلب الختن في بطن الابنة المزفوفة إذا شورط على أن يكون الولد لأبيها فيكون حينئذ ولد الابنة للجد المشارط دون الأب الزارع.

والثالث: من صلب الأجنبي في بطن الزوجة لأن الأرض للزوج فيكون أولاد المرأة لزوجها إذا كانت الزراعة برضا منه. (تحقيق ما للهند من مقولة ص٥١).

(٢) فالهندوس، يقدسون البقر، ويتركونه طليقاً يجوب أمهات الطرق في غير حصر، لإجلاله وتقديسه في نفوسهم، وهم يعدون قتل البقرة بل ضربها جرماً شنيعاً لا يغتفر، وهي تسرح وتمرح، ويتركونها دون =

الباهودية

زعموا أن رسولهم ملك روحاني على صورة بشر واسمه باهودية أتاهم وهو راكب على ثور على رأسه إكليل مكلل بعظام الموتى من عظام الرؤوس، ومتقلد من ذلك بقلادة بإحدى يديه قحف إنسان وبالأخرى مزراق ذو ثلاث شعب يأمرهم بعبادة الخالق عز وجل وبعبادته معه وأن يتخذوا على مثاله صنماً يعبدونه وأن لا يعافوا شيئاً، وأن تكون الأشياء كلها في الربقة واحدة لأنها جميعاً صنع الخالق وأن يتخذوا من عظام الناس قلائد يتقلدونها وأكاليل يضعونها على رؤوسهم، وأن يمسحوا أجسادهم ورؤوسهم بالرماد، وحرم عليهم الذبائح وجمع الأموال وأمرهم برفض الدنيا ولا معاش لهم فيها إلا من الصدقة[1].

= تعرض، حتى لقد يحبس الطريق إذا اعترضته بقرة، ولقد صدم أمير هندوسي بقرة فقتلها فظل يكفر عن ذنبه هذا بالهدايا الباهظة للبراهما أمداً طويلاً حتى غفر ذنبه، وكل فرد وهو على سرير الموت يمسك بذنب البقرة حتى تفيض روحه إن أراد الجنة، ولما حضرت الوفاة مهراجا كشمير، طلب أن تساق البقرة إليه في غرفته، فلما لم يفلحوا في ذلك حمل الأمير إليها فأمسك بذنبها حتى فاضت روحه، وهم يقدسون خمسة من منتجات البقرة وهي: اللبن والمسلي والجبن والروث والبول، وهذه توضع في أوان ساعة الصلاة ثم تمزج بعضها ببعض ويشربها القوم تبركاً كأعظم مطهر من الآثام.

ومن الغريب أن أثر البول في الطهر أبلغ لديهم، فكثيراً ما يقفوا الهندوسيون أثر بقرة ليحملوا بولها وهو في دفئه في آنية يسرعون بها إلى بيوتهم ليشربوه فوراً، أو ليدهنوا به وجوههم ورؤوسهم وقد يتلقاه الرجل في يديه ويحتسيه، ويعتبرون من يأكل البقرة من غيرهم من الأنجاس، فلا يصافحونهم وقد يبتعدون منهم وكثيراً ما يطوقون جيد البقر بالعقود، ويزينون قرونها بأبهى الألوان؛ أو بنحاس براق ويقبلون وهم مارون على البقر لثماً وتقبيلاً. (جولة في ربوع آسيا ص ٧٠).

(١) وزيادة في العلم ننقل بعض ما ذكره البيروني من عادات ففي الحج، وزيارة الأماكن المقدسة ليس الحج عندهم من المفروضات وإنما تطوع وفضيلة وهو أن يقصد الحاج أحد البلاد الطاهرة أو أحد الأصنام المعظمة أو أحد الأنهار المطهرة فيغتسل بها ويخدم الصنم ويهدي ليه ويكثر التسبيح والدعاء ويتصدق على البراهمة والسدنة وغيرهم، ويحلق رأسه ولحيته وينصرف، فأما الحياض الطاهرة المعظمة فإنها في الجبال الباردة وهي عديدة منها ما هو في سفح ميروأرهت، وهو حوض عظيم جداً يوصف بضياء القمر ويخرج منه نهر زنب طاهراً جداً يجري على الذهب الابريز، ومنها حوض بندسر أي الذي رمله ذهب ومنه نهر الكنك الجاري في الجنة، ومن جرى ماؤه على جسمه غفرت ذنوبه إلى غير أولئك من حياض يقدسونها إما لأمر جليل فيها أو نص وارد في الكتب والأخبار. وبالهند مواضع تعظم من جهة الديانة مثل بلد بارانسي فإن زهادهم يقصدونه ويلزمونه لزوم مجاوري الكعبة، منه ويحرصون على أن تأتيهم فيه آجالهم لتكون عقباهم بعد الموت خيراً ويقولون: إن سافك الدم مأخوذ بذنبه مكافأ على حوبه إلا أن يدخل بلد باراتسي فينال فيه العفو والغفران =

= أما الصدقة، وما يجب في القنية، فالصدقة عندهم واجبة في كل يوم بما أمكن ولا يترك المال حتى يحول عليه الحول، أو يمر شهر فإن ذلك إحالة على مجهول لا يعرف الانسان هل يبلغه أم لا، فأما ما يحصل له من جهة الغلات أو المواشي، فالواجب فيه أن يبتدىء للوالي بأداء الخراج الذي يلزم الأرض أو المرعى وبالسدس أجرة له على الذياد عن الرعية وحفظ أموالهم وحريمهم وذلك بعينه يلزم السوقة إلا أنهم يكذبون فيه ويخونون، ويلزم التجارات الضرائب لمثله، وكل ما ذكرناه فنحط عن البرهمن دون غيره، ثم الحاصل بعد إخراج ذلك من القنية، منهم من يرى فيه التسع للصدقة لأنه يرى في ثلثه الادخار كي يطمئن إليه القلب وفي ثلثه أن يصرف في التجارة ليثمر بالربح وفي ثلثه الباقي أن يتصدق بثلثه وينفق ثلثه في الدار ويكون الأمر فيما يخرج من الربح على هذا القانون، ومنهم من يرى قسمته أرباعاً يكون منها ربع للنفقة وربع للتجمل وإقامة المروءة وربع للصدقة وربع للذخيرة إن كان وافياً في ثلاث سنين فإن جاوز ربع الادخار هذا المقدار أفرز منه ما لا يقصر عن النفقة في ثلاث سنين وتصدق بما يفضل، وأما الربا في المال بالمال فهو محرم وأتمه بقدر الزيادة الموضوعة على رأس المال، وليس فيه رخصة إلا لشودر على أن لا يجاوز الربح خمس عشر رأس المال وأما المباح والمحظور من المطاعم والمشارب، فالميتة محظورة لكن الناس يقومون إلى اللحم وينبذون فيه كل أمر ونهي، ولكن ما ذكرناه خاص بالبراهمة لاختصاصهم به ومنع الدين اتباع الشهوات والمباحات، الضأن والمعز والظباء والأرانب والجواميس والسمك وطير الماء والبر، والمنصوص على تحريمه البقر والخيل والحمر والبغال والفيلة والدجاج الأهلية والغربان والببغاء وبيض جميعها، وحرمت الخمر إلا لشودر، فشربها مباح، أما في المناكح والحيض وأحوال الأجنة والنفاس، فالنكاح لا تخلو منه أمة، ولكل أمة رسوم وخاصة من لهم شريعة وأوامر إلهية، ومن شأن الهند أن يكون التزويج على صغر السن فيقعد الأبوان وتقيم البراهمة فيه رسوم القرابين والصدقات وتظهر آلات الأفراح ولا يسمى مهر، وإنما يكون للمرأة صلة بحسب الهمة ونحلة معجلة لايجوز ارتجاعها إلا أن نهبها المرأة عن طيب نفس ولا فرقة إلا بالموت إذ لاطلاق لهم، وللرجل أن يتزوج بأكثر من واحدة إلى أربع، وما فوق الأربع محرم عليه إلا أن تموت إحدى من تحت يده منهن فيتمم العدد بغيرها ولا يتجاوزه، وأما المرأة إذا مات زوجها فليس لها أن تتزوج، وهي إما أن تبقى أرملة وإما أن تحرق نفسها وهو ما تراه أفضل لها. وقانونهم في النكاح أن الأجانب أفضل من الأقارب، ومن بعد في النسب أفضل من قريبه، وتحرم الأصول والفروع وما تفرع من الجانبين من أخت وعمة وخالة وبناتهما، وعدة النساء تختلف باختلاف الطبقات ويجوز له أن يتزوج من طبقته ومن دونها ولا يحل له أن يتزوج ممن فوق طبقته، وينسب الولد إلى طبقة أمه، والحيض أكثره ستة عشر يوماً وبالتحقيق الأربعة الأولى، ويحظر فيها إتيان المرأة. بله قربها في البيت لنجاستها، فإذا انقضت الأيام الأربعة واغتسلت طهرت وحلّ إتيانها وإن لم ينقطع دمها، إذ هو ليس بحيض وإنما هو مادة للأجنة، ويجب على البرهمن إذا أراد إتيان النساء طلباً للولد أن يقدم قرباناً للنار، وكذا عند الوضع، وما دامت المرأة نفساء فلا تقرب من آنية، ولا تؤاكل في بيتها ولا توقد ناراً، وأكثر الرضاع ثلاثة أحوال من غير وجوب والعقيقة في الثالثة وثقب الأذن في السابعةأو الثامنة ومن هن في بيوت الأصنام فوظيفتهن الغناء والرقص واللعب، وعلى المدعي البينة بكتاب أو شهود فإن عجز فعلى المنكر اليمين، وهي تختلف باختلاف مقدار الدعوى إلى ما يشربه المنكر من شراب أو أن يصوم عند صنم يصب عليه ماء يشربه، فإن كان كاذباً قاء ما شرب، إلى وزنه مرتين فإن زاد وزنه كان صادقاً، أو يغلى سمن ودهن في قدر تطرح فيه قطعة من الذهب فإن أخرجها بيده فهو صادق، أو أن تحمى حديدة فإن أمسكها بكفه فصادق، =

الكابلية(١)

= وإذا كان القاتل براهمنا، والمقتول من سائر الطبقات لم يلزمه إلا كفارة، وهي بالصوم والصلاة والصدقة وإن كان المقتول براهمنا فأمره إلى الآخرة ولا تجزىء فيه كفارة إذ هي لمحو الحوبة، وقتله عظيم، لا تمحوه كفارة وأكبر الآثام قتل البراهمن ثم قتل البقر ثم شرب الخمر ثم الزنا وخاصة من هو لأبيه أو أستاذه وعقوبة السرقة بمقدار فقد تكون بالتنكيل أو التأديب أو التغريم، وربما اقتصر على الفضيحة والتشهير وقد يسملون السارق، أو يقطعونه من خلاف أو يقتلونه وعقوبة الزانية طردها من بيت الزوجية ونفيها، والبراهمن إذا طعم في بيت شودر أياماً يسقط عن طبقته ولايعود إليها ويسقط حق النساء في الميراث عدا الابنة فإن لها ربع ما للابن، فإن لم تكن متزوجة أنفق عليها إلى زواجها، والزوجة إن لم تحرق نفسها أو آثرت الحياة، فنفقتها على الوارث مدى حياتها وما على الميت من دين يسدد من ماله أو من مال وارثه، فإن لم يكن للميت وارث فتركته إلى بيت مال الوالي، إلا أن يكون براهمنا فليس للوالي على تركته سبيل، لكنها تكون للصدقة ومن حقوق الميت على وارثه في السنة الأولى ست عشرة ضيافة يطعم فيها ويتصدق وفوق هذا أن يصنع شبه رف بارز من الجدار يوضع عليه طعام وشراب إلى تمام عشرة أيام من وقت الموت عسى أن الروح لم تستقر بعد فترد حول الدار في جوع أو عطش، وفيها يتصدق بالطعام والماء البارد ومنذ اليوم الحادي عشر يوجه كل يوم من الطعام ما يكفي نفساً واحدة مع درهم إلى بيت براهمن طوال السنة الأولى، ويرى الهنود حرق الميت، إذ يرون في الانسان نقطة بها الانسان إنسان وهي تتخلص عند انحلال الأمشاج بالاحراق وتبددها والروح تصعد لمستقرها إما بشعاع الشمس أو بلهيب النار إذ لا يوجد العلو إلا النار أو الشعاع والهندي يرى من حق جثة الميت على ورثته أن تغسل وتعطر وتكفن ثم تحرق بما أمكن من صندل أو خشب وتحمل بعض عظامه المحترقة إلى نهر الكنك، ليجري عليه فينقذه من النار ويوصله إلى الجنة وباقي رماده يطرح في بعض الأودية الجارية وبقبر موضع احتراقه ولا يحرق من الأطفال من دون الثالثة، ولا يحرق من الأحياء غير الأرملة التي تؤثر اتباع زوجها، والصيام تطوع ونوافل ليس منها فرض، وهو إمساك عن الطعام مدة ما، بإضمار يوم يتقرب به إلى من يصومه لأجله، من الله أو أحد ملائكته أو غيرهم ويكون طعامه في اليوم السابق في الظهيرة ويتحلل ويستاك بعد أن ينظف أسنانه وينوي صوم الغد، فإذا أصبح يوم الصيام استاك واغتسل وأقام فرائض يومه، وأخذ بيده ماء ورمى في جهاته وأظهر اسم من يصوم له بلسانه ولهم أيام معلومة يصومونها ولهم أعيادهم وأفراحهم وللنساء عيد يأخذن فيه الزينة ويقترحن على أزواجهن الهدايا. (تحقيق ما للهند من مقوله ص ٢٧٢).

(١) نسبة إلى كابيلا، مؤسس مذهب ساميكهيا، وقد عاش الحكيم كابيلا مؤسس هذا المذهب في القرن السادس قبل الميلاد، إذ أن أقدم النصوص التي تحدثت عنه، وعن مذهبه ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد، ومعنى كلمة ساميكهيا التعدد لقول كابيلا بالتعدد الذي لا يتناهى في النفوس، وهو مذهب إلحادي، لا يعترف بإله مسيطر متصرف في الكون، وإنما يرى أن هناك روحاً عاماً أو عالماً من الأرواح غير محدود ولا متناه، متشابه الوحدات وأنه يتظاهر هذه الوحدات مع المادة يحدث في الكون إثارة وتغيراته، فثمت عالمان، هما ففي الحقيقة والأزلية سواء النفس، وهي بالهندية يورشاد، والمادة وتسمى يراكتي، وبينهما صلة قوية فالنفس بمجاورتها للمادة تكسبها الحركة التي تنشأ عنها كل ما يصدر منها، والنفس وإن كانت حية مشتملة بالقوة على القدرة فهي لا تستطيع وحدها أن تفعل شيئاً وهي مبصرة، غير أنها عاجزة بخلاف المادة العمياء المشتملة على قدرة مستكنة لا تبرز بغير اتصالها بالنفس، فاتحادهما شبيه باتصال =

زعموا أن رسولهم ملك روحاني يقال له شيوا[1] أتاهم في صورة بشر متمسح بالرماد على رأسه قلنسوة من لبود حمر طولها ثلاثة أشبار محيط عليها صفائح من قحف الناس متقلد قلادة من أعظم ما يكون، متمنطق من ذلك بمنطق متسور منها بسوار متخلخل منها بخلخال وهو عريان، فأمرهم أن يتزينوا بزينته، ويتزيوا بزيه وسنّ لهم شرائع وحدود.

= أعمى ومقعد التقيا في صحراء مخوفة ،بتعاونهما بتعاونهما، فالأعمى يحمل المقعد الذي يدله ببصره على الجادة فيصلان إلى شاطىء النجاة، ببتعاونهما فاتحاد النفس مع المادة وتظاهرهما مما يبرز خواصهما التي لا تنافي بدون اتحادهما، وللمادة صفاتها وهي الخيرية والهوى والظلمة، وهذه الصفات تتفاعل حتى تكون وسطاً، وثمت تكون الطبيعة وبارتباط الثلاثة، النفس والمادة والطبيعة، يكون الكشف والمشاهدة، غير أن فكرة الارتباط الحقيقي بين النفس والمادة تزحزحت إلى إلى أن اجتماع النفس بالمادة مؤقت تدعو إليه الضرورة التي تتطلبها الحياة الدنيا، ثم لا تلبث هذه الضرورة أن تزول، فتتخلص النفس مما تتقيد به من صلة، ثم تنطلق إلى عالم الأبدية الأسمى، فتنام هادئة قارة وهم يرون أن الشر في العالم ذاتي ولا يستطاع زواله بغير العمل الصالح والتخلي عن لذائذ الحياة وشهواتها، والتأمل في أسرار الكون، وما يحيط به، فنراهم يتغالون في الزهد، غلواء شديدة، فترى أحدهم يمكث جالساً على شاطىء غدير أعواماً طويلة لا يغادر مكانه، ويجتزىء بالأعشاب قوتاً، ويديم الفكر في أسرار الكون، وما يزال يغالب نفسه حتى ينتزعها من سجن المادة ودنسها، وقد تصل به حالته إلى أن يصير جسمه نصف متحجر، ينبت فيه الحشائش، وتلتف عليه الأغصان، والانسان في نظرهم عقدة العقد، إذ هو من شخصيات ثلاثة مختلفة، أولاها؛ الجسم المادي، الذي يتحلل ويتفكك بالموت، ثم تتماحى أجزاؤه في أصولها. وثانيها؛ جسم دقيق شفاف، هو الجوهر الصحيح للانسان وهو الذي يتناسخ ويحل الأجسام الأخرى، وثالثها النفس، وهو الواحد الحق الذي يتماثل وجميع الآحاد الحقة، من العالم النفسي الذي لا يتناهى والحواس لا توجد اعتباطاً أو خلقت سدى وإنما وجودها على وفاق لعناصر الكون فكل حاسة يقابلها عنصر من عناصر الطبيعة يصلح لوقوعها عليه وإن مذهب سامكيهيا يرى أن النفس جاهلة بالفعل عالمة بالقوة والجهل والعلم صفتان تتعاقبان عليها بحسب اختلاف الظروف والأحوال فالهنود قد سبقوا أرسطو بعدة قرون إلى نظرية جهل النفس بالفعل وعلمها بالقوة وفوزها بالعلم الفعلي عن طريق الكسب والتجربة، هذا إلى رأيهم في خلود النفس وأن الفناء لا يعتورها، أما الموت فليس إلا شبه تغيير ثوب بثوب وهي إنما تنتقل من مأوى إلى مأوى وهو ما يسمونه بالتناسخ ونقل البيروني في ذلك عن عقائدهم، أما من استحق الاعتلاء والثواب فإنه يصير كأحد الملائكة مخالطاً للمجامع الروحانية غير محجوب عن التصرف في السموات والكون مع أهلها أو كأحد أجناس الروحانيين الثمانية، وأما من استحق السفول بالأوزار والآثام فإنه يصير حيواناً أو نباتاً أو يتردد إلى أن يستحق ثواباً فينجو من الشدة أو يعقل ذاته فيتخلى مركبه ويتخلص.

(١) شيوا، هو إله الإبادة وإن شئت فقل إله التحول هو إله الحياة والموت، هو الإله الذي يعد عضو التوليد من صفاته الرمزية فتقرب له القرابين مع ذلك، هو إله الجوهر الأصلي الذي تصدر عنه الموجودات والموت الذي يحلها هو إله الهند الحقيقي، ومبدع عبقرية عرقها، والإله شيوا هو أقدم آلهة البرهمية الجديدة وقد اتخذت عبادته في صورة عضو التوليد موضوعاً له فترى جميع معابدهم مملوءة بهذا الرمز ويحملون عليهم تصاوير صغيرة له من ذهب أو فضة على الدوام فيقبلونها بين حين وحين مصلين لها، وكان المذهب قائما =

المهاديونية[1]

قالوا: إن مهاديون كان ملكاً عظيماً أتانا في صورة إنسان عظيم وكان له إخوان قتلاه وعملا من جلدته الأرض ومن عظامه الجبال ومن دمه البحار، وقيل هذا رمز وإلّا فحال صورة البشر لا تبلغ إلى هذه الدرجة وصورة مهاديون راكب على دابة كثير الشعر، قد أسبله على وجهه وقد قسم الشعر على جوانب رأسه قسمة مستوية، وأسبلها كذلك على نواحي الرأس قفاء ووجهاً، وأمرهم أن يفعلوا كذلك، وسنّ لهم أن لا يشربوا الخمر، وإذا رأوا امرأة هربوا منها، وأن يحجوا إلى جبل يدعى جورعن، وعليه بيت عظيم فيه صورة مهاديون وبذلك البيت سدنة لا يكون المفتاح إلا بأيديهم فلا يدخلون إلّا بإذنهم، فإذا فتحوا الباب سدوا أفواههم حتى لا تصل أنفاسهم إلى الصنم، ويذبحون له الذبائح ويقربون له القرابين ويهدون له الهدايا، وإذا انصرفوا من حجهم لم يدخلوا العمران في طريقهم ولم ينظروا إلى محرم، ولم يصلوا إلى أحد بسوء وضرر من قول وفعل.

عبدة الكواكب

ولم ينقل للهند مذهب في عبادة الكواكب إلا فرقتان توجهتا إلى النيرين الشمس والقمر ومذهبهم في ذلك مذهب الصابئة في توجههم إلى الهياكل السموية دون قصر الربوبية والإلهية عليها.

عبدة الشمس

زعموا أن الشمس ملك من الملائكة ولها نفس وعقل، ومنها نور الكواكب وضياء

= على الذكورة متخذاً عضو التوليد إلهاً، فظل هذا المذهب سائداً للتأويد في ميسور ونظام وجميع جنوب الهند، ولم يلبث رمز عضو الاستيلاء في النساء أن بدأ في تلك المعابد بجانب رمز عضو التوليد في الذكر فصار السيوانيون يصلون له، ويمثل هذا الرمز زوجة شيوا، باروني أو كالي أي آلهة الحياة والموت والأم التي خرج العالم منها وإليها مرده، ولا تجد عبادة أدت إلى مناظر مخالفة للذوق والأدب كعبادة كالي الهائلة ولسرعان ما أصبحت تلك العبادة مألوفة لدى أشد قبائل الهند جلفاً فاختلطت بعبادة الآلهة سكان البلاد الأصليين الزنوج الوحشية المضرجة. وفي سبيل تمجيد هذه الآلهة امتزجت الدعارة بالقسوة فأريقت على مذابح معابدها دماء الضحايا البشرية الأخيرة التي أبطل تقريبها في الزمن الأخير إلى الأبد لدى الأهالي البراهمن، ولا يزال يرى معابدها من الفحشاء والمنكر والدعارة ما يستحيل وصفه، وأظهر ما يكون في المعابد التي يتردد إليها الشيوانيون أصحاب اليد اليسرى. (حضارات الهند ص ٦٠٣).

(١) يقول البيروني: ولصورة مهاديو فرقة أبرار وهم زهاد يطولون الشعور ويرتدون الجلود ويعلقون عظام الموتى عليهم، ويسبحون في الغياض. (تحقيق ما للهند من مقولة ص ٥٨).

العالم وتكون الموجودات السفلية، وهي ملك الفلك يستحق التعظيم والسجود والتبخير والدعاء وهؤلاء يسمون الدينكيتية[1] أي عباد الشمس، ومن سنّتهم أن اتخذوا لها صنماً، بيده جوهر على لون النار، وله بيت خاص بنوه باسمه ووقفوا عليه ضياعاً وقرايا، وله سدنة وقوام فيأتون البيت ويصلون ثلاث كرات ويأتيه أصحاب العلل والأمراض، فيصومون له ويصلون ويدعون ويستشفون به.

عبدة القمر[2]

زعموا أن القمر ملك من الملائكة يستحق التعظيم والعبادة، وإليه تدبير هذا العالم السفلي، والأمور الجزئية فيه ومنه نضج الأشياء المتكونة واتصالها إلى كمالها وبزيادته ونقصانه، وهؤلاء يسمون الجندريكنية أي عباد القمر ومن سنّتهم أن اتخذوا صنماً على صورة جوهر، وبيد الصنم جوهر، ومن دينهم أن يسجدوا له ويعبدوه، وأن يصوموا النصف من كل شهر، ولا يفطروا حتى يطلع القمر، ثم يأتون صنمه بالطعام والشراب واللبن، ثم يرغبون إليه وينظرون إلى القمر ويسألونه عن حوائجهم، فإذا

---

(١) وملة الدينكيتية وهم عباد الشمس، قد اتخذوا لها صنماً على عجل وقوائم العجلة أربعة أفراس وبيد الصنم جوهر على لون النار، ويزعمون أن الشمس ملك الملائكة يستحق العبادة والسجود فهم يسجدون لهذا الصنم ويطوفون حوله بالدخن والمزاهر والمعازف، ولهذا الصنم ضياع وغلات وله سدنة وقوام يقومون بمصلحته ومصلحة ضياعه، وعبادته في النهار ثلاث دفعات لهم فيها ضروب من الأقاويل ويأتيه أصحاب الأسقام والجذام والبرص والزمانة وغير ذلك من الأمراض الفظيعة، ويقيمون عنده ويبيتون الليالي ويسجدون ويتضرعونه ويسألونه أن يبرئهم ولا يأكلون ولا يشربون ويصومون له فلا يزال المريض كذلك حتى يرى في منامه كأن قائلاً يقول له: قد برئت وبلغت المراد، ويقال؛ إن الصنم يكلمه في منامه فيبرأ ويرجع إلى حال الصحة ويعبد الإله الشمس في الهند منذ القديم وتمزج عبادته بجميع دياناتها وكان الآريون يتقربون إليه بالأدعية والصلوات فشادوا بذكره في أروع الأقوال وشخصية حفدتهم في وشنو إله الحب والإيمان، وتجد من الآريين والدراويدوا السكان الأصليين من يدعون الإله الشمس رأساً من غير أن يشخصوه. (فهرست ابن النديم ص ٤٨٨ حضارات الهند ص ٦١٥).

(٢) وملة الجندريهكنية وهم عباد القمر يقولون: إن القمر من الملائكة يستحق التعظيم والعبادة، ومن سنتهم أن يتخذوا له صنماً، على عجل، يجر العجل أربعة بطوط وبيد ذلك الصنم جوهر يقال له جندركيت، من دينهم أن يسجدوا له ويعبدوه وأن يصوموا النصف من كل شهر ولا يفطروا حتى يطلع القمر ويسألون حوائجهم فإذا كان رأس الشهر وهلّ الهلال صعدوا على السطوح ونظروا إلى الهلال وأوقدوا الدخن ودعوه عند رؤيته ورغبوا إليه، ثم نزلوا عن السطوح إلى الطعام والشراب والفرح والسرور ولم ينظروا إليه إلا على الوجوه الحسنة وفي نصف الشهر إذا فرغوا من الإفطار أخذوا في الرقص واللعب والمعازف بين يدي القمر والصنم. (فهرست ابن النديم ص ٤٨٨).

استهل الشهر علوا السطوح وأوقدوا الدخن ودعوا عند رؤيته ورغبوا إليه، ثم نزلوا عن السطوح إلى الطعام والشراب والفرح والسرور، ولم ينظروا إليه إلا على وجوه حسنة، وفي نصف الشهر إذا فرغوا من الإفطار أخذوا في الرقص واللعب والمعازف بين يدي الصنم والقمر.

عبدة الأصنام(١)

اعلم أن الأصناف التي ذكرنا مذاهبهم يرجعون آخر الأمر إلى عبادة الأصنام إذ كان لا يستمر لهم طريقة إلا بشخص حاضر ينظرون إليه ويعكفون عليه، ومن هذا اتخذت أصحاب الروحانيات والكواكب أصناماً زعموا أنها على صورتها، وبالجملة وضع الأصنام حيثما قدر إنما هو على معبود عليه الحياة غائب حتى يكون الصنم المعمول على صورته وشكله وهيئته نائباً منابه، وقائماً مقامه وإلّا فنعلم قطعاً أن عاقلاً ما لا ينحت بيده جسماً صورة، ثم يعتقد أنه إلهه وخالقه وخالق الكل إذ كان وجوده مسبوقاً بوجود صانعه وشكله محدث بصنعه ناحته لكن القوم لما عكفوا على التوجه إليها وربطوا حوائجهم بها من غير إذن وحجة وبرهان وسلطان من الله تعالى، كان عكوفهم ذلك عبادة وطلبهم الحوائج منها إثبات إلهية لها، وعن هذا كانوا يقولون: ﴿ما نعبدهم إلّا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر: ٣]، فلو كانوا مقتصرين على صورها في اعتقاد الربوبية والإلهية لما تعدوا عنها إلى رب الأرباب.

---

(١) من المعلوم أن الطبع العام نازع إلى المحسوس نافر عن المعقول الذي لا يعقله إلا العالمون وهم قلة، ولكونه إلى المثال عدل كثير من أهل الملل إلى التصوير في الكتب والهياكل كاليهود والنصارى ثم المثانية خاصة، وأكبر شاهد، لو أن عامياً أبديت له صورة، لرسول الله ﷺ أو الكعبة، لاستطار بشراً واندفع للثمها، وتعفير خديه بها، والتمرغ عليها، وهذا هو الباعث على إيجاد الأصنام، بأسماء الأشخاص المعظمة من الأنبياء والعلماء والملائكة ذكرى لهم وتعظيماً لآثارهم، ثم داخل ذلك أصحاب النواميس فأوجبوا تعظيم ذلك، وهكذا كانت الهند وكان ذلك لعوامهم، أما من نهج الخواص ورام التحقيق. ذلك الذي يسمونه سار، فإنه يتنزه عن عبادة غير الله تعالى فضلاً عن صورته، قال شونك للملك بريكس: كان فيما مضى ملك يسمى أبنوش نال من الملك مناه، ثم رغب عنه، وزهد في دنياه، وتخلى للعبادة والتسبيح، فتجلى له ربه، في صورة أندر رئيس الملائكة يركب فيلاً فقال له: سل ما بدا لك أعطك، فقال: إني سررت برؤيتك، وشكرت ما بذلته، غير أني لا أطلب منك، بل ممن خلقك. قال أندر: إن الغرض من العبادة حسن المكافأة فحصل الغرض ممن وحّدته، فقال الملك: أما الدنيا؛ فقد ملكتها ثم عفتها وقصدي من عبادتي رؤية الرب، وليست إليك فكيف أطلب حاجتي منك؟ قال أندر: كل العالم ومن فيه في طاعتي، فمن أنت حتى تخالفني؟ قال الملك: أنا كذلك سامع مطيع إلا أن أعبد من منحك هذه القوة من لدنه، وهو رب الكل =

المهاكالية(١)

لهم صنم يدعى مهاكال له أربع أيد كثير شعر الرأس سبطها وبإحدى يديه ثعبان عظيم فاغر فاه، وبالأخرى عصا، وبالثالثة رأس إنسان، وبالرابعة كان يدفعها، وفي أذنيه

= الذي حرسك من غوائل الملكين. بل وهرنكش، فخلني وما آثرته، وارجع عني بسلام، وما زال أندر في نقاش مع الملك حتى أقنعه بإقامة تمثال على صورته، ومنذ ذلك تصنع الأصنام بعضها ذوات أياد أربعة وبعضها ذوات يدين، وأخبروا أيضاً بأن لبراهم ابناً يسمى نارز لم يكن له نهمة غير رؤية الرب. وكانت له عصا يلقيها فتصير حية، ويأتي بها العجائب، وهي لا تفارقه، وبينا هو سابح في فكره إذ رأى على بُعد نوراً فسعى إليه، فنودي منه أن ما تسأله وتتمناه ممتنع الكون، فليس يمكنك أن ترني إلا هكذا، فنظر فإذا شخص نوراني على مثال أشخاص الناس، ومنذ ذلك الحين وضعت الأصنام بالصورة ومن الأصنام المشهورة صنم مولتان باسم الشمس وكان خشبياً ملبساً بسختيان أحمر في عينيه ياقوتتان حمراوان.

ولما افتتح محمد بن القاسم المولتان نظر إلى سبب عمارتها والأموال المجتمعة فيها فوجد ذلك الصنم إذ كان مقصوداً محجوباً من كل أوب، فرأى الصلاح في تركه بعد أن علق لحم بقر في عنقه استخفافاً به، وفي داخل كشمير بيت صنم خشبي يسمى شارد يعظم ويقصد.

وقال في كتاب سنكت قال براهمهر: إن الصورة إذا كانت لرام أوبل فاجعل القامة مائة وعشرين أصبعاً من أصابع الصنم ولغيرهما ينقص العشر أي مائة وثمانية واجعل أيدي صنم بش ثمانياً أو أربعاً أو اثنين وعلى جنبه الأيسر تحت الثندوءة صورة امرأة، وهكذا مما يدل على اتخاذ الأصنام في الهند، وهذه الأصنام منصوبة للعوام الذين سفلت مراتبهم وقصرت معارفهم، فضلاً عن التمويهات، وقد قيل في كتاب كينا: إن كثيراً ممن يتقربون في مباغيهم إليّ بغيري، ويتوسلون بالصدقات والتسبيح والصلاة لسواي، فأقويهم عليها وأوفقهم لها وأوصلهم إلى إرادتهم لاستغنائي عنهم، وهؤلاء الجهال إذا وجدوا نجاحاً بالاتفاق أو العزيمة وانضاف إلى ذلك شيء من مخاريق السدنة، بالمواطأة قويت غياباتهم لا بصائرهم وتهافتوا على تلك الصور، يفسدون عندها صورهم، بإراقة دمائهم والمثلة بأنفسهم بين أيديهم، وقد كانت اليونانية في القديم يوسطون الأصنام بينهم وبين العلة الأولى ويعبدونها بأسماء الكواكب والجواهر الغالية إذ لم يصفوا العلة الأولى بشيء من الايجاب بل يسلب الأضداد تعظيماً لها وتنزيهاً فكيف أن يقصدوها للعبادة،

ولما نقلت العرب من الشام أصناماً إلى أرضهم عبدوها كذلك، لتقربهم إلى الله زلفى، ولأرسطو رسالة في الجواب عن مسائل للبراهمة أنفذها إليه الاسكندر، وفيها أما قولهم إن من اليونان من ذكر أن الأصنام تنطق وأنهم يقربون لها القرابين ويدعون فيها الروحانية فلا علم لنا بشيء منه، ولا يجوز أن نقضي على ما لا علم لنا به، فإنه ترفع منه عن رتبة الأغبياء والعوام وإظهار من نفسه أنه لا يشتغل بذلك، فقد علم أن السبب الأول في هذه الآفة هو التذكير والتسلية، ثم ازدادت إلى أن بلغت الرتبة الفاسدة المفسدة وإلى السبب الأول ذهب معاوية في أصنام صقلية لما فتحت في سنة ثلاث وخمسين في الصائفة، وحمل منها أصنام الذهب مكللة مرصعة بالجواهر، فبعث بها إلى السند لتباع هناك من ملوكهم فإنه رأى بيعها قائمة أثمن للدينار ديناراً وأعرض عن الآفة الأخيرة في حكم الأيالة، لا الديانة. (تحقيق ما للهند من مقولة ص ٥٣).

(١) لهم صنم يقال له مهاكال وله أربع أيد، ولونه اسمانحوني، كثير شعر الرأس سبطه كاشر الأسنان كاشف البطن على ظهره جلد فيل يقطر منه الدم قد عقد بجلد يدي الفيل بين يديه، وبإحدى يديه ثعبان عظيم فاغر =

حيتان كالقرطين، وعلى جسده ثعبانان عظيمان قد التفا عليه وعلى رأسه اكليل من عظام القحف وعليه من ذلك قلادة يزعمون أنه عفريت يستحق العبادة لعظيم قدره واستحقاقه لها لما فيه من الخصال المحمودة المحبوبة والمذمومة من الإعطاء والمنع والإحسان والإساءة وأنه لمفزع لهم في حاجاتهم وله بيوت عظام بأرض الهند يأتون إليها أهل ملته في كل يوم ثلاث مرات يسجدون له ويطوفون به، ولهم موضع يقال له: اختر فيه صنم عظيم على صورة هذا الصنم يأتونه من كل موضع ويسجدون له هناك ويطلبون حاجات الدنيا حتى أن الرجل يقول له فيما يسأله زوجني فلانة وأعطني كذا، ومنهم من يأتيه ويقيم عنده الأيام الليالي لا يذوق شيئاً يتضرع إليه ويسأله الحاجة حتى بما يفسق.

البركسهيكية

من سنتهم أن يتخذوا لأنفسهم صنماً يعبدونه ويقربون له الهدايا وموضع تعبدهم له أن ينظروا إلى باسق الشجر وملتفه مثل الشجر الذي يكون في الجبال فيلتمسون منها أحسنها وأطولها فيجعلون ذلك الموضع موضع تعبدهم، ثم يأخذون ذلك الصنم فيأتون شجرة عظيمة من تلك الشجر فينقبون فيها موضعاً يركبونه فيها فيكون سجودهم وطوافهم نحو تلك الشجرة.

الدهكينية

من سنتهم أن يأخذوا صنماً على صورة امرأة وفوق رأسه تاج وله أيد كثيرة، ولهم عيد في يوم من السنة عند استواء الليل والنهار والشمس والقمر، ودخول الشمس في الميزان، فيتخذون في ذلك اليوم عريشاً عظيماً بين يدي ذلك الصنم، ويقربون إليه القرابين من الغنم وغيرها، ولا يذبحونها، ولكن يضربون أعناقها بين يديه بالسيوف ويقتلون من أصابوا من الناس قرباناً بالفيلة حتى ينقضي عيدهم، وهم مسيئون عند عامة أهل الهند بسبب الفيلة.

= فاه، وبالأخرى عصا وبالثالثة رأس إنسان، واليد الرابعة قد رفعها وفي أذنيه حيتان كالقرطين، وعلى جسده ثعبانان عظيمان قد التقيا عليه، وعلى رأسه إكليل من عظام القحف، وعليه من ذلك قلادة، ويزعمون أنه عفريت من الشياطين يستحق العبادة لعظيم قدره واستحقاقه الخصال المحمودة والمحبوبة والمذمومة المكروهة من العطية والمنع والإحسان والإساءة وأنه المفزع لهم في الشدائد. (فهرست ابن النديم ص ٤٨٨).

الجلهكية أي عباد الماء[1]

يزعمون أن الماء ملك ومعه ملائكة، وأنه أصل كل شيء وبه كل ولادة ونمو ونشو وبقاء وطهارة وعمارة وما من عمل في الدنيا إلا ويحتاج إلى الماء، فإذا أراد الرجل عبادته تجرد وستر عورته، ثم دخل الماء حتى وصل إلى حلقه فيقيم ساعة أو ساعتين أو أكثر ويأخذ ما أمكنه من الرياحين فيقطعها صغاراً يلقي فيه بعضه بعد بعض وهو يسبح ويقرأ، فإذا أراد الانصراف حرك الماء بيده، ثم أخذ منه فيقطر به رأسه ووجهه وسائر جسده خارجاً ثم سجد وانصرف[2].

---

(١) والهندوس يقدسون الماء وقد جعلوا لكل معبد حوضاً مقدساً، يغطس الرجال والنساء والأولاد في مائه نهر الكنج نفسه هو الماء المقدس في المدن القائمة على ضفافه وينزل إلى هذا النهر من درج عالية على الدوام لما يطرأ على مستواه من التحول وتغص تلك الضفاف بالحجيج في الأعياد الدينية، وتبدو رائعة في الليل بساحر الأنوار ولا شيء أجمل من نهر الكنج الجليل حتى تنعكس عليه أنوار النيران التي توقد على أرصفة القصور والمراقي القائمة على ضفافه ويسطع بعض هذه الأنوار فوق الصواري فتخيل إلى الناظر أنها تناطح الكواكب. (حضارات الهند ص ٦٧٢).

(٢) وثمة مذاهب أخرى كثيرة من آثار حنق الشعب على كهنة البراهمانية الذين خضعوا لأغراضهم وأولوا الفيدا بما يتفق وصالحهم، واحتكروا التقديس، وذهبوا أنهم آلهة الأرض مما دفع بطائفة إنمازت بتفكيرها إلى أن يهبوا في وجوه البراهمانية ويحملون عليها حملة عنيفة، لما رأوا من أن في وجودها شراً لا بد من إزالته بزوالها، فأذاعوا من الآراء ما لا يتفق وأصولها غير مبالين ولا آبهين لما أثارته الكهنة ضدهم، ولقد كانوا يطعنون عليها طعناً صريحاً، وكان من أهم المذاهب التي نشأت:

(١) السوفسطائي، والسوفسطائية لون من التفكير الإنساني، وكما أنه وجد في الفلسفة الإغريقية فقد وجد في الفلسفتين الهندية والصينية، فأنكر السوفسطائيون الهنود، سلطان الفيدا إنكاراً تاماً وأعلنوا أنهم هم أصحاب المعرفة الصحيحة، وظاهرهم في ادعائهم ما كان لهم من لسانة ودراية، وما أوتوا من قوة خطابة، كانوا بها يستطيعون البرهنة على حقية الشيء الواحد وباطليته، وخيريته وشريته، وحسنه وقبحه في آن واحد مما أدى إلى فقدان الثقة، من الخير والحق والاعتقاد بأن الفيدية لا وجود لها وأن الحق والخير هو ما رأيت أنت أنهما حق وخير إذ أن الحق والخير قانونهما مسطر في قلوب بني الإنسان.

(٢) المذهب المادي وأصحابه ثانية خصوم البراهمانية وقد ساروا في عداوتهم للروحانيات فأسسوا لدينهم وقد بدأوا هجومهم في سخرية لاذعة، إلى فكرة الوحي والإلهام وذهبوا إلى أنهم لا يؤمنون من الحقائق إلا بما ثبت من طريق حواسهم فحسب، وأن كثافة المادة أصدق من شفافة النفس وهم بالرغم من ماديتهم فإنهم هنود، قد احتفظوا بهنديتهم فإنهم ما زالوا في كثير من الأحيان يحبون حياة الزهاد لا إيماناً بها، ولكن تأثراً ببيئتهم، وليتأذوا بأنفسهم عن أن يكونوا عبيداً للذاتهم، تحريراً لها من قيود الشهوات التي تربط بني الإنسان ولذا فإن أحدهم كان يغادر صومعة نسكه في يوم معين من أيام السنة، ويستسلم لشهوته ويرتمي في مردى الدعر والمجانة حتى إذا بلغ من ذلك مآربه وغايته عاد إلى متعبده، يتحنث ويتنسك.

(٣) المذهب اليوحي وهو له شبه بالسوفسطائي من جعله الانسان مقياس الحقائق وعدم الاكتراث بما =

الاكنواطرية أي عباد النار[1]

زعموا أن النار أعظم العناصر جرماً وأوسعها حيزاً وأعلاها مكاناً وأشرفها جوهراً وأنورها ضياء وإشراقاً وألطفها جسماً وكياناً، والاحتياج إليها أكثر من الاحتياج إلى سائر الطبائع، ولا كون في العالم إلا بها، ولا حياة ولا نمو ولا انعقاد إلا بممازجتها وإنما عبادتهم لها أن يحفروا أخدوداً مربعاً في الأرض يؤججوا النار فيه ثم لا يدعون طعاماً لذيذاً ولا شراباً لطيفاً ولا ثوباً فاخراً ولا عطراً فائحاً ولا جوهراً نفيساً إلا طرحوها فيه تقرباً إليها وتبركاً بها وحرموا إلقاء النفوس فيها وإحراق الأبدان بها خلافاً لجماعة أخرى من زهاد الهند، وعلى هذا المذهب أكثر ملوك الهند وعظماؤها يعظمون النار لجوهرها تعظيماً بالغاً ويقدمونها على الموجودات كلها، ومنهم زهاد وعباد يجلسون حول النار صائمين يسدون منافسهم حتى لا يصل من أنفاسهم من نفس صدر عن صدر محرم، وسنتهم الحث على الأخلاق الحسنة والمنع من أضدادها وهي الكذب والحسد والحقد واللجاج والبغي والحرص والبطر، فإذا تجرد الانسان عنها قرب من النار [2] وتقرب إليها..

= عداه وشبه بالمادية من إقبال الزعماء على حياة النسك والزهد، ويمتاز بسكوته عن خصومة البراهمانية عزوفاً وكبراً عن أنها تتنزل إلى مناهضتها، لأنها لا تستحق مشغلتها أخذ ذلك المذهب يذيع آراءه وتعاليمه الخارجة على ديانة الشعب مما كان سبيلاً إلى أن يتلقى زعماء هذا المذهب من الطعن والقذع ما تلقاه سواهم من المذاهب الأخر الخارجة المتمردة على الدين غير أن ماعرف من متانة خلقهم وطهارتهم وترفعهم عن الرياء والمصانعة ونقاء نفوسهم من نهماتها كل أولئك أخضع الشعب الهندي لهم وحفزه على احترامهم وإجلالهم، عدا كهنة البراهمة الذين كانوا يتنغرون عليهم، لحرابهم لدينهم، ومذهبهم خال من الطقوس الرسمية والقوانين المعقدة وبناء مذهبهم على ترك الأثرة وعلى اعتزال مظاهر الحياة، وهذان الخلقان هما خير ما ترسو به المذاهب الفلسفية والعقائد الدينية، فوق أن لها تعاليم عملية تدور حول رياضة النفس من زهادة وتحرر عن الشهوات وأخضعوا قواهم لإرادتهم فملكوا قواهم فارتفعوابذلك عن مستوى الانسانية العادي وانغمسوا في سعادة علوية، حالت بينهم وبين أن يتأثروا بما تأثر به الناس من زخارف الحياة وسرورها ولذائذها أو نكباتها وآلامها ففقدوا إحساسهم من هذه الناحية، ولقد زعموا أن في استطاعتهم الطيران في الهواء، والمكث في الماء والوجود في أمكنة متعددة في زمن واحد.

(١) ويقال لهم مك. أي المجوس. (تحقيق ما للهند من مقولة ص ٥٨).

(٢) فنرى من كل ما ذكره الشهرستاني، تنوعاً في ديانات الهند، وهو دائماً إلى تحول ومن المتعذر وصف جميع الديانات الهند التي لا تكاد تحصى، وأن نصف ما يعتور هذه الديانات من التحول الدائم فليس بين هذه الديانات ما هو ثابت، وكل واحدة منها ترجع إلى أقدم العصور، فتجد مصدرها في كتب الويدا أو الفيدا. نعم يجمعها اسم البراهمية الجديدة، والهندوسية المشترك، ولكنها بلغت من كثرة العدد والتنوع ما تشبه =

= بورق الشجر في غابة كبيرة، وتميل كلها إلى التوحيد ولا سيما أنها تشتمل على ألوف الآلهة، وعلى أصنام حجرية وخشبية، في الغالب ممثلة لأغلظ الأدوات ويشتق من كل واحدة منها أفكار فلسفية تورث العجب، بغورها البعيد كما أنك ترى في كل واحدة منها أسخف الخرافات، وجميعاً تقوم على قوى طبيعة آلهتها الفيدا وشخصها البراهمة، وكلما تقلبت مظاهر الكون، انقلبت إلى آلهة، وحينما يتمثل الهندوسي المؤمن آلهه على وجه من وجوهه وصفة من صفاته، يكون قد ألف بذلك مذهباً ويلتف حوله مريدوه، فيصير زعيماً مرشداً وقد يصير المرء مرشداً بالوراثة أو بالاستعداد، وقد يبدو المرشد ملهماً من الله، فيكون له نفوذ عظيم، وقد تجد عبادة جن الهواء، عبادة الحيوانات المؤذية كالأفاعي والأنمار، وقد اتخذ بعضهم من أبقارهم وثيرانهم آلهة، ومن رعاتهم كهاناً، وقد أثرت تلك الديانات الوثنية في البراهمة. ولعبادة الحيوان في جميع ديانات الهند شأن كبير والأفعى والبقرة أكثر الحيوان احتراماً وتقديساً، وأن الذي يبحث جميع أديان الهند يرى أنها ترمي إلى الوحدة وأنه قد اتفقت كلمة الأديان الهندية على أن الحياة شر وأن المادة مظهر حطيط لمبدأ الحياة، وأن الطبيعة سلسلة تطورات دائمة، وأن الآلهة والناس ظواهر باطلة ومظاهر وهمية للأصل الأعلى. أي لبراهما العظيم وأن هذا الأصل الأعلى هو الله الواحد الذي يهب الحياة لجميع الموجودات، وإليه يصعد جميع الأديان سواء عليك أدعوته بأغنى، أم دعوته ببرهما، أم ببدهة، وأن الأجساد والحيوانات وقوى الطبيعة والجن والغيلان والأبطال الذين يتقمصهم لا يلبثون أن يصبحوا موضوعات عبادة. ثم أصناماً للجماهير وأن الروح الخالدة تتنتقل من موجود إلى موجود. حتى تفنى في الأصل الأعلى، وأن الإنسان في هذه الدنيا تقرر أحوال كيانه القادم، وقد أثر الدين في أخلاق الهندوسي، فإنه يرى أن نيل الحظوة لدى الآلهة والتودد إليهما هما الغاية التي يسعى إليها، ومن العجيب ما يذكره الهندوسي من أن الآلهة أقل اكتراثاً لصدق علائقه بالناس، ولنقاء حياته وإخلاصه، وأنها أقل غضباً من سرقته لجاره، أو قتله لولده لكنه يصبح عرضة لانتقام الآلهة الشديد إذا ترك الصلاة أو الدعاء أو تلاوة الكتب المقدسة أو لو لم يحضر الاحتفالات الدينية أو ذبح بقرة، أو لم يقم بواجب الطهارة أو لم يغسل يديه قبل الطعام أو لم يغسل فمه بعده، تلك هي الذنوب التي تثير سخط الآلهة، وإذا نظرت إلى الشعائر الدقيقة الكثيرة التي يقوم بها الهندوسي في أدق شؤونه وحياته وجدتها قد وضعت لتمجيد القوى السماوية ودفع غضبها ونيل بركتها وأن الهندوسي يرى صدورها من الآلهة، وأنها تشابه وصايا موسى عند النصارى، وإن كان ست من هذه الوصايا من الآداب، وقد كررت الوصية أكرم أباك وأمك لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، تكراراً متصلاً باسم الله فالآلهة لا تطالب الهندوسي بشيء من ذلك، وهي تطالبهم بالقرابين والحج والتوبة والصلاة والقيام بمئات الشعائر في كل حين، وأما غير هذا فمن الأمور المادية النفعية العملية التي هي من شأن الإنسان وحده فلا تبالها الآلهة، كما أنها عندهم لا تبالي الطهر والعفاف، فالذي يسيطر من الواجبات على حياة الهندوسي:

(١) الأوامر الدينية المتعلقة بالعبادة، تودداً إلى الآلهة خوف إثارة الأعاصير وانتشار الجدب والوباء.

(٢) الطهارة لوجوب التطهر من أناس من الطوائف الدنيا وقع عرضاً، فمن هذين تتألف قواعد الآداب عند الهندوس فمخالفة أتفه الشعائر جريرة عظيمة، لا يكفر عنه إلا بضروب التعذيب وبالقتل فكفارتها التوبة والاستغفار، وجميع الذنوب الحسية قليلة الخطر، فإن ما يمارسونه من عبادة شهوته داعية إلى التحلل مما يقترفونه من زنا، وقتل البقرة، أو البرهمي جرم عظيم، وما سواهما هين، وليس من الإثم وأد البنت، والذنوب تختلف باختلاف الجاني، والمجنى عليه، فالهندوسي يسير ويجلس ويأكل ويشرب، ويعمل =

حكماء الهند

كان لفيثاغورس الحكيم اليوناني تلميذ يدعى قلانوس قد تلقى الحكمة منه وتلمذ له، ثم صار إلى مدينة من مدائن الهند وأشاع فيها رأي فيثاغورس، وكان برحمنن رجلاً جيد الذهن ناقد البصر صائب الفكر راغباً في معرفة العوالم العلوية قد أخذ من قلانوس الحكيم حكمته واستفاد منه علمه وصنعته، فلما توفي قلانوس ترأس برحمنن على الهند كلهم فرغب الناس في تلطيف الأبدان وتهذيب الأنفس وكان يقول: أي امرىء هذب نفسه وأسرع في الخروج من هذا العالم الدنس وطهّر بدنه من أوساخه ظهر له كل شيء وعاين كل غائب وقدر على كل متعذر، وكان محبوراً مسروراً ملتذاً عاشقاً لا يمل ولا يكل ولا يمسه نصب ولا لغوب فلما نهج الطريق واحتج عليهم بالحجج المقنعة اجتهدوا اجتهاداً شديداً، وكان يقول أيضاً: إن ترك لذات هذا العالم هو الذي يلحقكم بذلك العالم حتى تتصلوا به وتنخرطوا في سلكه وتخلدوا في لذاته ونعيمه فدرس أهل الهند هذا القول ورسخ في عقولهم، ثم توفي عنهم برحمنن وقد تجسم القول في عقولهم لشدة الحرص واللحاق بذلك العالم، فافترقوا فرقتين: ففرقة قالت: إن التناسل في هذا العالم هو الخطأ الذي لا خطأ أبين منه إذ هو نتيجة اللذة الجسمانية وثمرة النطفة الشهوانية فهو حرام وما يؤدي إليه من الطعام اللذيذ والشراب الصافي وكل ما يهيج الشهوة واللذة الحيوانية وينشط النفوس البهيمية فحرام أيضاً فاكتفوا بالقليل من الغذاء على قدر ما تثبت به أبدانهم، ومنهم من كان لا يرى ذلك القليل أيضاً ليكون لحاقه بالعالم الأعلى أسرع، ومنهم من إذا رأى عمره قد تدنس ألقى بنفسه في النار تزكية لنفسه وتطهيراً لبدنه وتخليصاً لروحه، ومنهم من يجمع ملاذ الدنيا من الطعام والشراب والكسوة فيمثلها نصب عينيه لكي يراها البصر وتتحرك نفسه البهيمية إليها فتشتاقها

= ويصحو وينام دينياً، إذ أنه لا يأتي شيئاً من غير أن يعوذ بالآلهة ولا يخيط ثوباً ولا يلبس حلياً إلا بوحي ديني والعنصر الأدبي الوحيد الذي نفذ طبيعة الهندوسي هو روح المحبة البدهية وقد تسربت هذه الروح إرضاء للآلهة، لا من أجل صلاح الناس، وما تحلى به الهندوسي من الصفات كالحلم والوفاء للسادة وحب الأسرة وروح التسامح العجيبة فمن سجيته لا من آدابه وأكثر صفاته منفعلة لا فاعلة، والهندوسي يعرف كيف يطيع، ويبدو حسنه عند خضوعه لسيده، وهو إذا ما ساس ظهر ظالماً مستبداً جباراً ولا تجد في الهندوسية صفة هي ثمرة أدب ديني مع سلطان الدين عليه فهو رجل دين لا رجل أدب، وقد تعود الخضوع والانقياد بما فطر عليه من دماثة الخلق، لتأثير بيئته وجوه سر مهادنته ودمائته في سجيته. (حضارات الهند ص ٦١١).

وتشتهيها فيمنع نفسه عنها بقوة النفس المنطقية حتى يذبل البدن وتضعف النفس وتفارق لضعف الرباط الذي كان يربطها به، وأما الفريق الآخر فإنهم كانوا يرون التناسل والطعام والشراب وسائر اللذات بقدر الذي هو طريق الحق حلالاً، وقليل منهم من يتعدى عن الطريق[1] ويطلب الزيادة، وكان قوم من الفريقين سلكوا مذهب فيتاغورس من الحكم والعلم فتلطفوا حتى صاروا يظهرون على ما في نفس أصحابهم من الخير والشر ويخبرون بذلك فيزيدهم بذلك حرصاً على رياضة الفكر وقهر النفس الأمارة بالسوء واللحوق بما لحق به أصحابهم، ومذهبهم في الباري تعالى أنه نور محض إلا أنه لا بس جسداً يستتر به لئلا يراه إلا من استأهل رؤيته واستحقها كالذي يلبس في هذا العالم جلد حيوان فإذا خلعه نظر إليه من وقع بصره عليه، وإذا لم يلبسه لم يقدر أحد على النظر إليه.

ويزعمون أنهم كالسبايا في هذا العالم فإن من حارب النفس الشهوية حتى منعها ملاذها فهو الناجي من دنيات العالم السفلي، ومن لم يمنعها بقي أسيراً في يدها والذي يريد أن يحارب هذا أجمع فإنما يقدر على محاربتها بنفي التجبر والعجب وتسكين الشهوة والحرص والبعد عما يدل عليها ويوصل إليها، ولما وصل الاسكندر إلى تلك الديار وأراد محاربتهم صعب عليه افتتاح مدينة أحد الفريقين وهم الذين كانوا يرون

---

(١) فالزهد أحسن وسيلة لنيل حال بدهة، ومن ثمت جاء نظام الرهبنة الذي لم يلبث أن انتشر فملئت الهند بالأديار وأقوى طريقة يتخذها الانسان ليكون بدهة هو أن يقتل في نفسه الرغبة التي هي علية الحياة والألم، وهذا ما تهدي إليه الحقائق الكبرى الأربع التي هي أساس الشريعة البدهية، والتي تخاطب رجال الرهبنة، لا جمهور الشعب لما يتطلبه إدراكها والعمل به من التقدم في سبيل الكمال، جاء في لليتا وشتار ما يأتي: أيها الراهب إليك الحقائق الأربع المكرمة، الألم ومصدره وردعه وسبيل ردعه، فالألم هو الولادة والهرم والمرض والموت وفراق الحبيب والاجتماع بالبغيض، وهو أن ترغب في شيء لا تناله، أو أن تجد فيه فلا تناله، ومصدره هو الرغبة التي تتجدد بغير انقطاع، وهو الذي يذهب مع هوى اللذة، وهو ما يسر هنا وهنالك وردعه أو تسكينه مع زوال ما يتجدد من الرغبة دون انقطاع، وهو الذي يذهب مع هوى اللذة ويسر هنا وهنالك، ولا يلبث أن ينقضي، وسبيل ردعه هو الصراط المقدس؛ من بصيرة تؤدي إلى ردع الألم، وثمت سبب يدعو إلى الوصول لحال بدهة غير الرغبة في قتل الألم، من الاعتزال والسكون، مما أوجب اختيار كثير من المريدين لحياة العزلة في الأديار، وتجلي المساواة فيها إلى حياة شاقة تحيط بها روح التسامح والمحبة، وأنهم لعقيدتهم أن الناس مجزيون بأعمالهم في البعث الذي غاية الفناء، ولكي ينتهي المرء إلى هذا، وجب عليه أن يقمع الرغبة وأن يزهد في متاع الدنيا، وأن يعيش عيش النساك المتأملين. (حضارات الهند ص ٣٦٠).

استعمال اللذات في هذا العالم بقدر القصد الذي لا يخرج إلى فساد البدن، فجهد حتى افتتحها وقتل منهم جماعة من أهل الحكمة فكانوا يرون جثث قتلاهم مطروحة كأنها جثث السمك الصافية النقية، وأما الفريق الثاني الذين زعموا أن لا خير في اتخاذ النساء والرغبة في النسل، ولا في شيء من الشهوات الجسدانية، فإنهم كتبوا إلى الاسكندر كتاباً مدحوه فيه على حب الحكمة وملابسته العلم وتعظيم أهل الرأي والعقل والتمسوا منه حكيماً يناظرهم فأنفذ إليهم واحداً من الحكماء ففاقوه في النظر وفضلوه بالعمل، فانصرف الاسكندر عنهم ووصلهم بجوائز سنية وهدايا كريمة فقالوا: إذا كانت الحكمة تفعل بالملوك هذا الفعل في هذا العالم فكيف إذا ألبسناها على ما يجب لباسها واتصلت بنا غاية الاتصال، ومناظراتهم مذكورة في كتب أرسطو طاليس، ومن سنتهم إذا نظروا للشمس قد أشرقت سجدوا لها وقالوا [1] ما أحسنك من نور وما أبهاك وما أنورك لا تقدر الأبصار أن تلتذ بالنظر إليك، فإن كنت أنت النور الأول الذي لا نور فوقك، فلك الحمد والتسبيح وإياك نطلب وإليك نسعى لندرك السكنى بقربك وننظر إلى إبداعك الأعلى، وإن كان فوقك وأعلى منك نور آخر أنت معلول له، فهذا التسبيح وهذا الحمد له وإنما سعينا وتركنا جميع لذات هذا العالم لنصير مثلك ونلحق بعالمك ونتصل بمساكنك، إذا كان المعلول بهذا البهاء والجلال فكيف بالعلة يكون بهاؤها وجلالها ومجدها وكمالها، فحق لكل طالب أن يهجر جميع اللذات فيظفر بالجواز بقربه، ويدخل غمار جنده وحزبه.

هذا ما وجدته من مقالات أهل العالم ونقلته على ما وجدته، فمن صادف فيه خللاً في النقل فأصلحه أصلح الله عز وجل حاله، وسدد أقواله وأفعاله، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه أجمعين.

---

(١) وكانت لهم أنشودة للشمس وهي: أشعة النور تظهر العالم فتنبىء بالإله الذي يعلم كل شيء، تنبىء بالشمس التي إذا ما بدت توارت النجوم كاللصوص وتبدد ظلام الليل، أشعة الشمس الساطعة كالنار تسلم على جميع المخلوقات الشمس تجري وتبدو للأعين، وتبعث النور ويملأ سناؤها الأجواء وتنهض أمام كتيبة الآلهة وأمام الناس، والسماء فيراها كل واحد ويعجب بها، الشمس تزكي وتزيل الهم بضيائها الذي يغشى الأرض المملوءة أناساً، الشمس المشرقة تغمر السماء والأجواء وتبدع الليل والنهار وتبشر كل ذي حياة ويجر مركبتها سبعة جياد شقر، الشمس إله يرى كل شيء وتكلل الأشعة شعره الجميل، ونحن بعد أن يزول الظلام ونرى النور الرائع نسجد أمام ذلك الإله الذي يسطع بين جميع الآلهة أنضر من جميع الكواكب. (حضارات الهند ص ٤٤٩).

فهرس الجزء الثالث

الموضوع	الصفحة
متأخرو فلاسفة الإسلام	٥٠١
المنطق	٥٢٧
التصور والتصديق	٥٢٧
الألفاظ وأقسامها	٥٢٩
القضايا وأقسامها وموادها	٥٣١
القياس ومباديه وأشكاله ونتائجه	٥٣٥
مقدمات القياس	٥٤١
الأجناس العشرة	٥٤٦
الإلهيات	٥٤٩
المسألة الأولى موضوع العلم الإلهي	٥٤٩
المسألة الثانية: تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه	٥٥٠
المسألة الثالثة: أقسام العلل وأحوالها	٥٥٤
المسألة الرابعة في المتقدم والمتأخر والقديم والحادث	٥٥٨
المسألة الخامسة في الكلي والواحد ولواحقهما	٥٦٢
المسألة السادسة تعريف واجب الوجود بذاته	٥٦٤
المسألة السابعة واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول	٥٦٩
المسألة الثامنة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد	٥٧٦
الحركات وأسبابها ولوازمها	٥٨٢
المسألة التاسعة: العناية الإلهية ودخول الشر في القضاء	٥٨٩
المسألة العاشرة الميعاد والسعادة، والنبوة والوحي والإلهام	٥٩٢
الطبيعيات	٦٠١

الموضوع	الصفحة
موضوع العلم الطبيعي	٦٠١
الأجسام	٦٠٢
المقالة الأولى: لواحق الأجسام الطبيعية	٦٠٤
الكلام في الجهات	٦١٢
المقالة الثانية الأمور الطبيعية للأجسام وغير الطبيعية	٦١٣
المقالة الثالثة: المركبات والآثار العلوية	٦١٨
المقالة الرابعة: النفوس وقواها وأقسامها؛ والحواس	٦٢٢
المقالة الخامسة: النفس الإنسانية جوهر ليس بجسم ولا قائم بجسم	٦٢٩
حدوث النفس	٦٣٣
خلود النفس	٦٣٤
المقالة السادسة: خروج العقل النظري من القوة إلى الفعل، وأحوال خاصة بالنفس الإنسانية من رؤى وغيب، ونبوات ومعجزات وكرامات	٦٣٧
آراء العرب في الجاهلية	٦٤٤
أول بيت وضع للناس	٦٤٥
أول من وضع الأصنام بالكعبة	٦٤٨
بيوت الأصنام والنيران	٦٤٩
معطلة العرب	٦٥١
مؤمنو العرب	٦٥٣
التناسخ عند العرب	٦٥٤
أصنام العرب	٦٥٥
عقائد العرب	٦٥٩

الموضوع	الصفحة
محصلة العرب وعلومهم	٦٦٢
علم الأنساب	٦٦٢
علم التواريخ	٦٦٣
علم الأديان	٦٦٤
علم الرؤيا	٦٧٢
علم الأنواء	٦٧٢
موحدو العرب	٦٧٦
من حرموا الخمر على أنفسهم في الجاهلية	٦٨٣
من كان يؤمن بالخالق في الجاهلية	٦٨٥
عاد العرب عند موتهم	٦٨٧
ما وافقهم فيه القرآن فيما حرموه في جاهليتهم	٦٨٩
خطبة المرأة في الجاهلية	٦٩١
طلاق العرب	٦٩٣
أمر العرب في نكاح النساء	٦٩٥
حج العرب	٦٩٦
النسيئة في الجاهلية	٦٩٨
عادة العرب في موتاهم	٧٠٠
آراء الهند	٧٠٤
البراهمة	٧٠٦
أصحاب البدرة	٧١٠
أصحاب الفكر والوهم	٧١٢
البكرنتيينية	٧١٤
أصحابم التناسخ أو التناسخية	٧١٤
أصحاب الروحانيات	٧١٧
الباسنوية	٧١٧
الباهودية	٧١٨
الكابلية	٧٢٠
المهاديونية	٧٢٢
عبدة الكواكب	٧٢٢
عبدة الشمس	٧٢٢
عبدة القمر	٧٢٣
عبدة الأصنام	٧٢٤
المهاكالية	٧٢٥
البركسهيكية	٧٢٦
الدهكينية	٧٢٦
الجلهكية أو عباد الماء	٧٢٧
الاكنواطرية أو عباد النار	٧٢٨
حكماء الهند	٧٣٠