

آراء

أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها

لأبي نصر محمد بن محمد الفارابي

قدّم له وعلّق حواشيه

الدكتور صلاح الدين الهوّاري



شركة تراث الشرف الانصاري
للطباعة والنشر والتوزيع
صيدا - بيروت - لبنان

• المكتبة العصرية •

الخندق العميق - ص.ب: 11/8355

تلفاكس: 655015 - 632673 - 00961 1 659875

بيروت - لبنان

• الدار النورية •

بوليفار د. نزيه البرزي - ص.ب: 221

تلفاكس: 720624 - 729259 - 00961 7 729261

صيدا - لبنان

• المطبعة العصرية •

كفر جرة - طريق عام صيدا جزين

00961 7 230841 - 07 230195

تلفاكس: 655015 - 632673 - 00961 1 659875

صيدا - لبنان

الطبعة الأولى

هـ 1437 - 2016

Copyright© all rights reserved

جميع الحقوق محفوظة للناسر

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله على أي نحو، أو بأي طريقة، سواء كانت الكترونية، أو بالتصوير، أو التسجيل، أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من الناسر مقدما.

alassrya@terra.net.lb

E. Mail alassrya@cyberia.net.lb

info@alassrya.com

موقعنا على الإنترنت

www.alassrya.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

لم يكن للفلسفة من مكانة تذكر في حياة العرب الثقافية قبل الإسلام؛ ولم يكن عندهم فلاسفة كأولئك الذين عُرفوا عند اليونان والإغريق وبعض الأمم القديمة الأخرى. وجلُّ ما عرفناه في هذا المجال، أن جزيرتهم شهدت عدداً من الشيوخ الذين عُرفوا بالحنكة، وعمق التجربة، والفصاحة، والبلاغة، والحكمة، والقدرة على الفصل في الخصومات الفردية، والقبلية، أمثال ذي الإصبع العدواني (ت نحو ٢٢ ق.هـ/ نحو ٦٠٠ م)، وقيس بن زهير العبسي (ت نحو ١٠ هـ/ نحو ٦٣١ م)، وأكثم بن صيفي (ت نحو ٩ هـ/ نحو ٦٣٠ م)، وعامر بن الظرب العدواني، وقس بن ساعدة الإيادي، وغيرهم.

أما على الصعيد الديني، فكان العرب صنفين رئيسيين هما: المعطلة، والمحصلة.

أما المعطلة، فهم ثلاثة أصناف:

- ١ - منكرو الخالق والبعث والإعادة، القائلون بالطبع المُحيي، والدهر المِفني.
 - ٢ - منكرو البعث والإعادة، الذين أقرُّوا بوجود الخالق وابتداء الخلق والإبداع، وأنكروا البعث والإعادة.
 - ٣ - منكرو الرسل (عُباد الأصنام)، الذين أقرُّوا بوجود الخالق، وابتداء الخلق، ونوع من الإعادة، وأنكروا الرسل، وعبدوا الأصنام، وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله في الدار الآخرة.
- وعُرف المحصلة بأنهم أهل علم وتحصيل، وكان من علومهم: علم الأنساب والتواريخ والأديان، وعلم الرؤيا، وعلم الأنواء.
- ومنهم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، وينتظر النبوة، كزيد بن عمرو بن نفيل، وأمّية بن أبي الصلت.

وَمِمَّنْ كَانَ يَعْتَقِدُ التَّوْحِيدَ، وَيُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ: قَسَّ بْنُ سَاعِدَةَ الْإِيَادِي، وَعَامِرُ بْنُ الظَّرْبِ الْعَدَوَانِي.

ثم ظهر الإسلام في جزيرة العرب، ودعا الناس إلى التوحيد، وأجاب عن جميع الأسئلة التي كانت تدور حول الخالق والمخلوقات، والملائكة والرسول، والبعث والنشور، والحساب والعقاب،... فتلقى عرب الحجاز تعاليم الدين الجديد من الرسول الكريم ﷺ مباشرة، وتدبروا آيات الكتاب العزيز بالحفظ والكتابة، وتداولوا أحاديث النبي ﷺ، ورووها، ودونوها. وظلَّ المؤمنون بعد ذلك بمنجى من التيارات الفكرية الدخيلة - رغم توسعهم في البلاد - حتى غزت الفلسفة اليونانية المعرَّبة العقول العربية في عُقْرِ دارها، وتحدَّتها في كثير من المقولات والمعتقدات، ما دفع بالعرب والمسلمين إلى الردِّ عليها وتفنيدها ودحضها بأساليب علمية منطقية تمثلت بعلم مُستحدث عُرف آنذاك بـ«علم الكلام»، الذي أدى بدوره إلى نشوء فرق إسلامية كثيرة (المعتزلة، المرجئة، القدرية، الجبرية، الأشعرية،...) تصارعت في ما بينها حول الأصول الإيمانية والفكرية الكبرى، ومهدت السبيل لولادة ما عُرف بعلم الفلسفة الإسلامية، على يد عدد من المفكرين الكبار، أمثال ابن سينا (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م)، ويعقوب بن إسحاق الكندي (ت نحو ٢٦٠هـ / نحو ٨٣٠م)، وثابت بن قُرَّة النحوي (ت ٢٨٨هـ / ٩٠١م؛ وأبي نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م)، وأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)، وابن رُشد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م)، الذين تركوا العديد من الآثار والرسائل والمصنفات الفلسفية، مثل كتاب «الشفاء»، و«أسرار الحكمة الشرقية»، و«الإشارات»، و«تهافت الفلاسفة»، و«تهافت التهافت»، و«الفصوص»، و«آراء أهل المدينة الفاضلة»، وهو الكتاب الذي نُعنى بدراسته وشرحه.

يقع هذا الكتاب في مجلد واحد صغير، يشتمل على سبعة وثلاثين فصلاً، تناول فيها المؤلف خمسة موضوعات رئيسة هي: الذات الإلهية (التي عبَّر عنها بالوجود الأول)، والعالم (الموجودات، المخلوقات، الأجسام السماوية، والأخلاق والنفس الإنسانية، والاجتماعات المدنية (المدينة الفاضلة ومضاداتها).

استغرق الموضوع الأول ثمانية فصول من الكتاب، عُني فيها المؤلف بالحديث عن «الموجود الأول»، ونفي الشريك، والضد، والحدِّ عنه، وحاول إثبات أن وحدته هي عين ذاته. ثم تحدث عن عظمتة ومجده وجلاله، وكيفية صدور الموجودات عنه، والأسماء التي ينبغي أن يُسمَّى بها جلُّ شأنه.

أما الموضوع الثاني، فقد تضمن مباحث في الموجودات ومراتبها، والأجسام الهولانية، والحركات الدورية، والمادة والصورة، وتعاقب الصور على الهولى.

وفي القسم المخصص للنفس الإنسانية من الكتاب، أورد المؤلف ما قيل في النفس وأجزائها وقواها، وكيف تصير تلك القوى والأجزاء نفساً واحدةً. ثم عالج مسألة النفس الناطقة، وبَيَّن شكل وكيفية تعقُّلها، وأسبابه.

وعرَّج الفارابي في موضوع كتابه الرابع على الأخلاق، فحدَّد بإيجاز شديد مبادئها الأساسية المتمثلة بالإرادة، والسعادة، والخير، والشر، والفضيلة، والرذيلة؛ ورأى أن الفضائل إنما هي مقدمات لبلوغ السعادة، وأنَّ الشرَّ هو كلَّ عمل يعوق الإنسان عن بلوغها. وخلص إلى أن السعادة قد تتحقق إذا أدركت بالعقل، وتشوّفت بالقوة النزوعية.

وجاء الموضوع الأخير من الكتاب ليشتمل على تصوُّر للمدينة الفاضلة، يتضمن دراسة عن احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، والعضو الرئيس في المدينة الفاضلة وخصاله، ومضادات المدينة الفاضلة، واتصال النفوس، والصناعات والسعادات، والصفات المشتركة لأهل المدينة الفاضلة، وآراء أهل المدن الجاهلة والضالة. وختم الكتاب بمباحث حول العدل والخشوع، وخصائص المدن الجاهلة.

ونظراً لأهمية هذا الكتاب في الكشف عن آراء واحدٍ من فلاسفة المسلمين الأقدمين في الاجتماع الإنساني، والمدينة الفاضلة التي طمح إلى وجودها سكان الأرض على امتداد العصور، وما يُفترض أن يتحلَّى به أهل تلك المدينة من مزايا وفضائل تمكنهم من الصمود في وجه المدن الجاهلة والضالة، تقوم دار المكتبة العصرية بإعادة طبع الكتاب، وإخراجه بحلَّةٍ جديدةٍ أنيقة، ترضي أذواق القُرَّاء والباحثين، وتلبي حاجاتهم العلمية والمعرفية.

وقد زُوِّد الكتاب بمقدمة تشتمل على تعريفٍ بالكتاب وموضوعاته، وعلى ترجمة لمؤلفه أبي نصر الفارابي تتضمن نبذة عن حياته وآثاره ومنزلته العلمية. كما وُشِّح الكتاب بحواشٍ وشروحاتٍ تساعد على فهم بعض مسائله الغامضة.

والله سبحانه وتعالى نسأل، أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، إنه سميع مجيب، وبالإجابة جدير.

صلاح الدين الهواري

ترجمة المؤلف

حياته :

هو أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، المعروف بالمعلم الثاني: فيلسوف مشهور، تركي الأصل، ولد في فاراب (على نهر جيحون) ونشأ بها. ثم انتقل إلى بغداد، وأكبَّ على اللغة العربية فتعلَّمها، وأتقنها غاية الإتقان. وفي بغداد التقى بأبي بشر، متى بن يونس^(١) الحكيم المشهور، فكان يحضر حلقاته ضمن المئات من تلامذته، وعنه أخذ طريقة تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة.

ثم ارتحل الفارابي إلى مدينة حرَّان، وفيها التقى بيوحنا بن حيلان الحكيم، فأخذ عنه طرفاً من علم المنطق، ثم قفل عائداً إلى بغداد، وظلَّ فيها مُكَبِّاً على الاشتغال بعلوم الفلسفة وخصوصاً كتب أرسطو، التي مهر في استخراج معانيها، والوقوف على أغراضها، ففاق أهل زمانه، وبزَّهم فيها معرفة ودراية وإتقاناً^(٢).

وبعد إقامته الطويلة في بغداد، حيث ألَّف معظم كتبه، انتقل أبو نصر إلى الشام، فمصر، حيث أكمل كتابه «السياسة المدنية»، ثم عاد إلى الشام ثانية، ليلتقي فيها بسيف الدولة الحمداني، الذي قرَّبه وأحسن إليه، وأتاح له مجال المناظرة والحوار في مجلسه، فكانت له مواقف طريفة، وأجوبة مُسَكِّتة، أعجبت الأمير، وأفحمت جلساءه من علماء وحكماء؛ قال ابن خلكان^(٣): «رأيت في بعض

(١) هو أبو بشر متى بن يونس النصراني: حكيم، منطقي، من أهل دير قنى. توفي ببغداد سنة ٣٣٨هـ/ ٩٤٠م. (معجم المؤلفين: ١٧٦/٨؛ هدية العارفين: ٤/٢).

(٢) يروى أنَّ نسخة من «كتاب النفس» لأرسطاطاليس، قد وُجِدَت وعليها مكتوب بخط أبي نصر الفارابي: «إني قرأت هذا الكتاب مائتي مرّة. وثقل عنه أنه كان يقول: قرأت «السماع الطبيعي» لأرسطاطاليس أربعين مرّة». (وفيات الأعيان: ١٥٤/٥).

(٣) هو أبو العباس، شمس الدين، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان البرمكي، الإربلي، الشافعي: فقيه، مؤرخ، أديب، شاعر. توفي سنة ٦٨١هـ/ ١٢٨٣م. (معجم المؤلفين: ٥٩/٢؛ كشف الظنون: ٢٠١٧).

المجاميع أن أبا نصر لما ورد على سيف الدولة، وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف، فأدخل عليه وهو بزي الأتراك، وكان ذلك زيه دائماً، فوقف، فقال له سيف الدولة: اقعد، فقال: حيث أنا أم حيث أنت؟ فقال: حيث أنت، فتخطى رقاب الناس حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه. وكان على رأس سيف الدولة مماليك، وله معهم لسان خاص يسأرون به قل أن يعرفه أحد، فقال لهم بذلك اللسان: إن هذا الشيخ قد أساء الأدب، وإنني مُسائله عن أشياء إن لم يوف بها فأخرقوا به. فقال له أبو نصر بذلك اللسان: أيها الأمير، اصبر فإن الأمور بعواقبها. فعجب سيف الدولة منه وقال له: أتحسن هذا اللسان؟ فقال: نعم، أحسن أكثر من سبعين لساناً، فعظم عنده.

ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن، فلم يزل كلامه يعلو، وكلامهم يسفل حتى صمت الكل، وبقي يتكلم وحده، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله، فصرفهم سيف الدولة، وخلا به، فقال له: هل لك في أن تأكل؟ فقال: لا، فقال: فهل تشرب؟ فقال: لا، فقال: فهل تسمع؟ فقال: نعم، فأمر سيف الدولة بإحضار القيان، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي، فلم يُحرّك أحد منهم آله إلا وعابه أبو نصر وقال له: أخطأت، فقال له سيف الدولة: وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً؟ فقال: نعم، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها، وأخرج منها عيداناً ورغبتها، ثم لعب بها، فضحك منها كل من كان في المجلس، ثم فكها ورغبتها تركيباً آخر، وضرب بها فبكى كل من في المجلس، ثم فكها وغير تركيبها وحركها فنام كل من في المجلس حتى البواب، فتركهم نياماً وخرج^(١).

ويروى أن الفارابي كان ينفرد بنفسه ولا يجالس الناس، وكان لا يقيم بدمشق إلا عند مجمع ماء، أو مشتبك رياض، فيؤلف هناك ويكتب، وينتبه التلامذة والمريدون.

وكان من أزهد الناس في الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن. ويقال: إن سيف الدولة أجرى عليه كل يوم من بيت المال أربعة دراهم، فرضي بها، وظل على تلك الحال حتى توفي بدمشق سنة ثلاثمائة وتسع وتسعين، فصلّى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه، ودُفن بظاهر دمشق خارج باب الصغير^(٢).

(١) وفيات الأعيان: ١٥٥/٥.

(٢) وفيات الأعيان: ١٥٦/٥.

آثاره :

- للفارابي مصنفات كثيرة في المنطق، والفلسفة، والسياسة، والاجتماع، والموسيقى، إلى جانب عددٍ غير قليلٍ من الشروح لكتب الفلاسفة السابقين.
- ومما وقعنا عليه في كتب التراجم والسَّير نذكر المصنفات التالية:
- إحصاء العلوم.
 - ما ينبغي أن تعلم قبل الفلسفة.
 - الجمع بين رأيي الحكيمين: أرسطو وأفلاطون.
 - مقالة في العقل.
 - أغراض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة.
 - المدخل إلى صناعة الموسيقى.
 - الموسيقى الكبير.
 - إحصاء الإيقاعات.
 - الردُّ على يحيى النحوي في ما ردَّ به على أرسطو.
 - الردُّ على الرازي في العلم الإلهي.
 - التوسط بين أرسطو وجالينوس.
 - فصول مما جمعه من كلام القدماء.
 - في الدعاوى المنسوبة إلى أرسطو في الفلسفة مجردةً من بياناتها وحججها.
 - جوامع كتاب النواميس.
 - السياسة المدنية.
 - الآداب الملوكية.
 - مبادئ الموجودات.
 - الخطابة.
 - كتاب «في أن حركة الفلك سمردية».
 - أجوبة عن مسائل فلسفية.
 - ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.
 - تحصيل السعادة.

- رسالة في إثبات المفارقات .
- عيون المسائل .
- آراء أهل المدينة الفاضلة .
- جوامع السياسة .
- فصوص الحكم .
- ومن شروحه الكثيرة :
- شرح كتاب إيساغوجي ، لفرفيوس .
- شرح كتاب المجسطي ، لبطليموس .
- شرح مقالة الإسكندر الأفروديسي في النفس .
- وشرح من مصنفات أرسطو :
- كتاب المنطق .
- كتاب السماع الطبيعي .
- كتاب السماء والعالم .
- كتاب الآثار العلوية .

منزلته العلمية :

عُرف الفارابي بالمعلم الثاني ، لأنه شرح كتب أرسطو^(١) (المعلم الأول)، وبسطها ، واستخرج معانيها وأغراضها .
وكان يُتقن اليونانية ، وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره^(٢) .
ويروى أن الآلة الموسيقية المعروفة بـ«القانون» كانت من صنعه ، وأنه أول من ركبها هذا التركيب^(٣) .

(١) هو أرسطو بن نيقوماخوس : فيلسوف مُقدّم مشهور ، من أهل أسطوخرا . عُرف بالمعلم الأول لأنه وضع التعاليم المنطقية ، وأخرجها من القوة إلى الفعل . ولد في السنة الأولى من عهد أردشير بن دارا ، وتأدب على أفلاطون نيماً وعشرين سنة . (الملل والنحل ، الشهرستاني : ١٤٥ / ٢) .

(٢) الأعلام : ٢٠ / ٧ . وفي وفيات الأعيان (١٥٥ / ٥) أنه كان يُحسن أكثر من سبعين لساناً .

(٣) وفيات الأعيان : ١٥٦ / ٥ . وفي الأعلام : «لعله أخذها عن الفرس ، فوسّعها ، وزادها إتقاناً ، فنسبها الناس إليه» .

ويحكي أن الشيخ الرئيس أبا علي ابن سينا^(١) قد تخرّج بكتبه، وانتفع بكلامه في ما أَلَفَ وصَنَّفَ^(٢).

ونحن وإن كُنَّا لا نرى رأيه، ولا نميلُ ميله، ولا نؤيد ما أطلقه من نظريات وأحكام حول الخالق والخلق والمخلوقات، وما يرافقها من أقوال في النفس، والعقل، والوحي، والبعث،... وغيرها، إلّا أننا نحاول - بحيادٍ وتجرّد - أن نُحدّد منزلة الرجل العلمية، من خلال أقوال النقاد والمؤرخين والمتكلمين فيه، وليس من خلال موقفنا الشخصي من الفلاسفة وأفكارهم ونظرياتهم.

يقول أبو القاسم، صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن القرطبي^(٣) في كتابه «طبقات الحكماء»: «الفارابي فيلسوف المسلمين بالحقيقة، أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان، المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر، فبَدَّ جميع أهل الإسلام، وأربى عليهم في التحقيق لها، وشرح غامضها، وكشف سرّها وقرب تناولها، وجميع ما يحتاج إليه منها، في كتبٍ صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، مُنبِّهاً على ما أغيا الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم، وأوضح القول فيها عن موادّ المنطق الخمسة، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها، وكيف تَصَرَّفُ صورة القياس في كلّ مادةٍ منها، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة»^(٤).

ونعته ابن خلكان^(٥) بـ«الحكيم المشهور»، وقال: «هو أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه»^(٦).

(١) هو أبو علي، الحسين بن عبد الله بن سينا، شرف الملك، الشيخ الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات. نشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، وتقلّد الوزارة في همدان، وبها توفي سنة ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م. (الأعلام: ٢/ ٢٤١).

(٢) وفيات الأعيان: ٥/ ١٥٣.

(٣) مؤرّخ، بحاث؛ أصله من قرطبة، ومولده في المرية، ووفاته في طليطلة سنة ٤٦٢هـ / ١٠٧٠م. (بغية الملتبس، الضبي: ٢٩٩؛ الصلة، ابن بشكوال: ٢٠٠).

(٤) وفيات الأعيان: ٥/ ١٥٤.

(٥) هو أبو العباس، شمس الدين، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان البرمكي، الإربلي: فقيه، مؤرّخ، أديب، شاعر. توفي سنة ٦٨١هـ / ١٢٨٣م. (معجم المؤلفين: ٥٩/ ٢).

(٦) وفيات الأعيان: ٥/ ١٥٣.

وذكره ابن كثير الدمشقي^(١) فقال: «كان من أعلم الناس بالموسيقى، بحيث كان يتوسل به وبصناعته إلى الناس في الحاضرين من المستمعين، إن شاء حرّك ما يُبكي، أو يُضحك، أو يُنوم. وكان حاذقاً في الفلسفة، وكان يقول بالمعاد الروحاني لا الجسماني، ويُخصّص بالمعاد الأرواح العالمة لا الجاهلة، وله مذاهب في ذلك يخالف المسلمين والفلاسفة من سلفه الأقدمين، فعليه إن كان مات على ذلك لعنة ربّ العالمين»^(٢).

وقال ابن العماد الحنبلي^(٣) في مطلع ترجمته: «أبو نصر الفارابي: صاحب الفلسفة... ذو المصنفات المشهورة في الحكمة والمنطق والموسيقى التي من ابتغى الهدى فيها أضله الله، وكان مفرط الذكاء... وأكثر العلماء على كفره وزندقته»^(٤).

وأعجب جرجي زيدان^(٥) بِسَبْقِ الفارابي في مجال الاقتصاد السياسي، والموسيقى، والترجمة، فقال: «كان فيلسوفاً متعمّقا، درس كلّ ما درسه الكندي من العلوم، وفاقه في كثير منها، وخصوصاً في المنطق. وتعمّق في الفلسفة والتحليل وأنحاء التعليم، وأفاد في وجوه الانتفاع بها. وألّف كتباً في موضوعات لم يسبقه أحد إليها، ككتابه في «إحصاء العلوم»، وكتاب «السياسة المدنية»، وهو من قبيل الاقتصاد السياسي الذي يزعم أهل التمدن الحديث أنه من مخترعاتهم، وقد كتب فيه الفارابي منذ ألف سنة... وبرع الفارابي خصوصاً في فن الموسيقى حتى أصبح لا يضاهيه فيه أحد، واخترع القانون، وأصلح ما بقي من الترجمات غير مصلح ولخصّها»^(٦).

(١) هو أبو الفداء، عماد الدين، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، البصري، القرشي: حافظ، مؤرخ، فقيه. توفي بدمشق سنة ٧٧٤هـ / ١٣٧٣م. (المنهل الصافي، ابن تغري بردي: ٤١٤/٢).

(٢) البداية والنهاية: ٢٣٨/١١.

(٣) هو أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد العسكري، الحنبلي: فقيه، مؤرخ، أديب... ولد بصالحية دمشق، وتوفي بمكة سنة ١٠٨٩هـ / ١٦٨٩. (الأعلام: ٢٩٠/٣).

(٤) شذرات الذهب: ٣٥٠/٢.

(٥) هو جرجي بن حبيب زيدان: أديب ومؤرخ لبناني. ولد وتعلّم ببירות، ثم رحل إلى مصر، وأنشأ مجلة الهلال، وله تصانيف كثيرة. توفي سنة ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م. (الأعلام: ١١٧/٢).

(٦) تاريخ آداب اللغة العربية: ٥٢٣/١.

وقال عمر كحالة في ترجمته: «حكيم، رياضي، طبيب، موسيقي، عارفٌ
باللغات: التركية، والفارسية، واليونانية، والسريانية»^(١).

(١) معجم المؤلفين: ١١/١٩٤.

الباب الأول

القول في الموجود الأول

الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص. وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إما واحداً وإما أكثر من واحد. وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده. وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلاً. والعدم والضد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر. والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد^(١).

ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه. فلهذا هو أزلي، دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده.

ولا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجوده، ولا أيضاً في مثل مرتبة وجوده وجود يمكن أن يكون له أو يتوافر عليه.

وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب^(٢) به، أو عنه، أو له كان

(١) يرى أرسطو أن الله هو المحرك الأكبر، ولكنه هو نفسه لا يتحرك، وهو كائن معنوي لا مادي، غير مرئي، ولا مكان له، لا مذكر ولا مؤنث، ولا يتغير ولا يتأثر، وتام وأبدى. (قصة الفلسفة: ١١٣).

ومن آراء تاليس (نحو سنة ٦٢٤ ق.م - ٥٠٥ ق.م): أن للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة هويته، وإنما يدرك من جهة آثاره، وقال: إن المبدع كان ولا شيء مبدع، فأبدع الذي أبدع ولا صورة له عنده في الذات، لأنه قبل الإبداع إنما هو فقط. (الملل والنحل، الشهرستاني: ٨٠/٢).

(٢) بعد أن ذهب أرسطو إلى أن الله هو السبب النهائي للطبيعة، والقوة الدافعة للأشياء وهدفها، وأنه صورة العالم، ومبدأ حياته، ومجموع تفاعله الحيوي وقوته، يعود فيزعم أن الله لا يفعل شيئاً، وليست له رغبات ولا إرادة ولا هدف، وأنه حيوية خالصة لدرجة أنه لا =

وجوده. فإنه ليس بمادة، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً. بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع، ولا أيضاً له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزأيه اللذين منهما ائتلف، ولكان لوجوده سبب، فإن كل واحدٍ من أجزائه سبب لوجود جملة، وقد وضعنا أنه سبب أول.

ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون، إنما وجوده ليتم تلك الغاية وذلك الغرض، وإلا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده، فلا يكون سبباً أولاً. ولا أيضاً استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه، وهو من أن يكون استفاد ذلك مما هو دونه أبعد.

= يعمل أبداً. ويقول: هو كاملٌ كاملاً مطلقاً، فليس بمقدوره أن يرغب بأي شيء، لذلك فهو جوهر جميع الأشياء وصورة جميع الصور. (قصة الفلسفة: ١١٤).

الباب الثاني

القول في نفي الشريك عنه تعالى^(١)

وهو مبين بجوهره لكل ما سواه، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له شيء آخر سواه، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً هذا الوجود مباينة أصلاً، ولا تغاير أصلاً، فلا يكون اثنان، بل يكون هناك ذات واحدة فقط؛ لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه، فيكون الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءاً مما به قوام وجودهما، والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر، فيكون كل واحد منهما منقسماً بالقول، ويكون كل واحد من جزأيه سبباً لقوام ذاته، فلا يكون أولاً، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده؛ وذلك محال.

وإن كان ذلك الآخر هو الذي فيه ما باين به هذا، ولم يكن في هذا شيء يباين به ذلك إلا بعد الشيء الذي به باين ذلك، لزم أن يكون الشيء الذي به باين ذلك الآخر هذا، هو الوجود الذي يخص ذلك. ووجود هذا مشترك لهما، فإذن ذلك الآخر وجوده مركّب من شيئين: من شيء يخصه، ومن شيء يشارك به هذا. فليس إذن وجود ذلك هو وجود هذا، بل ذات هذا بسيط غير منقسم، وذات ذلك منقسم. فلذلك إذن جزآن بهما قوامه. فلو وجوده إذن سبب فوجوده إذن دون وجود هذا وأنقص منه. فليس هو إذن من الوجود في الرتبة الأولى^(٢).

(١) عالج الغزالي هذه المسألة، ويبيّن عجز الفلاسفة - ومنهم الفارابي - عن إقامة الدليل على أن الله واحد، وفنّد مسالكهم في تبين ذلك (الغزالي، تهافت الفلاسفة: ١١٠، المسألة الخامسة).

(٢) حاول الفلاسفة إثبات أن الله واحد، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود، كل واحد منهما لا علة له عبر مسلكين: الأول: أنهما لو كانا اثنين، لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما، وما قيل عليه أنه واجب الوجود فلا يخلو: إما أن يكون وجوب وجوده لذاته، فلا يتصور أن يكون لغيره، أو وجوب الوجود له لعلّة، ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات، وقالوا: إذا كان ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته، فلا يكون إلا له، وإن كان لعلّة، فهو إذن معلول، وليس بواجب الوجود، فظهر بهذا عندهم أن واجب الوجود لا بدّ أن يكون واحداً.

وأيضاً، فإنه لو كان مثل وجوده في النوع خارجاً منه بشيء آخر، لم يكن تام الوجود، لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده، وذلك في أي شيء كان؛ لأن التام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجاً منه، والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً منه، وكذلك التام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجاً منه؛ وكذلك كل ما كان من الأجسام تاماً، لم يمكن أن يكون من نوعه شيء آخر غيره، مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب الآخر. إذا كان الأول تام الوجود لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره، فإذا كان منفرد الوجود وحده، فهو واحد من هذه الجهة^(١).

والمسلك الثاني: أنهم قالوا: لو فرضنا واجب الوجود، لكانا متمثلين من كل وجه، أو مختلفين، فإن كانا متمثلين من كل وجه، فلا يعقل التعدد والاثنية. فإذا اشتركا في شيء، واختلفا في شيء، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف، فيكون ثم تركب وانقسام بالقول، وواجب الوجود لا تركيب فيه.

وقد عارض الغزالي الفلاسفة في هذين المسلكين (تهافت الفلاسفة: ١١٢ - ١١٨). وعارضه ابن رشد بقوله: «لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني، فأخذ يتكلم معهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود، التي نفوها عنه، ورأى أن يجعلها مسألة واحدة على حدتها، لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة، إذ يجعلونه ذاتاً وصفات. (تهافت التهافت: ٢٠٣).

(١) لقد أشار القرآن الكريم إلى وحدانية الله في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١، ٢]. وبرهن على هذه الوحدانية بقول موجز جامع هو: ﴿لو كان فيهما آلهة غير الله لفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

الباب الثالث

القول في نفي الضد عنه

وأيضاً فإنه لا يمكن أن يكون له ضدّ، وذلك يتبين إذا عرف معنى الضدّ، فإن الضدّ مباين للشيء؛ فلا يمكن أن يكون ضدّ الشيء هو الشيء أصلاً. ولكن ليس كلّ مباين هو الضدّ، ولا كلّ ما لم يمكن أن يكون هو الشيء هو الضدّ. لكن كلّ ما كان مع ذلك معانداً، شأنه أن يبطل كلّ واحدٍ منهما الآخر ويفسده إذا اجتماعاً، ويكون شأن كلّ واحدٍ منهما أنه إن يوجد حيث الآخر موجود يعدم الآخر، ويعدم من حيث هو موجود فيه لوجود الآخر في الشيء الذي كان فيه الأول. وذلك عام في كلّ شيء يمكن أن يكون له ضدّ. فإنه إن كان الشيء ضدّاً للشيء في فعله، لا في سائر أحواله، فإن فعليهما فقط بهذه الصفة. فإن كانا متضادين في كفيتهما، فكيفيتهما بهذه الصفة، وإن كانا متضادين في جوهرهما، فجوهرهما في هذه الصفة^(١).

وإن كان الأول له ضدّ فهو من ضده بهذه الصفة، فيلزم أن يكون شأن كلّ واحدٍ منهما أن يفسد، وأن يمكن في الأول أن يبطل عن ضده، ويكون ذلك في جوهره. وما يمكن أن يفسد فليس قوامه وبقاؤه في جوهره، بل يكون جوهره غير كافٍ في أن يبقى موجوداً؛ ولا أيضاً يكون جوهره كافياً في أن يحصل موجوداً، بل يكون ذلك بغيره^(٢). وأما ما أمكن أن لا يوجد فلا يمكن أن يكون أزلياً، وما كان جوهره ليس بكافٍ في بقائه أو وجوده، فلو وجوده أو بقاءه سبب آخر غيره، فلا يكون أولاً^(٣). وأيضاً فإن وجوده إنما يكون لعدم ضده. فعدم ضده إذن هو سبب وجوده، فليس إذن هو السبب الأول على الإطلاق.

(١) أي: أن ضدّ الشيء: هو ما يباينه، ويفسده، ويبطله، وأن التضاد يكون في العقل والجوهر والكيفية.

(٢) أي: إذا كان للأول ضدّ، فتضادهما يكون في الجوهر، فيلحق الأول على هذا البطلان والفساد.

(٣) أي: ما كان جوهره غير كافٍ لوجوده، فإنه يحتاج إلى سببٍ لوجوده، فلا يكون أولاً، ولا يكون أزلياً.

وأيضاً فإنه يلزم أن يكون لهما أيضاً حيث ما مشترك، قابل لهما، حتى يمكن بتلاقيهما فيه أن يبطل كلّ واحدٍ منهما الآخر، إما موضوع أو جنس أو شيء آخر غيرهما؛ ويكون ذلك ثابتاً، ويتعاقب هذان عليه. فلذلك إذن هو أقدم وجوداً من كلّ واحدٍ منهما.

وإن وضع واضح شيئاً غير ما هو بهذه الصفة ضدّاً لشيء، فليس الذي يضعه ضدّاً، بل مباينة أخرى سوى مباينة الضدّ؛ ونحن لا ننكر أن يكون للأول مباينات آخر سوى مباينة الضدّ وسوى ما يوجد وجوده.

فإذن لم يمكن أن يكون موجود ما في مرتبة وجوده، لأن الضدين هما في رتبة واحدة من الوجود.

فإذن الأول منفرد بوجوده، لا يشاركه شيء آخر أصلاً موجود في نوع وجوده. فهو إذن واحد.

وهو مع ذلك منفرد أيضاً برتبته وحده. فهو أيضاً واحد من هذه الجهة^(١).

(١) لا ينكر الفارابي أن يكون للأول مباينات غير الضدّ، وغير ما يوجد وجوده، ولكنه يقرّ بأن الأول منفرد بوجوده، وأنه واحد منفرد برتبته.

الباب الرابع

في نفي الحدّ عنه سبحانه

وأيضاً، فإنه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معناه يدلّ كلّ جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به، فإنه إذا كان كذلك كانت الأجزاء التي بها تجوهره أسباباً لوجوده على جهة ما تكون المعاني التي تدلّ عليه أجزاء حدّ الشيء أسباباً لوجود المحدود، وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود المتركب منهما. وذلك غير ممكن فيه، إذ كان أولاً وكان لا سبب لوجوده أصلاً^(١).

فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام، فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد. فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عظم، ولا يكون جسماً أصلاً.

فهو أيضاً واحد من هذه الجهة، وذلك أن أحد المعاني التي يقال عليها الواحد هو ما لا ينقسم. فإن كلّ شيء كان لا ينقسم من وجه ما، فهو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم؛ فإنه إن كان من جهة فعله، فهو واحد من تلك الجهة، وإن كان من جهة كلفيته؛ فهو واحد من جهة الكيفية. وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره؛ فإذا كان الأول غير منقسم في جوهره^(٢).

(١) اتفق الفلاسفة على أن «الأول» إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي، لم ينفصل عنه بمعنى فصلي، فلم يكن له حدّ، إذ الحدّ ينتظم من الجنس والفصل، وما لا تركّب فيه، فلا حدّ له. ورأى الغزالي أن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل، ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة، فإن الصفة غير الذات، والذات غير الصفة، والنوع ليس غير الجنس من كلّ وجه. وقال: مهما ذكرنا النوع، فقد ذكرنا الجنس وزيادة. (تهافت الفلاسفة: ١٣١).

(٢) عند سقراط (ولد سنة ٤٧٠ ق.م): أن الموجودات ليست بلا نهاية، والمبدع الأول ليس بذات نهاية، ليس على أنه ذاهب في الجهات بلا نهاية كما يتخيله الخيال والوهم، بل لا يرتقي إليه الخيال حتى يصفه بنهاية ولا نهاية. فلا نهاية له من جهة العقل، إذ ليس يحده، ولا من جهة الحسّ، فليس يحده. فهو ليس له نهاية، فليس له شخص وصورة خيالية أو وجودية، حسية أو عقلية. (الملل والنحل: ١٠٥/٢).

الباب الخامس

القول في أن وحدته عين ذاته

وأنه تعالى^(١) عالم وحكيم وأنه حق وحي وحياة

فإن وجوده الذي به ينحاز عمّا سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غير الذي هو به في ذاته موجود. فلذلك يكون انحيازه عمّا سواه توحدّه في ذاته. وإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كلّ موجود عمّا سواه، وهي التي بها يقال لكلّ موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصّه، وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الأول. فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد، وأحق من كلّ واحدٍ سواه باسم الواحد ومعناه.

ولأنه ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه، فإنه بجوهره عقل بالفعل. لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل، هو المادة التي فيها يوجد الشيء. فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة، كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل؛ وتلك حال الأول. فهو إذن عقل بالفعل، وهو أيضاً معقول بجوهره. فإن المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة. وهو معقول من جهة ما هو عقل؛ لأن الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله؛ بل هو بنفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل، وبأن ذاته تعقله (يصير) معقولاً بالفعل. وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيد منها خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته. فإن الذات التي تعقل هي التي تعقل، فهو عقل

(١) رأى فيثاغورس (ولد بين سنتي ٥٨٠ و ٥٧٠ ق.م): أن البارئ تعالى واحد لا كالأحاد، ولا يدخل في العدد، ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلي يدركه، ولا المنطق النفسي يصفه؛ فهو فوق الصفات الروحانية، غير مدرك من نحو ذاته، وإنما يدرك بآثاره وصنائه وأفعاله. وقال: الوحدة تنقسم إلى وحدة غير مستفادة من الغير، وهي وحدة البارئ تعالى، ووحدة الإحاطة بكل شيء، ووحدة الحكم على كلّ شيء، وإلى وحدة مستفادة من الغير، وتلك وحدة المخلوقات. وقال في موضع آخر: الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات، وإلى وحدة بالعرض، فالوحدة بالذات ليست إلّا للمبدع للكلّ الذي منه تصدر الوجدانيات في العدد والمعدود. والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ العدد داخلياً في العدد، وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو داخل فيه. (الملل والنحل: ٩٣/٢ - ٩٤).

من جهة ما هو معقول؛ فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل. هي كلّها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم. فإن الإنسان مثلاً معقول وليس المعقول منه معقولاً بالفعل، بل كان معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عقله العقل. فليس إذن المعقول من الإنسان هو الذي يعقل، ولا العقل منه أبداً هو المعقول، ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل هو معقول، ونحن عاقلون لا بأن جوهرنا عقل؛ فإن ما نعقل ليس هو الذي به تجوهرنا. فالأول ليس كذلك، بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد، وذات واحدة، وجوهر واحد غير منقسم.

وكذلك الحال في أنه عالم^(١)؛ فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته؛ ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويُعلم. وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم. فهو ذات واحدة وجوهر واحد.

وكذلك في أنه حكيم؛ فإن الحكمة هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمه يعلم أفضل الأشياء. وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هو علمه بذاته.

وكذلك في أنه حقّ. فإن الحقّ يُساقو الوجود، والحقيقة قد تساوق الوجود، فإن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصّه. وأكمل الوجود هو قسطه من الوجود؛ وأيضاً فإن الحقّ قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى يطابقه. وذلك الموجود من جهة ما هو معقول، يقال له إنه حقّ، ومن جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال إنه موجود. فالأول يقال إنه حقّ بالوجهين جميعاً، بأن وجوده الذي هو له أكمل الوجود، وبأنه معقول صادف به الذي عقله الموجود على ما هو موجود. وليس يحتاج في أن يكون حقّاً بما هو معقول إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله. وأيضاً أولى بما يقال عليه حقّ بالوجهين جميعاً. وحقيقته ليست هي شيئاً سوى أنه حقّ.

(١) احتدم الصراع بين علماء الكلام حول العلاقة بين الصفات والذات الإلهية؛ فذهب المعتزلة إلى القول بالتنزيه المطلق للذات الإلهية، وذلك بنفيهم على الله سبحانه صفاته الأزلية، وقولهم بأنه سبحانه لا علم له، ولا قدرة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية، وأنه عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته. (الفرق بين الفرق، البغدادي: ص ١١٤). وأثبت الأشاعرة للذات الإلهية صفات زائدة، فقالوا: إنّ الله سبحانه عالم بعلم، قادر بقدرة، حيّ ب حياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع... وقالوا: هذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى. (الملل والنحل، الشهرستاني: ١/ ١٠٦ - ١٠٧). وعمل الغزالي على إبطال مذهب الفلاسفة بنفي الصفات عن الذات الإلهية، وأظهر ضعفه وتهافته. (تهافت الفلاسفة: ١١٨ - ١٢٨).

وكذلك في أنه حيٌّ، وأنه حياة. فليس يدل بهذين على ذاتين، بل على ذات واحدة. فإن معنى الحيّ أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم. كما أننا إنما يقال لنا أحياء أولاً، إذا كنا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك. فإننا إنما يقال لنا أحياء إذا كنا ندرك المحسوسات، وهي أحسن المعلومات، بالإحساس الذي هو أحسن الإدراكات، وبأحسن القوى المدركة وهي الحواس. فما هو أفضل عقل إذا عقل وعلم أفضل المعقولات بأفضل علم، فهو أخرى أن يكون حيّاً، لأنه يعقل من جهة ما هو عقل، وأنه عاقل وأنه عقل، وأنه عالم وأنه علم، هو فيه معنى واحد. وكذلك أنه حيٌّ، وأنه حياة، معنى واحد^(١).

وأيضاً فإن اسم الحيّ قد يُستعار لغير ما هو حيوان، فيقال على كلّ موجود كان على كماله الأخير، وعلى كلّ ما بلغ من الوجود والكمال إلى حيث يصدر عنه ما من شأنه أن يكون منه، كما من شأنه أن يكون منه. فعلى هذا الوجه إذا كان الأول وجوده أكمل وجود، كان أيضاً أحقّ باسم الحيّ من الذي يقال على الشيء باستعارة وكلّ ما كان وجوده أتمّ فإنه إذا علم وعقل كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتمّ، إذا كان المعقول منه في نفوسنا مطابقاً لما هو موجود منه، فعلى حسب وجود الخارج عن نفوسنا يكون معقوله في نفوسنا مطابقاً لوجوده، وإن كان ناقص الوجود، كان معقوله في نفوسنا معقولاً ناقصاً.

فإن الحركة والزمان واللانهاية والعدم وأشباهها من الموجودات، فالمعقول من كلّ واحد منها في نفوسنا معقول ناقص، إذ كانت هي في أنفسها موجودات ناقصة الوجود. والعدد والمثلث والمربع وأشباهها فمعقولاتها في أنفسنا أكمل لأنها هي في أنفسها أكمل وجوداً، فلذلك كان يجب في الأول، إذ هو في الغاية من كمال الوجود، أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً. ونحن نجد الأمر على غير ذلك، فينبغي أن نعلم أنه من جهته غير معتاص^(٢) الإدراك، إذ كان في نهاية الكمال؛ ولكن لضعف قوى عقولنا نحن، ولملاستها^(٣) المادة والعدم، يعتاص إدراكه، ويعسر علينا تصوّره، ونضعف من أن نعقله على ما هو

(١) يقول الغزالي ممتدحاً منهج المسلمين في الاستدلال على علم الله سبحانه وإرادته، وأنه حيٌّ: المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته، استدلوا بالإرادة على العلم، ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة، ثم بالحياة على أنّ كلّ حيٍّ يشعر بنفسه، وهو حيٌّ، فيعرف أيضاً ذاته، فكان هذا منهجاً معقولاً في غاية المتانة. (تهافت الفلاسفة: ١٤٧).

(٢) معتاص: من عاص الأمر عَوْصاً، واعتاص: التوى فَخَفِيَ وَصَعِبَ، ومنه: اعتاص الكلام: خَفِيَ معناه وَصَعِبَ فَهْمُهُ.

(٣) الملايسة: الاتصال والاختلاط؛ يقال: لابس الشيء: خالطه واتَّصل به.

عليه وجوده، فإن إفراط كماله يبهرننا^(١)، فلا نقوى على تصوّره على التمام، كما أن الضوء هو أول المبصرات وأكملها وأظهرها، به يصير سائر المبصرات مبصرة، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة. ويجب فيها أن يكون كلّ ما كان أتمّ وأكبر، كإدراك البصر له أتمّ. ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك، فإنه كلّما كان أكبر كان إبصارنا له أضعف، ليس لأجل خفائه ونقصه، بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة؛ ولكن كماله، بما هو نور، يبهّر الأبصار، فتحار الأبصار عنه^(٢).

كذلك قياس السبب الأول والعقل الأول والحق الأول، وعقولنا نحن. ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه في نفسه، ولا عسر إدراكنا له لعسره في وجوده، لكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوّره^(٣).

فتكون المعقولات التي هي في أنفسنا ناقصة، وتصورنا لها ضعيف. وهذا على ضربين: ضرب ممتنع من جهة ذاته أن يتصوّر فيعقل تصوّراً تاماً لضعف وجوده ونقصان ذاته وجوهره، وضرب مبذول من جهة فهمه وتصوره على التمام وعلى أكمل ما يكون. ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة، لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء، من أن نتصوره على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود. وهذان الضربان كلّ واحد منهما هو من الآخر في الطرف الأقصى من الوجود: أحدهما في نهاية الكمال، والآخر في نهاية النقص^(٤).

ويجب إذا كنا نحن ملتبسين بالمادة، كانت هي السبب في أن صارت جواهرنا جوهرأ يبعد عن الجوهر الأول، إذ كلّما قربت جواهرنا منه، كان تصورنا له أتمّ وأيقن وأصدق. وذلك أنّا كلّما كنّا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتمّ، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلاً بالفعل. وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون^(٥).

(١) بهّر الشيء فلاناً: أدهشه وحيّره.

(٢) حارّ البصر: نظر إلى الشيء فلم يقدر على النظر إليه وارتدّ عنه.

(٣) يريد القول: إن تعسّر إدراكنا لله سبحانه يعود إلى أمرين:

الأول: شدة كمال الله وعظمته، والثاني: هو ضعف قوى عقولنا.

(٤) يقول: تكون المعقولات في أنفسنا ناقصة لسبب من اثنين:

الأول: ضعف وجود المعقولات ونقصان جوهرها، والثاني: شدة تمامها.

(٥) يقول: إن قرّبنا من الله سبحانه، أو بعدنا عنه، مرتبطّ بمدى ملاستنا للمادة، أو ابتعادنا عنها.

الباب السادس

القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى

وكذلك عظمته وجلاله ومجده. وإن العظمة والجلالة والمجد في الشيء إنما يكون بحسب كماله، إما في جوهره، وإما في عرض من خواصه. وأكثر ما يقال ذلك فينا، إنما هو لكمال ما لنا في عرض من أعراضنا، مثل اليسار والعلم، وفي شيء من أعراض البدن. والأول، لما كان كماله بايناً لكل كمال، كانت عظمته وجلاله ومجده بايناً لكل ذي عظمة ومجد، وكانت عظمته ومجده الغايات فيما له من جوهره لا في شيء آخر خارج عن جوهره وذاته؛ ويكون ذا عظمة في ذاته وذا مجد في ذاته؛ أجله غيره أو لم يجله، عظمه غيره أو لم يعظمه، مجده غيره أو لم يمجدّه^(١).

والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير. وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله فائق لجمال كل ذي جمال، وكذلك زينته وبهاؤه. ثم هذه كلها له في جوهره وذاته؛ وذلك في نفسه وبما يعقله من ذاته. وأما نحن، فإن جمالنا وزينتنا وبهائنا هي لنا بأعراضنا، لا بذاتنا؛ وللأشياء الخارجة عنا، لا في جوهرنا. والجمال فيه والكمال ليسا هما فيه سوى ذات واحدة، وكذلك سائرهما.

واللذة والسرور والغبطة^(٢)، إنما ينتج ويحصل أكثر بأن يدرك الأجل والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم. فإذا كان هو الأجل في النهاية والأبهى والأزين، فإدراكه لذاته الإدراك الأتقن في الغاية، وعلمه بجوهره العلم الأفضل على الإطلاق، واللذة التي يلتذ بها الأول لذة لا نفهم نحن كُنْهها ولا ندري مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة إلى ما نجده من اللذة، عندما نكون قد أدركنا ما هو عندنا أكمل وأبهى إدراكاً، وأتقن وأتم، إما بإحساس أو تخيل أو بعلم عقلي. فإننا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن أنه فائق لكل لذة في العظم، ونكون

(١) يميّز الفارابي ههنا بين كمال الله سبحانه، وكمال الإنسان، فيقول: إنّ كمال الله جلّ شأنه في ذاته (جوهره)، وكمال الإنسان في أعراض جسمه ونفسه.

(٢) الغبطة: حُسن الحال والمَسرة.

نحن عند أنفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة، وإن كانت تلك الحال منا يسيرة البقاء سريعة الدثور^(١). فقياس علمه هو وإدراكه الأفضل من ذاته والأجمل والأبهى إلى علمنا نحن، وإدراكنا الأجمل والأبهى عندنا، هو قياس سروره ولذته واعتباطه بنفسه إلى ما ينالنا من اللذة والسرور والاعتباط بأنفسنا. وإذن كان لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه، ولا لمعلومنا إلى معلومه، ولا للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته؛ وإن كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيرة. فإذا لا نسبة لالتذاذنا وسرورنا واعتباطنا لأنفسنا إلى ما للأول من ذلك. وإن كانت له نسبة فهي نسبة يسيرة جداً. فإنه كيف يكون نسبة لما هو جزء يسير إلى ما مقداره غير متناه في الزمان، ولما هو أنقص جداً إلى ما هو في غاية الكمال؟

وإن كان ما يلتد بذاته ويسر به أكثر ويغبط به اعتباطاً أعظم، فهو يحب ذاته ويعشقها ويعجب بها أكثر، فإنه بين أن الأول يعشق ذاته ويحبها ويعجب بها إعجاباً بنسبته. ونسبته إلى عشقنا لما نلتد به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلة ذاته هو، وكمال ذاته إلى فضيلتنا نحن وكمالنا الذي نعجب به من أنفسنا، والمحبة منه هو المحبوب بعينه، والمُعجب منه هو المُعجب منه، والعاشق منه هو المعشوق. وذلك على خلاف ما يوجد فينا، فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال، وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة. لكن للعاشق قوة أخرى، فتلك ليست للمعشوق؛ فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه. فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحبة هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول، أحبه غيره أو لم يحبه، وعشقه غيره أو لم يعشقه^(٢).

(١) دَثَرَ الشيءُ دُثُوراً: قَدَّمَ وَدَرَسَ.

(٢) يرى أرسطوطاليس أن اللذة في المحسوسات هو الشعور بالملائم، وفي المعقولات الشعور بالكمال الواصل إليه من حيث يشعر به. فالأول (أي الله جل شأنه) مغتبط بذاته، ملتد بها، لأنه يعقل ذاته على كمال حقيقتها وشرفها وإن جل عن أن ينسب إليه لذة انفعالية، بل يجب أن يُسمَّى ذلك بهجةً وعلاءً وبهاءً.

الباب السابع

القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه

والأول هو الذي عنه وجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحسّ وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو^(١). فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون وجود الإبن - من جهة ما هو ابن - غاية لوجود الأبوين، من جهة ما هما أبوان. يعني أن الوجود الذي يوجد عنه (لا) يفيد كمالاً ما، كما يكون لنا ذلك عن جلّ الأشياء التي تكون منا، مثل أنا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما. فالأول ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد بغيره، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون أولاً، ولا أيضاً بإعطائه ما سواه الوجود ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك خارجاً عما هو عليه من الكمال، كما ينال من وجود بماله أو شيء آخر، فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات؛ فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول، لأنه يسقط أوليته وتقدمه، ويجعل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده، بل وجوده لأجل ذاته؛ ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره. فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه. وليس ينقسم إلى شيئين، يكون أحدهما

(١) حكي عن أفلاطون (ولد ما بين سنة ٤٢٩ - ٤٢٧ ق.م) أنه قال: إن للعالم مُحدثاً، مبدعاً، أزلياً، واجباً بذاته، عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل، إلا مثلاً عند الباري تعالى، ربما يعبر عنه بالهيولي، وربما يعبر عنه بالعنصر. وقال: فأبدع العقل الأول، وتوسطه النفس الكلية، وقد انبعث عن العقل انبعث الصورة في المرأة، وتوسطهما العنصر. (الملل والنحل: ١٠٩/٢).

تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما، وهو النطق، ونكتب بالأخر، وهو صناعة الكتابة، بل هو ذات واحدة وجوهر واحد، به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر.

ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه، ولا حركة يستفيد بها حالاً لم يكن له، ولا آلة خارجة عن ذاته، مثل ما تحتاج النار، في أن يكون عنها وعن الماء بخار، إلى حرارة يتبخر بها الماء، وكما تحتاج الشمس، في أن تسخن ما لدينا إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال، فيحصل عنها وبالحال التي استفادها بالحركة حرارة فيما لدينا، أو كما يحتاج النجار إلى الفأس وإلى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق. وليس وجوده، بما يفيض عنه وجود غيره، أكمل من وجوده الذي هو بجوهره، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعاً ذات واحدة.

ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً^(١).

(١) يوضح الفارابي في هذا الباب مضمون نظريته الشهيرة القائلة: بأن الموجودات (المخلوقات) إنما وُجدت في الكون عن طريق الفيض عن الموجود الأول، وليس عن طريق الخلق والإبداع.

الباب الثامن

القول في مراتب الموجودات

الموجودات كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة. وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود)، كان كاملاً أو ناقصاً. وجوهره أيضاً جوهر، إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه. فيبتدئ من أكملها وجوداً ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً، فتقطع الموجودات من الوجود. وبان جوهره جوهرأ تفيض منه الموجودات من غير أن يخص بوجود دون وجوده. فهو جواد، وجوده هو في جوهره، ويترتب عنه الموجودات، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه. فهو عدل، وعدالته في جوهره، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره^(١).

وجوهره أيضاً جوهر، إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض، اثتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة، وتحصل كشيء واحد. والتي بها ترتبط هذه وتأتلف هي لبعض الأشياء في جواهرها حتى أن جواهرها التي بها وجودها هي التي بها تأتلف وترتبط. ولبعض الأشياء تكون أحوال فيها تابعة لجوهرها، مثل المحبة التي بها يرتبط الناس، فإنها حال فيهم، وليست هي جواهرهم التي بها وجودهم. وهذه أيضاً فيها مستفادة عن الأول، لأن في جوهر الأول أن يحصل عنه بكثير من الموجودات مع جواهرها الأحوال التي بها يرتبط بعضها مع بعض، ويأتلف وينتظم.

(١) رُوي عن ديمقريطيس (٤٥٦ ق.م - ٣٦٠ ق.م) أنه قال في المبدع الأول: أنه ليس هو العنصر فقط، ولا العقل فقط، بل الأخلاط الأربعة، وهي الأسطقسات: أوائل الموجودات كلها، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة. وقد شتّع الحكماء عليه من جهة قوله: «إن أول مبدع هو العناصر، وبعدها أبدعت البسائط الروحانية»، وذلك أنهم رأوه يرتقي من الأسفل إلى الأعلى، ومن الأكدر إلى الأصفى. (الملل والنحل: ١٢٣/٢).

الباب التاسع

القول في الأسماء التي ينبغي أن يُسمَّى بها الأول تعالى مجده

الأسماء التي ينبغي أن يُسمَّى بها الأول، هي الأسماء التي تدلّ في الموجودات التي لدينا، ثم في أفضلها عندنا، على الكمال وعلى فضيلة الوجود، من غير أن يدلّ شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التي جرت العادة أن تدلّ عليها تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا وفي أفضلها، بل على الكمال الذي يخصّه هو في جوهره. وأيضاً فإن أنواع الكمالات، التي جرت العادة أن يدلّ عليها بتلك الأسماء الكثيرة كثيرة، وليس ينبغي أن تظنّ بأن أنواع كمالاته التي يدلّ عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة، ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجمعها، بل ينبغي أن يدلّ بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً^(١).

والأسماء التي تدلّ على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا، منها ما يدلّ على ما هو للشيء في ذاته، لا من حيث هو مضاف إلى شيء آخر خارج عنه، مثل الموجود الواحد والحيّ؛ ومنها ما يدلّ على ما هو للشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه، مثل العدل والجواد. وهذه الأسماء، أما فيما لدينا، فإنها تدلّ على فضيلة وكمال، تكون إضافته إلى شيء آخر خارج عنه جزءاً من ذلك الكمال حتى تكون تلك الإضافة جزءاً من جملة ما يدلّ عليه بتلك الأسماء، بأن يكون ذلك الاسم، أو بأن تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قوامه بالإضافة إلى شيء آخر. وأمثال هذه الأسماء، متى نقلت وُسِّمِي بها الأول، قصدنا أن يدلّ بها على الإضافة التي له إلى غيره بما فاض منه من الوجود، فينبغي أن لا نجعل الإضافة جزءاً من

(١) من آراء أنبأدقليس (٤٨٣ - ٤٢٣ ق.م): أن الباري تعالى لم تزل هويته فقط، وهو العلم المحض، وهو الإرادة المحضة، وهو الجود، والعزّة، والقدرة، والعدل، والخير، والحق، لا أن هناك قوى مُسمّاة بهذه الأسماء، بل هي: هو، وهو: هذه كلّها. (الملل والنحل: ٨٧/٢).

كمالهِ، ولا أيضاً نجعل ذلك الكمال، المدلول عليه بذلك الاسم، قوامه بتلك الإضافة، بل ينبغي أن ندلّ به على جوهر وكمال تتبعه ضرورة تلك الإضافة. وعلى أن قوام تلك الإضافة بذلك الجوهر، وعلى أن تلك الإضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دلّ عليه بذلك الاسم.

الباب العاشر

القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير

يفيضم من الأول وجود الثاني^(١)؛ فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة. فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته. فما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى.

والثالث أيضاً وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة؛ وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع.

وهذا أيضاً لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس.

وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فما يتجوهر به

(١) في محاولته إثبات أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، يقول أرسطوطاليس: الصادر الأول هو العقل الفعال؛ لأن الحركات إذا كانت كثيرة، ولكل متحرك محرك، فيجب أن يكون عدد المحركات بحسب عدد المتحركات، فلو كانت المحركات والمتحركات تُنسب إليه لا على ترتيب أول وثاني، بل جملة واحدة، لتكثرت جهات ذاته بالنسبة إلى محرك محرك، ومتحرك متحرك، فتكثرت ذاته. وقد أقمنا البرهان على أنه واحد من كل وجه، فلن يصدر عن الواحد إلا واحد وهو العقل الفعال، وله في ذاته، وباعتبار ذاته إمكان الوجود، وباعتبار علته وجوب الوجود، فتكثرت ذاته لا من جهة علته، فيصدر عنه شيان، ثم يزيد التكثُر في الأسباب، فتكثرت المسببات، والكل يُنسب إليه. (الملل والنحل: ١٥٠/٢).

من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن. وهو أيضاً وجوده لا في مادة، ويعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر^(١).

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر.

وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادة؛ وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً. وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات. وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً.

(١) يبدو تأثر الفارابي هنا شديد الوضوح بمعلمه أرسطو الذي نصّ على أن العقول المفارقة (الصادرة عن الأول) عشرة، ووضّح كيفية صدورها وحركتها بقوله: إذا كان عدد المتحركات مترتباً على عدد المحركات، فتكون الجواهر المفارقة كثيرة على ترتيب أول وثان، فلكل كرة متحركة محرّك مفارق غير متناهي القوة، يحرك كما يحرك المشتبه والمعشوق، ومحرّك آخر مزاوول الحركة، فيكون صورة للجرم السماوي، فالأول عقل مفارق، والثاني نفس مزاوول. فالمحركات المفارقة تحرك على أنها مشتبهة معشوقة، والمحركات المزاوولة تحرك على أنها مشتبهة عاشقة، ثم يطلب عدد المحركات من عدد حركات الأكر. ولما دلّ الرصد على أن الأكر تسع، فالعقول المفارقة عشرة، تسعة منها مدبرات النفوس التسعة المزاوولة، وواحد هو العقل الفعال. (الملل والنحل: ١٥١/٢).

الباب الحادي عشر

القول في الموجودات والأجسام التي لدينا

وهذه الموجودات، التي أحصيناها، هي التي حصلت لها في كمالاتها الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر^(١). وعند هذين (فلك القمر والعقل الحادي عشر) ينقطع وجود هذه. والتي بعدهما هي ليس التي في طبيعتها أن توجد في الكمالات الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر، بل إنما شأنها أن يكون لها أولاً نقص وجوداتها، فيبتدئ منه، فيترقى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره؛ ثم هي في سائر أعراضه^(٢). وهذه الحال هي في طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليه من شيء آخر غريب عنه^(٣). وهذه منها طبيعية، ومنها إرادية، ومنها مركبة من الطبيعية والإرادية. والطبيعية من هذه توطئة للإرادية، ويتقدم بالزمان وجودها قبل الإرادية. ولا يمكن وجود الإرادية منها دون أن توجد الطبيعية منها قبل ذلك. والأجسام الطبيعية من هذه هي الأسطقسات، مثل النار والهواء والماء والأرض، وما جانسها من البخار واللهيب وغير ذلك؛ والمعدنية مثل الحجارة وأجناسها، والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق.

(١) يقول: إن الموجودات السماوية كانت كاملة لأنها موجودة بالفعل.

(٢) يقول: تنتقل الموجودات الأرضية من القوة إلى الفعل، أي: تكون ناقصة ثم تسعى شيئاً فشيئاً نحو الكمال.

(٣) يرى المؤلف أن سعي الموجود إلى الكمال يكون في طبعه، وليس دخيلاً عليه.

الباب الثاني عشر

القول في المادة والصور

وكل واحد من هذه قوامه من شيئين: أحدهما منزلته منزلة خشب السرير، والآخر منزلته منزلة خلقة السرير. فما منزلته منزلة الخشب هو المادة والهيولى، وما منزلته خلخته فهو الصورة والهيئة، وما جانس هذين من الأشياء، فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة. فالمادة وجودها لأجل الصورة، ولو لم تكن صورة ما موجودة ما كانت المادة. والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة، بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل. فإن كل نوع إنما يحصل موجوداً بالفعل وبأكمله وجوده إذا حصلت صورته^(١). وما دامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة. فإن خشب السرير ما دام بلا صورة السرير، فهو سرير بالقوة، وإنما يصير سريرًا بالفعل إذا حصلت صورته في مادته. وأنقص وجودي الشيء هو بمادته، وأكمل وجوده هو بالصورة.

وصور هذه الأجسام متضادة، وكل واحد منها يمكن أن يوجد وأن لا يوجد؛ ومادة كل واحد منها قابلة لصورته ولضدها، وممكنة أن توجد فيها صورة الشيء وأن لا توجد، بل يمكن أن تكون موجودة في غير تلك الصورة.

والأسطقسات أربع، وصورها متضادة. ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة ذلك الأسطقس ولضدها. ومادة كل واحدة منها مشتركة للجميع^(٢)، وهي مادة لها

(١) يرى أرسطو أن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب: اثنان طبيعيان، وواحد غير متحرك؛ فأما الاثنان الطبيعيان فهما: الهيولى والصورة، أو العنصر والصورة، وهما مبدأ الأجسام الطبيعية، وأما العدم فيعد من المبادئ بالعرض لا بالذات. فالهيولى جوهر قابل للصورة، والصورة معنى ما يقتزن بالجوهر، فيصير به نوعاً كالجزء المقوم له لا كالعرض الحال فيه، والعدم ما يقابل الصورة؛ فإنا متى توهمنا أن الصورة لم تكن، فيجب أن يكون في الهيولى عدم الصورة، والعدم المطلق مقابل للصورة المطلقة، والعدم الخاص مقابل للصورة الخاصة. (الملل والنحل: ١٥٢/٢).

(٢) يقول: إن الأسطقسات الأربع (الماء والهواء والنار والتراب) تشترك في الهيولى، وتتضاد في الصورة.

ولسائر الأجسام الأخر التي تحت الأجسام السماوية، لأن سائر ما تحت السماوية كائنة عن الأسطقسات، ومواد الأسطقسات ليست لها مواد؛ فهي المواد الأولى المشتركة لكل ما تحت السماوية. وليس شيء من هذه يُعطى صورته من أول الأمر، بل كل واحد من الأجسام فإنما يعطى أولاً مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل، إذ كانت إنما أُعطيت مادته الأولى فقط، ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما يتجوهر به من الصورة؛ ثم لا يزال يترقى شيئاً بعد شيء إلى أن تحصل له صورته التي بها وجوده بالفعل.

الباب الثالث عشر

القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية والموجودات الإلهية

وترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولاً أخسّها، ثم الأفضل فالأفضل، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه. فأخسّها المادة الأولى المشتركة؛ والأفضل منها الأسطقسات ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه^(١).

وأما الموجودات التي سلف ذكرها، فإنها تترتب أولاً أفضلها، ثم الأنقص، فالأنقص إلى أن تنتهي إلى أنقصها. وأفضلها وأكملها الأول. فأما الأشياء الكائنة عن الأول، فأفضلها بالجملة هي التي ليست بأجسام ولا هي من أجسام، ومن بعدها السماوية. وأفضل المفارقة من هذه هو الثاني، ثم سائرهما على الترتيب إلى أن ينتهي إلى الحادي عشر. وأفضل السماوية هي السماء الأولى، ثم الثانية، ثم سائرهما على الترتيب، إلى أن ينتهي إلى التاسع وهو كرة القمر. والأشياء المفارقة التي بعد الأول هي عشرة والأجسام السماوية في الجملة تسعة، فجميعها تسعة عشر^(٢).

وكل واحد من العشرة متفرد بوجوده ومرتبته، ولا يمكن أن يكون وجوده لشيء آخر غيره، لأن وجوده إن شاركه فيه آخر، فذلك الآخر إن كان غير هذا، فباضطرار أن يكون له شيء ما باين به هذا، فيكون ذلك الشيء، الذي به باين هذا، هو وجوده الذي يخصّه، فيكون الوجود الذي يخصّ ذلك الشيء ليس هو الذي هو به هذا موجود. فإذاً ليس وجودهما وجوداً واحداً، بل لكل واحد منهما

(١) يرى الفارابي: أن الموجودات تترقى من الخسيس إلى الأفضل، أو من الأنقص إلى الأكمل، بدءاً بالمادة الأولى، فالأسطقسات، ثم المعادن، فالنبات، فالحيوان الناطق (الإنسان).

(٢) تختلف الموجودات السماوية عن الموجودات الأرضية السابقة الذكر في أنها تتدرج من الأكمل إلى الأنقص.

شيء يخصه. ولا أيضاً يمكن أن يكون له ضدٌّ، لأن ما كان له ضدٌّ فله مادة مشتركة بينه وبين ضده، وليس يمكن أن يكون لواحد من هذه مادة. وأيضاً الذي تحت نوع ما، إنما تكثر أشخاصه لكثرة موضوعات صورة ذلك النوع. فما ليست له مادة فليس يمكن أن يكون في نوعه شيء آخر غيره.

وأيضاً، فإن الأضداد إنما تحدث إما من أشياء جواهرها متضادة، أو من شيء واحد تكون أحواله ونسبه في موضعه متضادة، مثل البرد والحر، فإنهما يكونان من الشمس؛ ولكن الشمس تكون على حالين مختلفين من القرب والبعد، فتحدث بحاليها أحوالاً ونسباً متضادة. فالأول لا يمكن أن يكون له ضدٌّ، ولا أحواله متضادة من الثاني، ولا نسبته من الثاني نسبة متضادة. والثاني لا يمكن فيه تضاد، وكذلك لا في الثالث، إلى أن ينتهي إلى العاشر.

وكل واحد من العشرة يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس في واحد منها كفاية في أن يكون فاضل الوجود بأن يعقل ذاته، بل إنما يقتبس الفضيلة الكاملة بأن يعقل مع ذاته ذات السبب الأول، وبحسب زيادة فضيلة الأول على فضيلة ذاته يكون بما عقل الأول فضل اغتباطه بنفسه أكثر من اغتباطه بها عند عقل ذاته. وكذلك زيادة التذاذه بذاته بما عقل الأول على التذاذه بما عقل من ذاته، بحسب زيادة كمال الأول على كمال ذاته، وإعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من الأول على إعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من ذاته بحسب زيادة بهاء الأول وجماله على بهاء ذاته وجمالها؛ فيكون المحبوب أولاً والمعجب أولاً عند نفسه بما هو يعقله من الأول، وثانياً بما هو يعقله من ذاته. فالأول أيضاً بحسب الإضافة إلى هذه العشرة هو المحبوب الأول والمعشوق الأول^(١).

(١) يقول أرسطو في اغتباط «الأول» بذاته والتذاذه بها: الأول مغتبط بذاته، ملتذُّ بها، لأنه يعقل ذاته على كمال حقيقتها وشرفها وإن جَلَّ عن أن يُنسب إليه لذة انفعالية، بل يجب أن يُسمى ذلك بهجةً، وعلاءً، وبهاءً. (الملل والنحل: ١٥١/٢).

الباب الرابع عشر

القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه

والأجسام السماوية تسع جمل في تسع مراتب؛ كل جملة يشتمل عليها جسم واحد كروي. فالأول منها يحتوي على جسم واحد فقط، فيتحرك حركة واحدة دورية سريعة جداً. والثاني جسم واحد يحتوي على أجسام حركتها مشتركة؛ ولها من الحركة اثنتان فقط، يشترك جميعها في الحركتين جميعاً. والثالث، وما بعده إلى تمام السبعة، يشتمل كل واحد منها على أجسام كثيرة مختلفة في حركات ما، يخص كل واحد منها ويشترك في حركات آخر. وجنس هذه الأجسام كلها واحد ويختلف في الأنواع، ولا يمكن أن يوجد في كل نوع منها إلا واحد بالعدد، لا يشاركه شيء آخر في ذلك النوع. فإن الشمس لا يشاركها في وجودها شيء آخر من نوعها، وهي متفردة بوجودها. وكذلك القمر وسائر الكواكب.

وهذه تجانس الموجودات الهيولانية، وذلك أن لها موضوعات تشبه المواد الموضوعية لحمل الصور (وأشياء هي لها كالصور، بها تتجوهر) وقوام تلك الأشياء في تلك الموضوعات^(١). إلا أن صورها لا يمكن أن يكون لها أضداد. وموضوع كل واحد منها لا يمكن أن يكون قابلاً لغير تلك الصورة، ولا يمكن أن يكون خلواً منها. ولأن موضوعات صورها لا عدم فيها، بوجه من الوجوه، ولا لصورها أعدام تقابلها، فصارت موضوعاتها لا تعوق صورها أن تعقل وأن تكون عقولاً بذواتها.

فإذن كل واحد من هذه بصورته عقل بالفعل، وهو يعقل بها ذات المفارق الذي عنه وجود ذلك الجسم، ويعقل الأول. وليس جميع ما يعقل من ذاته عقلاً، لأنه يعقل موضوعه؛ وموضوعه ليس بعقل؛ وإذا كان ليس يعقل بموضوعه وإنما يعقل بصورته ففيه معقول ليس يعقل، فهو يعقل كل ما به تجوهره وتصويره، يعني أن تجوهره بصورة وموضوع؛ وبهذا يفارق الأول والعشرة المتخلصة من الهيولى ومن كل موضوع. ويشاركه الإنسان في المادة.

(١) يشير الفارابي إلى أن الموجودات السماوية تشبه الموجودات الهيولانية في اشتغال كل موجود منها على مادة وصورة.

فهو أيضاً مغتبط بذاته ليس بما يعقل من ذاته فقط، ولكن بما يعقل من الأول، ثم بما يعقل من ذات المفارق الذي عنه وجوده. ويشارك المفارق في عشقه للأول وبإعجابه بنفسه بما استفاد من بهاء الأول وجماله؛ إلا أنه في كل ذلك دون العشرة بكثير. وله من كل ما تشاركه فيه الهولانية أشرفها وأفضلها، وذلك أن له من الأشكال أفضلها وهي الكرية، ومن الكيفيات المرئيات أفضلها وهو الضياء، فإن بعض أجزائها فاعلة للضياء، وهي الكواكب، وبعض أجزائها مشفة بالفعل، لأنها مملوءة نوراً من أنفسها ومما تستفيده من الكواكب. ولها من الحركات أفضلها، وهي الحركة الدورية^(١).

وتشارك العشرة في أنها أعطيت أفضل ما تتجوهر بها من أول أمرها وكذلك أعظامها وأشكالها والكيفيات المرئية التي تخصها.

(١) يفضل الجسم السماوي الجسم الهولاني الأرضي، بكرويته، وكيفياته الضوئية، وحركته الدورية.

الباب الخامس عشر

القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية ولأي شيء تتحرك

وتفارقها في أنها لم يمكن فيها أن تُعطى من أول أمرها الشيء الذي إليه تتحرك. وما إليه تتحرك هو من أسير عرض يكون في الجسم وأخسّه، وذلك أن كلّ جسم فهو في أين ما. ونوع الأين الذي هو لهذا الجسم هو أن يكون حول جسم ما. وما نوع أينه هذا النوع، فليس يمكن أن تنتقل جملته عن جملة هذا النوع. ولكن لهذا النوع أجزاء، وللجسم الذي فيه أجزاء. وليس جزء من أجزاء هذا الجسم أولى بجزء من أجزاء الحول - بل كلّ جزء من الجسم يلزم أن يكون له كلّ جزء من أجزاء الحول - ولا أيضاً أن يكون أولى به في وقت دون وقت، بل في كلّ وقت دائماً. وكلّما حصل جزء من هذا الجسم في جزء ما من الحول احتاج إلى أن يكون له الجزء الذي قدامه قدامه. ولا يمكن أن يجتمع له الجزآن معاً في وقت واحد؛ فيحتاج إلى أن يتخلّى من الذي هو فيه، ويصير إلى ما هو قدامه إلى أن يستوفي كلّ جزء من أجزاء الحول. ولأن الجزء الذي كان فيه ليس هو في وقت أولى به من وقت، فيجب أن يكون له ذلك دائماً. وإذا لم يمكن أن يكون ذلك الجزء له دائماً على أن يكون واحداً بالعدد، وصار واحداً بالنوع، بأن يوجد له حيناً ولا يوجد له حيناً. ثم يعود إلى شبيهه في النوع، ثم يتخلّى عنه أيضاً مدة، ثم يعود إلى شبيهه له ثالث، ويتخلّى عنه أيضاً مدة، ثم يعود إلى شبيهه له رابع؛ وهكذا له أبداً.

فظاهر أن (الأجزاء) التي عنها يتحرك، ويتبدل عليها، ويعود إليها، هي في نسبتها إلى الجسم الذي يوجد السماء حوله. ومعنى النسبة أنه يقال هذا لهذا، وهذا من هذا، وما شاكل ذلك من قبل أن معنى الأين هو نسبة الجسم إلى سطح الجسم الذي ينطبق عليه. وكلّ جسم سمائي في كرة، أي دائرة مجسمة. فإن نسب أجزائه إلى أجزاء سطح ما تحتها من الأجسام تتبدل دائماً، ويعود كلّ واحدٍ

منها في المستقبل من الزمان إلى أشباه النسب التي سلفت .
ونسبة الشيء إلى الشيء هي أحسن (عرض) ما يوجد له وأبعد الأعراض عن
جوهر الشيء . ولكل واحدٍ من الأكر والدوائر المجسمة التي فيها حركة على
حيالها، فإما أسرع أو أبطأ من حركة الأخرى، مثل كرة زحل وكرة القمر، فإن كرة
القمر أسرع حركة من كرة زحل .

الباب السادس عشر

القول في الأحوال التي تُوجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة لها

وليس هذا التفاضل الذي في حركاتها بحسب إضافتها إلى غيرها، بل لها في أنفسها وبالذات. والبطيء من هذه بطيء دائماً، والسريع سريع دائماً^(١). وأيضاً فإن كثيراً من السماوية أوضاعها من الوسط ومما تحتها مختلفة، ولأجل اختلاف أوضاعها هذه منها، تلحق كلّ واحدٍ من هذه خاصة بالعرض، أن يسرع حول الأرض أحياناً، ويبطئ أحياناً؛ وهذا سوى سرعة بعضها دائماً وإبطاء الآخر دائماً، على قياس حركة زحل إلى حركة القمر. وإنها تلحقها بإضافة بعضها إلى بعض، بأن تجتمع أحياناً وتفترق أحياناً، ويكون بعضها من بعض على نسب مُتضادة. وأيضاً فإنها تقرب أحياناً من بعض ما تحتها، وتبعد أحياناً عنه، وتظهر أحياناً وتستر أحياناً. فتلحقها هذه المُتضادات لا في جواهرها، ولا في الأعراض التي تقرب من جواهرها، بل في نسبها، وذلك مثل الطلوع والغروب، فإنهما نسبتان لها إلى ما تحتها، مُتضادتان. والجسم السماوي أول الموجودات التي تلحقها أشياء مُتضادة. وأول الأشياء التي يكون فيها تضادٌ هي نسب هذا الجسم إلى ما تحته، ونسب بعضها إلى بعض. وهذه المُتضادات هي أخسّ المُتضادات؛ والتضادّ نقص في الوجود. فالجسم السماوي يلحقه النقص في أخسّ الأشياء التي شأنها أن تُوجد.

وللأجسام السماوية كلّها أيضاً طبيعة مشتركة، وهي التي صارت تتحرك كلّها بحركة الجسم الأول؛ منها حركة دورية في اليوم والليلة؛ وذلك أن هذه الحركة ليست لما تحت السماء الأولى قسراً، إذ كان لا يمكن أن يكون في السماء شيء يجري قسراً. وبينها أيضاً تباين في جواهرها من غير تضادّ، مثل مباينة زحل

(١) يقول: إن الأجسام السماوية تختلف من حيث الحركة، فبعضها بطيء في الأصل، وبعضها سريع.

للمشتري، وكلّ كوكب لكلّ كوكب، وكلّ كرة لكلّ كرة. ثم يلحقها، كما قلنا، تضادّ في نسبها، وأن تتبدل تلك النسب ومُتضادّاتها وتتعاقب عليها، فتتخلّى من نسبة ما وتصير إلى ضدها، ثم تعود إلى ما كانت تخلّت منه بالنوع لا بالعدد، فيكون لها نسب تتكرر، ويعود بعضها في مدة أطول وبعضها في مدة أقصر؛ وأحوال ونسب تتكرر أصلاً. ويلحقها أن يكون لجماعة منها نسب إلى شيء واحدٍ مُتضادّة، مثل أن يكون بعضها قريباً من شيء، وبعضها بعيداً من ذلك الشيء بعينه.

الباب السابع عشر

القول في الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى

فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها، وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها؛ وعن اختلاف جواهرها، وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر؛ وعن تضاد نسبها وإضافاتها، وجود الصور المتضادة؛ وعن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها؛ وعن حصول نسب متضادة وإضافات متعاندة إلى ذات واحدة في وقت واحد من جماعة أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها؛ وأن يحدث عن أصناف تلك الامتزاجات المختلفة، أنواع كثيرة من الأجسام؛ ويحدث عن إضافاتها التي تتكرر وتعود، الأشياء التي يتكرر وجودها ويعود بعضها في مدة أقصر وبعضها في مدة أطول؛ وعن ما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها، بل إنما تحدث في وقت ما من غير أن تكون قد كانت فيما سلف، ومن غير أن تحدث فيما بعد الأشياء التي تحدث ولا تتكرر أصلاً.

الباب الثامن عشر

القول في مراتب الأجسام الهيولانية في الحدوث

فيحدث أولاً الأسطقسات، ثم ما جانسها وقارنها من الأجسام، مثل البخارات وأصنافها، مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو، وأيضاً مجانساتها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار. ويحدث في الأسطقسات، وفي كل واحد من سائر تلك، قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها إلى أشياء شأنها أن توجد لها أو بها، بغير محرّك من خارج وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض؛ ثم تفعل فيها الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، فيحدث من اجتماع الأفعال، من هذه الجهات، أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة. والمقادير كثيرة، مختلفة بغير تضاد، ومختلفة بالتضاد.

فيلزم عنها وجود سائر الأجسام. فتختلط أولاً الأسطقسات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الأسطقسات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول؛ فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متضادة الصور. ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بها بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيره (من الأجسام) فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرّك من خارج. ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها الأسطقسات، وتفعل هي في الأسطقسات أيضاً؛ فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أخر كثيرة تبعد بها عن الأسطقسات والمادة الأولى بعداً كثيراً. ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركيباً مما قبله؛ إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط؛ فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الأسطقسات؛ فيقف الاختلاط.

فبعض الأجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. والمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الأسطقسات وأقل تركيباً ويكون بعدها عن الأسطقسات برتب أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً وأبعد عن الأسطقسات برتب أكثر. والحيوان غير الناطق

يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات. والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير.

ويحدث في كل واحدٍ من هذه الأنواع قوى يتحرك بها من تلقاء نفسه، وقوى يفعل بها في غيره، وقوى يقبل بها فعل غيره فيه. والفاعل منها في غيره فموضوعات فعله ثلاثة بالجملة: منها ما يفعل فيه على الأكثر، ومنها ما يفعل فيه على الأقل، ومنها ما يفعل فيه على التساوي. وكذلك القابل لفعل غيره، قد يكون موضوعاً لثلاثة أصناف من الفاعلات: لما هو فاعل فيه على الأكثر، ولما هو فاعل فيه على الأقل، ولما هو فاعل فيه على التساوي. وفعل كل واحدٍ في كل واحدٍ إما بأن يرفده^(١)، وإما بأن يضاده^(٢).

ثم الأجسام السماوية تفعل في كل واحدٍ منها مع فعل بعضه في بعض، بأن ترفد بعضها وتضاد بعضها. وما ترفده فإنه ترفده حيناً وتضاده حيناً، وما تضاده فإنه تضاده حيناً وترفده أيضاً حيناً آخر، فتقترن أصناف الأفعال السماوية فيها إلى أفعال بعضها في بعض؛ فيحدث من اقترانها امتزاجات واختلاطات آخر كثيرة جداً، يحدث في كل نوع أشخاص كثيرة مختلفة جداً. فهذه هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية.

(١) رَفَدَ الشيءَ رَفْداً، وِرْفادةً: دعمه بِرِفادة (دعامة)؛ وَرَفَدَ فلاناً: أعانه.

(٢) أي أن كلاً من المعدن والنبات والحيوان والإنسان يفعل وينفعل مع غيره.

الباب التاسع عشر

القول في تعاقب الصور على الهولي

وعلى هذه الجهات يكون وجودها أولاً، فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى وتدوم. ولكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات قوامه من مادة وصورة، وكانت الصور مُتضادة، وكلّ مادة فإن شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدها، صار لكل واحدٍ من هذه الأجسام حقٌّ واستئْهال^(١) بصورته، وحقٌّ واستئْهال بمادته.

فالذي له بحقّ صورته أن يبقى على الوجود الذي له، والذي يحقّ له بحقّ مادته أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود الذي هو له، وإذ كان لا يمكن أن يوفى^(٢) هذين معاً في وقتٍ واحدٍ، لزم ضرورة أن يوفى هذا مرة، فيوجد ويبقى مدة ما محفوظ الوجود، ثم يتلف ويوجد ضده، ثم يبقى ذلك، وكذلك أبداً. فإنه ليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر، إذ كان لكل واحدٍ منهما قسم من الوجود والبقاء^(٣).

وأيضاً فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين، وكان قوام كلّ واحدٍ من الضدين بها، ولم تكن تلك المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر، ولم يمكن أن تجعل لكليهما في وقتٍ واحدٍ، لزم ضرورة أن تعطى تلك المادة أحياناً هذا الضدّ، وأحياناً ذلك الضدّ، ويعاقب بينهما، فيصير كلّ منهما كأنّ له حقاً عند الآخر، ويكون عنده شيء ما لغيره، وعند غيره شيء هو له؛ فعند كلّ واحدٍ منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى كلّ واحدٍ من كلّ واحدٍ؛ فالعدل في هذا أن توجد مادة هذا، فتعطى ذلك، أو توجد مادة ذلك، فتعطى هذا؛ ويعاقب ذلك بينهما. فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات، لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحدٌ بالعدد؛ فجعل بقاؤه الدهر كلّهُ على أنه واحدٌ بالنوع. ويحتاج في أن يبقى واحداً بالنوع إلى أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما، ثم تتلف

(١) الاستئْهال: من استأهل الشيء: استوجبه واستحقّه.

(٢) يقال: استوفى فلان حقّه: أخذه وافياً تاماً، وأوفاه إياه، ووفّاه: أعطاه إياه كذلك.

(٣) يقول: إن سبب تعاقب الصور على المادة، هو تضاد الصور، وقبول المادة لتلك الأضداد.

ويقوم مقامها أشخاص آخر من ذلك النوع، وذلك على هذا المثال دائماً^(١).

وهذه منها ما هي أسطقسات، ومنها ما هي كائنة عن اختلاطها. والتي هي عن اختلاطها، منها ما هي عن اختلاط أكثر تركيباً، ومنها ما هي عن اختلاط أقل تركيباً. وأما الأسطقسات فإن المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارج فقط، إذ كان لا ضد له في جملة جسمه. وأما الكائن عن اختلاط أقل تركيباً، فإن المضادات التي فيه يسيرة، وقواها منكسرة ضعيفة؛ فلذلك صار المضاد المتلف له في ذاته ضعيف القوة، لا يتلفه إلا بمعين من خارج. فصار المضاد المتلف له أيضاً من خارج. وما هو كائن عن اختلاط أقل تركيباً، فإن المضادات المتلفة له هي من خارج فقط؛ والتي هي عن اختلاط أكثر تركيباً، فبكثرة المضادات التي فيها وتراكيبها، يكون تضادها فيها في الأشياء المختلفة أظهر، وقوى المضادات التي فيها قوية، ويفعل بعضها مع بعض معاً. أيضاً فإنها لما كانت من أجزاء غير متشابهة، لم يمنع أن يكون فيها تضاد، فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله معاً.

وما كان من الأجسام يتلفه المضاد له من خارج، فإنه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائماً، مثل الحجارة والرمل، فإن هذين وما جانسهما إنما يتحللان من الأشياء الخارجة فقط^(٢). وأما الآخر، من النبات والحيوان، فإنهما يتحللان أيضاً من أشياء مضادة لهما من داخل. فلذلك إن كان شيء من هذه مزمناً، تبقى صورته مدة ما، بأن يخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائماً وإنما يكون ذلك الشيء يقوم مقام ما يتحلل، ولا يمكن أن يخلف شيء بدل ما يتحلل من جسمه ويتصل بذلك الجسم، إلا فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له، ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه، وذلك هو أن يتغذى، حيث جعلت في هذه الأجسام قوة غاذية^(٣) وكل ما كان معيناً لهذه القوة، حتى صار كل جسم من هذه الأجسام يجتذب إلى نفسه شيئاً ما مضاداً له، فينسلخ عنه تلك الضدية، ويقبله بذاته، ويكسوه الصورة

(١) أي: أن الأشخاص تتلف، ويبقى النوع.

(٢) خلاصة الكلام: أن المضاد المتلف للأسطقسات والكائنات يكون من خارجها، ويكون المضاد المتلف للكائنات الأكثر تركيباً داخلياً وخارجياً. أما المعادن، فتتحلل بعوامل خارجية.

(٣) غاذية: من غذا الطعام المولود: نجع فيه وكفاه، أو غذا فلاناً الطعام: أطعمه إياه، أو غذا المولود باللبن: رباه به.

التي هو ملتحف^(١) بها، إلى أن تخور^(٢) هذه القوة في طول المدة، فيتحلل من ذلك الجسم ما لم يمكن القوة الخائرة أن ترد مثله، فيتلف ذلك الجسم فيه؛ فبهذا الوجه حفظ من محلله الداخل. وأما من متلفه الخارج، فإنه حفظ بالآلات التي جعلت له، بعضها فيه وبعضها من خارج جسمه.

فيحتاج، في دوام ما يدوم واحداً بالنوع، إلى أن يقوم مقام ما تلف منه أشخاص آخر تقوم مقام ما تلف منها. ويكون ذلك: إما أن يكون مع الأشخاص الأول أشخاص أحدث وجوداً منها، حتى إذا تلفت تلك الأول قامت هذه مقامها، حتى لا يخلو في كل وقت من الأوقات وجود شخص ما من ذلك النوع، إما في ذلك المكان أو في مكان آخر، وإما أن يكون الذي يخلف الأول يحدث بعد زمان ما من تلف الأول حتى يخلو زمان ما من غير أن يوجد فيه شيء من أشخاص ذلك النوع. فجعل في بعضها قوى يكون بها شبيهه في النوع، ولم تجعل في بعض. وما لم يجعل فيها فإن أشباه ما يتلف منه تكونه الأجسام السماوية وحدها، إذ هي مرافدة لأسطقسات له على ذلك؛ وما جعل فيه قوة يكون بها شبيهه في النوع فعلى تلك القوة التي له - ويقترن إلى ذلك فعل الأجسام السماوية وسائر الأجسام الأخر - إما بأن تفيد، وإما بأن تضاد مضافة لا تبطل فعل القوة بل تحدث امتزاجاً، إما أن يعتدل به الفعل الكائن بتلك القوة، وإما أن يزيله عن الاعتدال قليلاً أو كثيراً بمقدار ما لا يبطل فعله؛ فيحدث عند ذلك ما يقوم مقام التالف من ذلك النوع. وكل هذه الأشياء إما على الأكثر وإما على الأقل وإما على التساوي. فبهذا الوجه يدوم بقاء هذا الجنس من الموجودات.

وكل واحد من هذه الأجسام له حق واستئهاً بصورته، وحق واستئهاً بمادته. فالذي له بحق صورته، أن يبقى على الوجود الذي له ولا يزول؛ والذي له بحق مادته، هو أن يوجد وجوداً آخر مقابلاً مضاداً للوجود الذي هو له. والعدل أن يوفى كل واحد منهما استئهاً. وإذا لا يمكن توفيته إياه في وقت واحد لزم ضرورة أن يوفى هذا مرة وذلك مرة، فيوجد ويبقى مدة ما محفوظ الوجود ويتلف ويجد ضده، وذلك أبداً.

والذي يحفظ وجوده إما قوة في الجسم الذي فيه صورته، وإما قوة في جسم

(١) ملتحف: من التحف بالشيء: تغطى به.

(٢) تخور: تضعف.

آخر هي آلة مقارنة له تخدمه في حفظ وجوده، وإما أن يكون المتولي بحفظه جسم ما آخر يرأس المحفوظ، وهو الجسم السمائي أو جسم ما غيره، وإما أن يكون باجتماع هذه كلها.

وأيضاً فإن هذه الموجودات لما كانت متضادة، كانت مادة كلّ ضدّين منها مشتركة. فالمادة التي لهذا الجسم هي أيضاً بعينها مادة لذلك، والتي لذلك هي أيضاً بعينها لهذا؛ فعند كلّ واحدٍ منهما شيء هو لغيره، وعند غيره شيء هو له. فيكون كأن لكلّ واحدٍ عند كلّ واحدٍ من هذه الجهة حقاً ما ينبغي أن يصير إلى كلّ واحدٍ من كلّ واحد. والمادة التي تكون للشيء عند غيره إما مادة سبيلها أن تكتسي صورة ذلك بعينها، مثل الجسم الذي يغتذي بجسم آخر، وإما مادة سبيلها أن تكتسي صورة نوعه لا صورته بعينها، مثل ناس يخلفون ناساً مضوا. والعدل في ذلك أن يجد ما عند هذا من مادة ذلك، فيعطى ذلك، وما عند ذلك من مادة هذا، فيعطى ذلك هذا. والذي به يستوفي الشيء مادته من ضده وينتزع به تلك منه، إما أن يكون قوة فيه مقترنة بصورته في جسم واحد، فيكون ذلك الجسم آلة له في هذا غير مفارقة؛ وإما أن يكون في جسم آخر، فيكون ذلك آلة له مفارقة تخدمه في أن ينتزع مادة من ضده فقط، وتكون قوة أخرى في ذلك الجسم أو في آخر تكسوه، إما صورته بعينها وإما صورة نوعه، وإما أن تكون قوة واحدة تفعل الأمرين جميعاً؛ وإما أن تكون التي تستوفي له حقّه جسماً آخر يرأسه، إما سمائية أو غيرها، وإما أن يكون ذلك باجتماع هذه كلها. والجسم إنما يكون مادة للجسم الآخر، إما بأن يوفيه صورته على التمام، وإما بأن يكسوه (جزءاً) من صورته وينقص من عزّته. والذي يكون (له) آلة تخدم جسماً آخر فإنما يكون آلة بأحد هذين أيضاً؛ وذلك إما بصورته على التمام، وإما بأن يكسوه قليلاً من عزّة صورته مقدار ما لا يخرج ذلك من ماهيته، مثل من يكسر من رعا^(١) العبيد ويقمعهم^(٢) حتى يذلّوا فيخدموا.

(١) رعا العبيد: غوغاؤهم.

(٢) قَمَعَ فلاناً: قهره وذلّله، أو ضربه بالمقمعة (خشبة، أو حديدة معوّجة الرأس، يضرب بها رأس الفيل ليذلّ ويهان).

الباب العشرون

القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها

فإذا حدث الإنسان^(١)، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى، وهي القوة الغذائية؛ ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحسّ الملموس، مثل الحرارة والبرودة، وسائرهما التي بها يحسّ الطعوم، والتي بها يحسّ الروائح، والتي بها يحسّ الأصوات، والتي بها يحسّ الألوان والمبصرات كلّها مثل الشعاعات. ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسنه، فيشتاقه أو يكرهه. ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هي القوة المتخيلة. فهذه تتركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، تركيبات وتفصيلات مختلفة، بعضها كاذبة وبعضها صادقة؛ ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله. ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم، ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يعقله^(٢).

فالقوة الغذائية، منها قوة واحدة رئيسة، ومنها قوى هي رواضع لها وخدم. فالقوة الغذائية الرئيسة هي من سائر أعضاء البدن في الفم؛ والرواضع والخدم متفرقة في سائر الأعضاء؛ وكلّ قوة من الرواضع والخدم فهي في عضو ما من سائر أعضاء البدن؛ والرئيسة منها هي بالطبع مدبرة لسائر القوى، وسائر القوى يتشبه بها ويحتذى بأفعالها حذو ما هو بالطبع غرض رئيسها الذي في القلب، وذلك مثل المعدة والكبد والطحال، والأعضاء الخادمة هذه، والأعضاء التي تخدم هذه الخادمة، والتي تخدم هذه أيضاً. فإن الكبد عضو يرأس ويرأس، فإنه يرأس بالقلب ويرأس المرارة والكلية وأشباههما من الأعضاء؛ والمثانة تخدم الكلية، والكلية تخدم الكبد، والكبد يخدم القلب؛ وعلى هذا توجد سائر الأعضاء.

(١) يرى أرسطو أن النفس تحدث مع حدوث البدن، لا قبله ولا بعده، وأن اتصالها بالبدن هو اتصال تدبير وتصرف، وليس اتصال حلول وانطباع. (الملل والنحل: ٢/١٦٠).

(٢) يرى ابن سينا أن قوى النفس الإنسانية نوعان: قوة عالمة، وقوة عاملة، وكل واحدة من هاتين القوتين تُسمى عقلاً باشتراك الاسم. (الملل والنحل: ٢/٢٥٢).

والقوة الحاسة، فيها رئيس وفيها رواضع؛ ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع، المتفرقة في العينين وفي الأذنين وفي سائرهما. وكل واحد من هذه الخمس يدرك حساً ما يخصه. والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها، وكأن هذه الخمس هي منذرات تلك، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار، كل واحد منهم موكل بجنس من الأخبار، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة. والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره. والرئيسة من هذه أيضاً هي في القلب.

والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة في أعضاء آخر، بل هي واحدة، وهي أيضاً في القلب، وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس. وهي بالطبع حاکمة على المحسوسات ومتحكمة عليها، وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس.

وأما القوة الناطقة، فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل إنما رئاستها على سائر القوى المتخيلة؛ والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس. فهي رئيسة القوة المتخيلة، ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها، ورئيسة القوة الغاذية الرئيسة منها.

والقوة النزوعية، وهي التي تشاق إلى الشيء وتكرهه؛ فهي رئيسة، ولها خدم. وهذه القوة هي التي بها تكون الإرادة. فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك، إما بالحس، وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك. والنزوع قد يكون إلى علم شيء ما، وقد يكون إلى عمل شيء ما، إما بالبدن بأسره، وإما بعض ما منه. والنزوع إنما يكون بالقوة النزوعية الرئيسة.

والأعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوة النزوعية. وتلك القوى متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الأفعال، منها أعصاب، ومنها عضل سارية في الأعضاء، والتي تكون بها الأفعال التي نزوع الحيوان والإنسان إليها. وتلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالإرادة. فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها جسمانية وخدمة للقوة النزوعية الرئيسة التي في القلب.

وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس.

فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك، يكون بقوة ما أخرى في الناطقة، وهي القوة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط.

وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس، كان الذي ينال به فعلاً مركباً من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل الشيء الذي تشوق رؤيته، فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي تشوق رؤيته. فإن كان الشيء بعيداً مَشِيناً إليه، وإن كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز. فهذه كلها أفعال بدنية، والإحساس نفسه فعل نفساني وكذلك في سائر الحواس.

وإذا تشوق تخيل شيء ما، نيل ذلك من وجوه: أحدها يفعل بالقوة المتخيلة، مثل تخيل الشيء الذي يُرَجَى ويُتَوَقَّع، أو تخيل شيء مضى، أو تمنى شيء ما تركبه القوة المتخيلة؛ والثاني ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس شيء ما، فتخيل إليه من ذلك أمر ما أنه مخوف أو مأمول، أو ما يرد عليها من فعل القوة الناطقة.

فهذه القوى النفسانية^(١).

(١) عرّف ابن سينا النفس الإنسانية بأنها الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية. (الملل والنحل: ٢/٢٥٠).

الباب الحادي والعشرون

القول في كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة

فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة، والحاسة صورة في الغاذية. والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة. والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة، والناطقة صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها. وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار.

فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر. ويليه الدماغ، فإنه أيضاً عضو ما رئيس، وراثته ليست رئاسة أولية، لكن رئاسة ثانية، وذلك لأنه يرأس بالقلب، ويرأس سائر الأعضاء؛ فإنه يخدم القلب في نفسه، وتخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع. وذلك مثل صاحب دار الإنسان، فإنه يخدم الإنسان في نفسه وتخدمه سائر أهل داره، بحسب ما هو مقصود الإنسان في الأمرين، كأنه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه ويتبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس، وهو المستولي على خدمة القلب في الشريف من أفعاله.

من ذلك، أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية، فمنه تنبث^(١) في سائر الأعضاء، ومنه تسترشد، وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضواري^(٢). ومما يرفدها القلب من الحرارة إنما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الأعضاء. والدماغ هو الذي يعدل الحرارة التي شأنها أن تنفذ إليها من القلب حتى يكون ما يصل إلى كل عضو من الحرارة معتدلاً له. وهذا أول أفعال الدماغ وأول شيء يخدم به وأعماها للأعضاء.

ومن ذلك أن في الأعصاب صنفين: أحدهما آلات لرواضع القوة الحاسة الرئيسة التي في القلب في أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به، والآخر

(١) تنبث: تتفرق وتنتشر.

(٢) يقال: ضَرَبَ العِرْقُ: هاج دمه واختلج، وضَرَبَ القلب: نبض.

آلات الأعضاء التي تخدم القوة النزوعية التي في القلب، بها يتأتى لها أن تتحرك الحركة الإرادية. والدماغ يخدم القلب في أن يرقد أعصاب الحس ما يبقي به قواها التي بها يتأتى للرواضع أن تحسّ محفوظة عليها. والدماغ أيضاً يخدم القلب في أن يرقد أعصاب الحركة الإرادية ما يبقي به قواها التي بها يتأتى للأعضاء الآلية الحركة الإرادية التي تخدم بها القوة النزوعية التي في القلب. فإن كثيراً من هذه الأعصاب مغارزها^(١) التي منها يسترفد ما يحفظ به قواها في الدماغ نفسه؛ وكثيراً منها مغارزها في النخاع^(٢)، النافذ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ، فإن الدماغ يرقد بها بمشاركة النخاع لها في الإرقاد.

ومن ذلك أن تخيل القوة المتخيلة إنما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود. وكذلك فكر القوة الناطقة، إنما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من التقدير، أي فعل. وكذلك حفظها وتذكرها للشيء.

فالدماغ أيضاً يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يوجد به تخيله، وعلى الاعتدال الذي يوجد به فكره ورويته، وعلى الاعتدال الذي يوجد به حفظه وتذكره. فبجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل، وبجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر، وبجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر. وذلك أن القلب، لما كان ينبوع الحرارة الغريزية، لم يمكن أن يجعل الحرارة التي فيه إلا قوية مفرطة ليفضل منه ما يفيض إلى سائر الأعضاء، ولئلا يقصر أو يوجد. فلم تكن كذلك في نفسها إلا لغاية بقلبه. فلما كان كذلك وجب أن يعدل حرارته التي تنفذ إلى الأعضاء، ولا تكون حرارته في نفسها على الاعتدال الذي تجود به أفعاله التي تخصه. فجعل الدماغ لأجل ذلك بالطبع بارداً رطباً، حتى في الملمس، بالإضافة إلى سائر الأعضاء، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل.

والأعصاب التي للحس والتي للحركة، لما كانت أرضية بالطبع، سريعة القبول للجفاف، كانت تحتاج إلى أن تبقى رطبة إلى لدانة مواتية^(٣) للتمدد

(١) المغارز: جمع المَغْرَز: كل موضع غُرِرَ فيه أصل شيء؛ يقال: مغرز الضلع، ومغرز الضرس ومغرز الريشة، ونحو ذلك. وَغَرَزَ الشيء في الشيء: أثبت فيه.

(٢) النخاع: حبلٌ عَصَبِيٌّ مُتَّصِلٌ بالدماغ، يجري داخل العمود الفقري.

(٣) لَدَنَ الشيء لَدَانَةً، وَلَدُونَةً: لَانَ، فهو لَدُنٌّ، وهي لدنة، والجمع: لُدُنٌّ، وَلِدَانٌ. مُوَاتِيَةٌ: مُطَاوَعَةٌ.

والتقاصر . و(لما) كانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك إلى الروح الغريزي الذي ليست فيه دخانية أصلاً، و(لما) كان الروح الغريزي السالك في أجزاء الدماغ هذه حاله، و(لما) كان القلب مفرط الحرارة ناريها، لم تجعل مغارزها التي بها تسترقد ما يحفظ قواها في القلب، لئلا يسرع الجفاف إليها فتتحلل وتبطل قواها وأفعالها، جعلت مغارزها في الدماغ وفي النخاع لأنهما رطبان جداً، لتنفذ من كل واحدٍ منهما في الأعصاب رطوبة تبقّيها على اللدونة، وتستبقي بها قواها النفسانية، فبعض الأعصاب يحتاج فيها إلى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة أصلاً، وبعضها محتاج فيها إلى لزوجة ما . فما كان منها محتاجاً إلى مائية لطيفة غير لزجة، جعلت مغارزها في الدماغ؛ وما كان منها محتاجاً فيها مع ذلك إلى أن تكون رطوبتها فيها لزجة، جعلت مغارزها في النخاع؛ وما كان منها محتاجاً فيها إلى أن تكون رطوبتها قليلة، جعلت مغارزها أسفل الفقار والعُصْعُص^(١) .

ثم بعد الدماغ الكبد، وبعده الطحال، وبعد ذلك أعضاء التوليد، وكل قوة في عضو كان شأنها أن تفعل فعلاً جسمانياً ينفصل به من ذلك العضو جسم ما ويصير إلى آخر، فإنه يلزم ضرورة، إما أن يكون ذلك الآخر متصلاً بالأول، مثل اتصال كثير من الأعصاب بالدماغ وكثير منها بالنخاع، أو أن يكون له طريق ومسيل متصل لذلك العضو يجري فيه ذلك الجسم، وكانت تلك القوة خادمة له، أو رئيسة، مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال وغير ذلك . وكلما احتاجت أو كان شأنها أن تفعل فعلاً نفسانياً في غيرها، فإنه يلزم ضرورة أن يكون بينها مسيل جسماني، مثل فعل الدماغ في القلب .

فأول ما يتكون من الأعضاء القلب، ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال، ثم تتبعها سائر الأعضاء . وأعضاء التوليد متأخرة الفعل من جميعها . ورياستها في البدن يسيرة، مثل ما يتبين من فعل الأنثيين وحفظهما الحرارة الذكرية والروح الذكري الشائعين من القلب في الحيوان الذكر الذي له أنثيان .

والقوة التي بها يكون التوليد، منها رئيسة ومنها خادمة . والرئيسة منها في القلب، والخادمة في أعضاء التوليد . والقوة التي يكون بها التوليد اثنتان : إحداها

(١) العُصْعُصُ : عظم صغير في نهاية العمود الفقاري في الإنسان، ويتكون من التحام ثلاث فقراتٍ أو أربع .

تعدّ المادة التي يتكون عنها الحيوان الذي له تلك القوة، والأخرى تعطي صورة ذلك النوع من الحيوان وتحرك المادة إلى أن تحصل لها تلك الصورة التي لذلك النوع، والقوة التي تعدّ المادة هي قوة الأنثى، والتي تعطي الصورة هي قوة الذكر. فإن الأنثى هي أنثى بالقوة التي تعدّ بها المادة، والذكر هو ذكر بالقوة التي تعطي تلك المادة صورة ذلك النوع الذي له تلك القوة. والعضو الذي يخدم القلب في أن يعطي مادة الحيوان هو الرحم، والذي يخدمه في أن يعطي الصورة إمّا في الإنسان وإمّا في غيره من الحيوان العضو الذي يكون المنّي. فإن المنّي إذا ورد على رحم الأنثى فصادف هناك دمًا قد أعدّه الرحم لقبول صورة الإنسان، أعطى المنّي ذلك الدم قوةً يتحرك بها إلى أن يحصل من ذلك الدم أعضاء الإنسان وصورة كلّ عضو، وبالجمله صورة الإنسان. فالدم المعدّ في الرحم هو مادة الإنسان، والمنّي هو المحرك لتلك المادة إلى أن تحصل فيها الصورة.

ومنزلة المنّي من الدم المعدّ في الرحم منزلة الإنفحة^(١) التي ينعقد عنها اللبن. وكما أن الإنفحة هي الفاعلة للانعقاد في اللبن، وليس هي جزءاً من المنعقد ولا مادةً، كذلك المنّي ليس هو جزءاً من المنعقد في الرحم، ولا مادةً. والجنين يتكون عن المنّي كما يتكون الرائب من الإنفحة، ويتكون عن دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب، والإبريق عن النحاس.

والذي يكون المنّي في الإنسان هي الأوعية التي يوجد فيها المنّي، وهي العروق التي تحت جلد العانة^(٢)، يرفدها في ذلك بعض الأفراد الأنثيان. وهذه العروق نافذة إلى المجرى الذي في القضيب^(٣) ليسيل من تلك العروق إلى مجرى القضيب، ويجري في ذلك المجرى إلى أن ينصب في الرحم ويعطي الدم الذي فيه مبدأ قوة يتغير بها إلى أن تحصل به الأعضاء، وصورة كلّ عضو، وصورة جملة البدن.

والمنّي آلة الذكر.

والآلات منها مواصلة، ومنها مفارقة من ذلك، مثل الطبيب؛ فإن اليد آلة

(١) الإنفحة: مادة خاصة تستخرج من الجزء الباطني من معدة الرضيع من العجول أو الجداء، بها خميرة تُجَبَّن اللَّبَن.

(٢) العانة: الجزء الأسفل من البطن، حول الفرج، وقيل: هو الشعر النابت فيه.

(٣) القَضِيْبُ: الذَّكَرُ.

للطبيب يعالج بها، والمبضع^(١) آلة له يعالج بها، والدواء آلة يعالج بها. فالدواء آلة مفارقة، وإنما يواصله الطبيب حين ما يفعله ويصنعه ويعطيه قوة يحرك بها بدن العليل إلى الصحة. فإذا حصلت فيه تلك القوة ألقاها في جوف بدن العليل مثلاً، فتحرك بدنه نحو الصحة. والطبيب الذي ألقاها غائب أو ميت مثلاً. وكذلك منزلة المنى. والمبضع (آلة) لا تفعل فعلها إلا بمواصلة الطبيب المستعمل له، واليد أشد مواصلة له من المبضع. وأما الدواء فإنه يفعل بالقوة التي فيه من غير أن يكون الطبيب مواصلاً له. كذلك المنى فإنه آلة للقوة المولدة الذكرية وتفعل مفارقة. وأوعية المنى والأنثيان آلة للتوليد مواصلة للبدن. فمنزلة العروق التي تكون آلات المنى من القوة الرئيسة التي في القلب منزلة يد الطبيب التي يعمل بها الدواء ويعطيه قوة محركة ويحرك بها بدن العليل إلى الصحة. فإن تلك العروق التي يستعملها القلب بالطبع هي آلات في أن يعطي المنى القوة التي يحرك بها الدم المعد في الرحم إلى صورة ذلك النوع من الحيوان.

فإذا أخذ الدم عن المنى القوة التي يتحرك بها إلى الصورة، فأول ما يتكون القلب وينتظر بتكوينه تكوين سائر الأعضاء ما يتفق أن يحصل في القلب من القوى. فإن حصلت فيه مع القوة الغذائية القوة التي بها تعد المادة، تكون سائر الأعضاء على أنها أعضاء أنثى. فإن حصلت فيه (القوة) التي تعطي الصورة، تكون سائر الأعضاء على أنها أعضاء ذكر. وتحصل من تلك، الأعضاء المولدة التي للأنثى، وتحصل من هذه، الأعضاء المولدة التي للذكر. ثم سائر القوى النفسانية الباقية تحدث في الأنثى على مثال ما هي في الذكر.

وهاتان القوتان، أعني الذكرية والأنثوية، هما في الإنسان مفترقان في شخصين، وأما في كثير من النبات فإنهما مقترنان على التمام في شخص واحد، مثل كثير من النبات الذي يتكون عن البذر؛ فإن النبات يعطي المادة، وهي البذر، ويعطي بها مع ذلك قوة يتحرك بها نحو الصورة. فالذي أعطاه الاستعداد لقبول الصورة هي القوة الأنثوية، والذي أعطاه مبدأ يتحرك به نحو الصورة هو القوة الذكرية.

وقد يوجد أيضاً في الحيوان ما سبيله هذا السبيل. ويوجد أيضاً ما القوة

(١) المَبْضَعُ: المَشْرُطُ.

الأنثوية فيه تامة، وتقترن إليها قوة ما ذكرية ناقصة تفعل فعلها إلى مقدار ما ثم تجوز، فتحتاج إلى معين من خارج، مثل الذي يبيض ببيض الريح، ومثل كثير من أجناس السمك التي تبيض ثم تودع ببيضها، فيتبعها ذكورتها، فتلقي عليها رطوبة. فأية بيضة أصابها من تلك الرطوبة شيء كان عنها حيوان، وما لم يصبها ذلك فسدت.

وأما الإنسان فليس كذلك. بل هاتان القوتان متميزتان في شخصين، ولكل واحدٍ منهما أعضاء تخصه، وهي الأعضاء المعروفة لهما، وسائر الأعضاء فيهما مشتركة. وكذلك يشتركان في قوى النفس كلها سوى هاتين. وما يشتركان فيه من أعضاء فإنه في الذكر أسخن، وما كان منها فعله الحركة والتحرك، فإنه في الذكر أقوى حركة وتحريكاً. والعوارض النفسانية، فما كان منها مائلاً إلى القوة، مثل الغضب والقسوة، فإنها في الأنثى أضعف وفي الذكر أقوى. وما كان من العوارض مائلاً إلى الضعف، مثل الرأفة والرحمة، فإنه في الأنثى أقوى. على أنه لا يمتنع أن يكون في ذكورة الإنسان من توجد العوارض فيه شبيهة بما في الإناث، وفي الإناث من توجد فيه هذه شبيهة بما هو في الذكور. فبهذه تفترق الإناث والذكور في الإنسان. وأما في القوة الحاسة وفي المتخيلة وفي الناطقة، فليس يختلفان. فيحدث عن الأشياء الخارجية رسوم المحسوسات في القوى الحاسة التي هي رواضع، ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الأجناس، المدركة بأنواع الحواس الخمسة في القوى الحاسة الرئيسة، ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى رسوم المتخيلات في القوة المتخيلة، فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها. فتتحكم فيها، فيفرد بعضها عن بعض أحياناً، ويركب بعضها إلى بعض أصناماً من التركيبات كثيرة بلا نهاية، بعضها كاذبة وبعضها صادقة.

الباب الثاني والعشرون

القول في القوة الناطقة؛ وكيف تعقل وما سبب ذلك

ويبقى بعد ذلك أن ترسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات، والمعقولات التي شأنها أن ترسم في القوة الناطقة، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل، وهي الأشياء البريئة من المادة؛ ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل، مثل الحجارة والنبات، وبالجمله كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها. فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل. وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره، فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات؛ فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة. وسائر الأشياء التي في مادة، أو هي مادة أو ذوات مادة، فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة، ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصبح معقولات بالفعل. وليس في جواهرها كفاية في أن تصبح من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل. ولا أيضاً في القوة الناطقة، ولا فيما أعطي الطبع كفاية في أن تصبح من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل، بل تحتاج أن تصبح عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل، وإنما تصبح عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات.

وتصبح المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل. وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل. والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة. فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني، الذي هو بالقوة عقل، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر. لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر. فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة، وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة، والألوان من قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة. وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصراً بالفعل، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصبح مرئية مبصرة بالفعل. فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاء به، وتعطي الألوان ضوءاً تضاء بها، فيصير البصر، بالضوء الذي استفاده من

الشمس، مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل؛ وتصير الألوان، بذلك الضوء، مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة. كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهولاني شيئاً ما يرسمه فيه. فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهولاني منزلة الضوء من البصر. وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبطاره، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الهولاني فإنه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر، يعقل ذلك الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الهولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، وبصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة. وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعّال. ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة. ويسمى العقل الهولاني العقل المنفعل^(١). وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت حينئذٍ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة؛ وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكل أعظم من الجزء، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية.

المعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف: صنف أوائل للهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمل الإنسان، وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان ومبادئها ومراتبها، مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادي الأخرى، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادي.

(١) أشار ابن سينا إلى ذلك بقوله: إن النفس الإنسانية لها قوة هولانية، أي استعداد لقبول المعقولات بالفعل؛ وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرج به 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 جسمًا، لأن الجسم مركب من مادة وصورة. والمادة أمر بالقوة، فهو إذن جوهر مجرد من المادة؛ هو العقل الفعّال. وإنما سمي فعلاً بإزاء كون العقول الهولانية منفعة.

الباب الثالث والعشرون

القول في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السعادة

فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل، وروية^(١) وذكر، وتشوق إلى الاستنباط^(٢)، ونزوع إلى بعض ما عقله أولاً، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه، أو كراهته. والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة. فإن كان ذلك (النزوع) عن إحساس أو تخيل، سُمي بالاسم العام وهو الإرادة؛ وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة، سُمي الاختيار. وهذا يوجد في الإنسان خاصة. وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان. وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكمال الأول. وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكمال الأخير.

وذلك هو السعادة^(٣). وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً. إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة. وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة. والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها. والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل.

(١) الروية: النظر والتفكير في الأمور، وهي خلاف البديهة.

(٢) استنبط الأمر استنباطاً: استخرجه مجتهداً فيه.

(٣) يرى الغزالي أن السعادة الحقيقية هي السعادة الأخروية، ويعرفها بقوله: «السعادة الأخروية التي تُعنى بها بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعز بلا ذل؛ وبالجملة كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب، ومرغوب راغب، وذلك أبد الآباد، على وجه لا ينقصه تصرُّم الأحقاب والآماد». (ميزان العمل: ١٩).

وهذه خيارات هي لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيارات لأجل السعادة. والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة. والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخصائص.

فالقوة الغذائية التي في الإنسان إنما جعلت لخدم البدن، وجعلت الحاسة والمتخيلة لخدم البدن ولتخدم القوة الناطقة. وخدمة هذه الثلاثة للبدن راجعة إلى خدمة القوة الناطقة، إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن.

والناطقة، منها عملية ومنها نظرية. والعملية جعلت لتخدم النظرية، والنظرية لا لتخدم شيئاً آخر، بل ليوصل بها إلى السعادة.

وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية. والنزوعية تخدم المتخيلة وتخدم الناطقة. والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفي الخدمة والعمل إلا بالقوة النزوعية. فإن الإحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشوّق إلى ما أحسّ أو تخيل أو روى فيه وعلم، لأن الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت.

فإذا علمت بالقوة النظرية السعادة ونصبت غاية، وتشوّقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة المتخيلة والحواس على ذلك، ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الأفعال، كانت أفعال الإنسان كلها خيارات وجميلة. فإذا لم تعلم السعادة، أو علمت ولم تنصب غاية بتشوّق، بل نصبت الغاية شيئاً آخر سواها وتشوّقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال الحواس والمتخيلة، ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة النزوعية، كانت أفعال ذلك الإنسان كلها غير جميلة^(١).

(١) يرى الغزالي أن الناس في نظرتهم إلى السعادة فريقان: الأول يراها سعادة دنيوية، ويراهما الفريق الثاني أخروية. ويذهب إلى أن كلا الفريقين لا يفوز بالسعادة المنشودة إلاّ بالعلم والعمل. (ميزان العمل: ٢٨ - ٣١).

الباب الرابع والعشرون

القول في سبب المنامات

والقوة المتخيَّلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة؛ وعندما تكون رواق الحاسة كلّها تحسّ بالفعل وتفعّل أفعالها، تكون القوة المتخيَّلة منفصلة عنها، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها. وتكون هي أيضاً مشغولة بخدمة القوة الناطقة، وبإرفاد القوة النزوعية.

فإذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقّة على كمالاتها الأولى، بأن لا تفعّل أفعالها، مثل ما يعرض عند حال النوم، انفردت القوة المتخيَّلة بنفسها، فارغة عما تجدّه الحواس عليها دائماً من رسوم المحسوسات، وتخلّت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية، فتعود إلى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية، فتفعّل فيها بأن تركّب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض. ولها، مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها إلى بعض، فعل ثالث وهو المحاكاة^(١). فإنها خاصّة من بين سائر قوى النفس، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها. فأحياناً تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس، بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك، وأحياناً تحاكي المعقولات، وأحياناً تحاكي القوة الغاذية. وأحياناً تحاكي القوة النزوعية، وتحاكي أيضاً ما يصادف البدن عليه من المزاج^(٢). فإنها، متى صادفت مزاج البدن رطباً، حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة، مثل المياه والسباحة فيها. ومتى كان مزاج البدن يابساً، حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها

(١) حاكاه محاكاة: شابهه في القول أو الفعل أو غيرهما.

(٢) المزاج: استعدادٌ جسميٌّ عقليٌّ خاصّ، كان القدماء يعتقدون أنه ينشأ عن أن يتغلّب في الجسم أحد العناصر الأربعة، وهي: الدم، والصفراء، والسوداء، والبلغم. ومن ثمّ كانوا يقولون بأربعة أمزجة، هي: الدموي، والصفراوي، والسوداوي، والبلغمي. أما المحدثون من علماء النفس، فيوافقون على أن الأمزجة ترجع إلى مؤثرات جثمانية، ولكنهم يخالفونهم في عدد الأمزجة وأسمائها، إذ يعتدّون بالإفرازات التي تفرزها الغُدّة الصّمّ، كالغُدّة الدرقية، والغُدّة الكُلوية، ويجعلونها المؤثرات الأساسية في تكوين المزاج (المعجم الوسيط: مزج).

أن تحاكي بها اليبوسة. وكذلك تحاكي حرارة البدن وبرودته، إذا اتفق في وقت من الأوقات أن كان مزاجه في وقت ما حاراً أو بارداً. وقد يمكن، إن كانت هذه القوة هيئة وصورة في البدن، أن يكون البدن، إذا كان على مزاج ما، أن يفعل (البدن) فيها ذلك المزاج. غير أنها لما كانت نفسانية، كان قبولها لما يفعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها أن تقبله، لا على حسب ما في طبيعة الأجسام أن تقبل المزاجات. فإن الجسم الرطب، متى فعل رطوبة في جسم ما، قبل الجسم المنفعل الرطوبة، فصار رطباً مثل الأول. وهذه القوة، متى فعل فيها رطوبة أو أدنيت إليها رطوبة، لم تصر رطوبة، بل تقبل تلك الرطوبة بما تحاكيها من المحسوسات. كما أن القوة الناطقة، متى قبلت الرطوبة، فإنها إنما تقبل ماهية الرطوبة بأن تعقلها، ليست الرطوبة نفسها؛ كذلك هذه القوة، متى فعل فيها شيء، قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها أن تقبل ذلك.

فأي شيء ما فعل فيها، فإنها إن كان في جوهرها أن تقبل ذلك الشيء، وكان مع ذلك في جوهرها أن تقبله كما ألقى إليها، قبلت ذلك بوجهين: أحدهما بأن تقبله كما هو وكما ألقى إليها، والثاني بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي ذلك الشيء. وإن كان في جوهرها أن لا تقبل الشيء كما هو، قبلت ذلك بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي تصادفها عندها مما شأنها أن تحاكي ذلك الشيء. ولأنها ليس لها أن تقبل المعقولات معقولات، فإن القوة الناطقة، متى أعطتها المعقولات التي حصلت لديها، لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة، لكن تحاكيها بما تحاكيها من المحسوسات. ومتى أعطها البدن المزاج الذي يتفق أن يكون له في وقت ما، قبلت ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق عندها مما شأنها أن تحاكي ذلك المزاج. ومتى أعطيت شيئاً شأنه أن يحس، قبلت ذلك أحياناً كما أعطيت، وأحياناً بأن تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات آخر تحاكيه.

وإذا صادفت (المخيّلة) القوة النزوعية مستعدة استعداداً قريباً لكيفية (ما أو هيئة)، مثل غضب أو شهوة أو لانفعال ما بالجملة، حاكت القوة النزوعية بتركيب الأفعال التي شأنها أن تكون عن تلك الملكة التي توجد في القوة النزوعية معدة، في ذلك الوقت، لقبولها. ففي مثل هذا، ربما أنهضت القوى الرواضع الأعضاء الخادمة لأن تفعل في الحقيقة الأفعال التي شأنها أن تكون بتلك الأعضاء عندما تكون في القوة النزوعية تلك الأفعال. فتكون القوة المتخيّلة بهذا الفعل، أحياناً،

تشبه الهازل، وأحياناً تشبه الميت. ثم ليس بهذا فقط، ولكن إذا كان مزاج البدن مزاجاً شأنه أن يتبع ذلك المزاج انفعال ما في القوة النزوعية، حاكت ذلك المزاج بأفعال القوة النزوعية الكائنة عن ذلك الانفعال، وذلك من قبل أن يحصل ذلك الانفعال. فتنهض الأعضاء التي فيها القوة الخادمة للقوة النزوعية، نحو تلك الأفعال بالحقيقة. من ذلك، أن مزاج البدن إذا صار مزاجاً شأنه أن يتبع ذلك المزاج في القوة النزوعية شهوة النكاح، حاكت (المتخيلة) ذلك المزاج بأفعال النكاح؛ فتنهض أعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو فعل النكاح، لا عن شهوة حاصلة في ذلك الوقت، لكن لمحاكاة القوة المتخيلة للشهوة بأفعال تلك الشهوة. وكذلك في سائر الانفعالات، وكذلك ربما قام الإنسان من نومه فضرب آخر، أو قام ففرّ من غير أن يكون هناك وارد من خارج. فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة.

وتحاكي أيضاً القوة الناطقة بأن تحاكي ما حصل فيها من المعقولات بالأشياء التي شأنها أن تحاكي بها المعقولات. فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات، بأفضل المحسوسات وأكملها، مثل الأشياء الحسنة المنظر. (وتحاكي) المعقولات الناقصة بأحسن المحسوسات وأنقصها، مثل الأشياء القبيحة المنظر. وكذلك تحاكي تلك (القوة) سائر المحسوسات اللذيذة المنظر.

والعقل الفعّال، لما كان هو السبب في أن تصير به المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل، وأن يصير ما هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل، وكان ما سبيله أن يصير عقلاً بالفعل هي القوة الناطقة، وكانت الناطقة ضربين: ضرباً نظرياً وضرباً عملياً، وكانت العملية هي التي شأنها أن تفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، والنظرية هي التي شأنها أن تعقل المعقولات التي شأنها أن تعلم، وكانت القوة المتخيلة مواصلة لضربي القوة الناطقة، فإن الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعّال - وهو الشيء الذي منزلته الضياء من البصر - قد يفيض منه على القوة المتخيلة، فيكون للعقل الفعّال في القوة المتخيلة فعل ما، تعطيه أحياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية، وأحياناً الجزئيات المحسوسات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية، فتقبل (القوة المتخيلة) المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركيبها هي. وتقبل الجزئيات أحياناً بأن تتخيلها كما هي، وأحياناً بأن تحاكيها بمحسوسات آخر، وهذه هي التي شأن الناطقة العملية أن

تعملها بالروية. فمنها حاضرة، ومنها كائنة في المستقبل. إلا أن ما يحصل للقوة المتخيلة من هذه كلها، بلا توسط روية. فلذلك يحصل في هذه الأشياء بعد أن يستنبط بالروية. فيكون ما يعطيه العقل الفعّال للقوة المتخيلة من الجزئيات، بالمنامات والرؤيات الصادقة؛ وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات^(١) على الأشياء الإلهية. وهذه كلها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة. إلا أن التي تكون في اليقظة قليلة وفي الأقل من الناس، فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات، وأما المعقولات فقليلة.

(١) الكهانات: جمع الكهانة: الإخبار بالغيب؛ يقال: كَهَنَ له كَهَانَةً: أخبره بالغيب، وَكَهَنَ فلان: صارت الكهانة له طبيعةً وغريزةً.

الباب الخامس والعشرون

القول في الوحي ورؤية المَلَك

وذلك: أن القوة المتخيّلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها بأسرها، ولا أخدمتها للقوة الناطقة، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين، فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصّها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما في وقت النوم، و(لما كان) كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعّال، فتتخلّلها القوة المتخيّلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية، فإن تلك المتخيّلة تعود فترسم في القوة الحاسة.

فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة، فارتسمت فيها تلك، فيحصل عمّا في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنجاز بشعاع البصر. فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء، فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك وإلى القوة المتخيّلة. ولأن هذه كلّها متّصلة بعضها ببعض، فيصير، ما أعطاه العقل الفعّال من ذلك، مرئياً لهذا الإنسان.

فإذا اتفق أن كانت التي حاكت بها القوة المتخيّلة أشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك أن لله عظمة جليّة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيّلة نهاية الكمال، فيقبل، في يقظته، عن العقل الفعّال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراهها. فيكون له، بما قبله من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيّلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيّلة.

ودون هذا: من يرى جميع هذه، بعضها في يقظته، وبعضها في نومه؛ ومن يتخيّل في نفسه هذه الأشياء كلّها لا يراها ببصره. ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط. وهؤلاء تكون أفاويلهم التي يعبرون بها أفاويل محاكية ورموزاً

وألغازاً وإبدالات وتشبيهات. ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً: فمنهم من يقبل الجزئيات ويراهها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات؛ ومنهم من يقبل المعقولات ويراهها في اليقظة، ولا يقبل الجزئيات؛ ومنهم من يقبل بعضها ويراهها دون بعض؛ ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه؛ ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته، بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه؛ ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط؛ وعلى هذا يوجد الأكثر. والناس أيضاً يتفاضلون في هذا. وكل هذه معاونة للقوة الناطقة. وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان، فيصير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة أحياناً، وفي النوم أحياناً. فبعضهم يبقى ذلك فيهم زماناً، وبعضهم إلى وقت ما ثم يزول. وقد تعرض أيضاً للإنسان عوارض، فيفسد بها مزاجه وتفسد تخاييله؛ فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود، ولا هي محاكاة لموجود. وهؤلاء الممرورون^(١) والمجانين وأشباههم.

(١) الممرور: الذي غلبت عليه المِرَّة، وهي إحدى الطبائع الأربع، وقيل: مزاج من أمزجة البدن.

الباب السادس والعشرون

القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون

وكلّ واحدٍ من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلّ واحدٍ منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكلّ واحدٍ من كلّ واحدٍ بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلّا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كلّ واحدٍ لكلّ واحدٍ ببعض ما يحتاج إليه في قوامه؛ فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكلّ واحدٍ، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية^(١).

فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى.

فالعظمى: اجتماعات الجماعة كلّها في المعمورة؛ والوسطى: اجتماع أمة في جزء من المعمورة؛ والصغرى: اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.

(١) يرى ابن خلدون - مستنداً إلى آراء الحكماء - أن الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة، وبيان ذلك عنده، أن الله سبحانه خلق الإنسان ورغبه على صورة لا يصحّ حياتها وبقاؤها إلّا بالغذاء، وهدهاء إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله؛ إلّا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. ويفترض ابن خلدون أقلّ ما يحتاجه الفرد الواحد، وهو قوت يومه من الحنطة، فهو لا يحصله إلّا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكلّ واحدٍ من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتمّ إلّا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري. ولو أراد الإنسان أكله حبّاً من غير علاج، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حبّاً إلى أعمال كثيرة كالزراعة والحصاد والدراس، ويحتاج كلّ واحدٍ من هذه آلاتٍ متعددة، وصنائع كثيرة، ويستحيل أن تفي بذلك كلّ أو بعضه قدرة الواحد، فكان لا بدّ من اجتماع القُدَر الكبيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، ويحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف. (ابن خلدون، المقدمة: ٤١ - ٤٢).

وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل. وأصغرهما المنزل. والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة؛ إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة؛ والمحلة للمدينة على أنها جزؤها. والسكة جزء المحلة؛ والمنزل جزء السكة؛ والمدينة جزء مسكن أمة؛ والأمة جزء جملة أهل المعمورة.

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة.

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة - فهذه في الرتبة الثانية - وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً. وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات. وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس. وفي كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأول. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين.

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية.

الباب السابع والعشرون

القول في العضو الرئيس

وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله؛ ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول، وهي تحت رياسة الأول ترأس وترأس؛ كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه و يرؤسون آخرين.

وكما أن القلب يتكوّن أولاً، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها، فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها؛ وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله.

وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف، وما هو دونها من الأعضاء يقوم بالأفعال بما هو دون ذلك في الشرف، إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي يقوم بها من الأفعال أخسها؛ كذلك الأجزاء التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها.

وخسّة الأفعال ربما كانت بخسّة موضوعاتها، فإن كانت تلك الأفعال عظيمة الغناء^(١)، مثل فعل المثانة وفعل الأمعاء السفلى في البدن؛ وربما كانت لقلّة غنائها؛ وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جداً؛ كذلك (الحال) في المدينة. وكذلك كلّ جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع، فإن لها رئيساً حاله من سائر الأجزاء هذه الحال.

(١) الغناء: النفع والكفاية.

وتلك أيضاً حال الموجودات. فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. فإن البريئة من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، ودون السماوية الأجسام الهيولانية. وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤمّه وتقتفيه^(١)؛ ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته. إلا أنها إنما تقتفي الغرض بمراتب، وذلك أن الأخس يقتفي غرض ما هو فوقه قليلاً، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً. فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلّها تقتفي غرض السبب الأول. فالتّي أعطيت كلّ ما به وجودها من أول الأمر، فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده، فعادت وصارت في المراتب العالية. وأما التي لم تعط من أول الأمر كلّ ما به وجودها، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله، وتقتفي في ذلك ما هو غرض الأول. وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة: فإن أجزائها كلّها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب.

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية^(٢). والرياسة تحصل لمن فطر بالطبع معداً لها. فليس كلّ صناعة يمكن أن يُرأس بها، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة، وأكثر الفطر هي فطر الخدمة. وفي الصنائع صنائع يُرأس بها ويُخدم بها صنائع آخر، وفيها صنائع

(١) تَوْمُهُ: تقصده. تقتفيه: تتبعه.

(٢) يقول ابن خلدون مفسراً تميّز الرئيس الأول (أو الملك) عن قومه، وانفراده بالملك والمجد من دونهم بقوله: «لا يكون الملك إلا بالعصبية، والعصبية متألفة من عصبيات كثيرة، وتكون واحدة منها أقوى من الأخرى فتغلبها، وتستولي عليها حتى تصيرها جميعها في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول... وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيتٍ ورياسةٍ فيهم، ولا بدّ أن يكون واحدٌ منهم رئيساً لهم، غالباً عليهم، فيتعيّن رئيساً للعصبيات كلّها، لغلب منبته لجميعها. وإذا تعيّن له ذلك، فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، فيأنف عند ذلك من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم، ويجيء خلق التألّه الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكلّ باختلاف الحكام، فتجدع حينئذ أنوف العصبيات وتُفْلَحُ شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم... وينفرد بالملك ما استطاع، حتى لا يترك لأحدٍ منهم في الأمر لا ناقة ولا جمل». (ابن خلدون/ المقدمة: ١٦٦).

يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً. فكذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أية صناعة ما اتفقت، ولا أية ملكة ما اتفقت.

وكما أن الرئيس الأول في جنس لا يمكن أن يرأسه شيء من ذلك الجنس، مثل رئيس الأعضاء، فإنه هو الذي لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيساً عليه؛ وكذلك في كل رئيس في الجملة. كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، ولا يمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى أصلاً. بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها، وإياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة. ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً؛ وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل. وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل، إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم، عن العقل الفعال الجزئيات، إما بأنفسها وإما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها. وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها، حتى لا يكون ينفي عليه منها شيء، وصار عقلاً بالفعل.

فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يعقل، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل، أتم وأشدّ مفارقةً للمادة، ومقاربة من العقل الفعال، ويسمى العقل المستفاد، ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر. فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال. والقوة الناطقة، التي هي هيئة طبيعية، تكون مادة موضوعاً للعقل الفعال الذي هو بالفعل عقل.

وأول الرتبة التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدّة لأن يصير عقلاً بالفعل. وهذه هي المشتركة للجميع؛ فبينها وبين العقل الفعال رتبتان (هما): أن يحصل العقل المنفعل بالفعل، وأن يحصل العقل المستفاد. وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان. وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد، على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية، هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة

واحدة فقط. وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل [الذي صار عقلاً بالفعل]، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعّال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال.

وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يُوحى إليه. فيكون الله، عزّ وجلّ، يوحى إليه بتوسّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن (عن) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة. وتكون نفسه كاملة متّحدة بالعقل الفعّال على الوجه الذي قلنا. وهذا الإنسان هو الذي يقف على كلّ فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس. ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخیل بالقول لكلّ ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات.

الباب الثامن والعشرون

القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة

خصال الرئيس الأول

فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً. وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها. ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها:

- أحدها أن يكون تامّ الأعضاء، قواها مؤاتية أعضائها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها؛ ومتى همّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به فأتى عليه بسهولة.

- ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكلّ ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

- ثم أن يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

- ثم أن يكون جيّد الفطنة، ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل.

- ثم أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كلّ ما يُضمّره إبانة تامة.

- ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم، ولا يؤذيه الكدّ الذي ينال منه.

- ثم أن يكون غير شرّهِ على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً بالطبع للعب، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه.

- ثم أن يكون محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.

- ثم أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة: تكبر نفسه بالطبع عن كلّ ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

- ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده.
- ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله، ومبغضاً للجور والظلم وأهلهم، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤتي من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً، ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دُعي إلى الجور وإلى القبيح.
- ثم أن يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه، مقداماً غير خائف، ولا ضعيف النفس^(١).

خصال الرئيس الثاني

- واجتماع هذه كلّها في إنسان واحد عسير؛ فلذلك لا يوجد من فُطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقلّ من الناس. فإن وُجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه، بعد أن يكبر، تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيلة كان هو الرئيس. وإن اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات، أخذت الشرائط والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إن كانوا توالوا في المدينة، فأثبتت. ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط، ويكون بعد كبره، فيه ست شرائط.

- أحدها: أن يكون حكيماً.

- والثاني: أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة، محتدياً بأفعاله كلّها حذو تلك بتمامها.

- والثالث: أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتدياً حذو الأئمة الأولين.

- والرابع: أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحريراً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.

(١) وفقاً لما سبق، فإن خصال الرئيس الأول الاثنتي عشرة هي: تمام الأعضاء، جودة الفهم، جودة الحفظ، الذكاء والفتنة، البلاغة، حب العلم، العفة، الصدق، الإباء، الكرم، العدالة، والشجاعة.

- **والخامس:** أن يكون له جودة إرشادٍ بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.

- **والسادس:** أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة^(١).

- فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحدٍ والثاني في واحدٍ والثالث في واحدٍ والرابع في واحدٍ والخامس في واحدٍ والسادس في واحدٍ، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك.

(١) خصال الرئيس الثاني هي: الحكمة، حفظ الشرائع والسنن السابقة، القدرة على استنباط شرائع جديدة مقتدياً بأسلافه، القدرة على استنباط شرائع جديدة لم يسبق إليها، القدرة على إرشاد الناس إلى شرائعه، والقدرة على مباشرة الحرب.

الباب التاسع والعشرون

القول في مضادات المدينة الفاضلة

والمدينة الفاضلة تُضادُّها المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة^(١)، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضَّالة. ويُضادُّها أيضاً من أفراد الناس نواب^(٢) المدن.

المدينة الجاهلة

والمدينة الجاهلة هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم. إن أرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تُظنُّ أنها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة الأبدان واليسار^(٣) والتمتع باللذات، وأن يكون مُخلًى هواه، وأن يكون مُكرِّماً ومُعظَّماً. فكلُّ واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلة. والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي الشقاء، وهي آفات الأبدان والفقر، وأن لا يتمتع باللذات، وأن لا يكون مُخلًى هواه، وأن لا يكون مُكرِّماً.

وهي تنقسم إلى جماعة مدن، منها:

أ - المدينة الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

ب - والمدينة البدَّالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا

(١) الفسْقُ (شُرْعاً): العصيان وتجاوز حدود الشرع؛ يقال: فسَّقَ عن أمر ربِّه: خرج عن طاعته؛ قال تعالى: ﴿فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠].

(٢) النَّوَابُ: جمع النابتة: ما ينزل بالرجل من الكوارث والحوادث المؤلمة. ولعله أراد جمع نائب: وهو الذي يقوم مقام غيره في أمرٍ أو عمل؛ يقال: نائب الرئيس، ونائب القاضي، ونائب الشعب، ...

(٣) الْيَسَارُ: الغنى والثروة والسَّعة والرَّخاء.

- ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.
- ج - ومدينة الخسة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملّة اللذة من المحسوس والتخيّل وإيثار الهزل واللعب بكلّ وجه ومن كلّ نحو.
- د - ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كلّ إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه.
- هـ - ومدينة التّغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط.
- و - والمدينة الجماعية، هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً، يعمل كلّ واحدٍ منهم ما شاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً.
- وملوك الجاهلة على عهد مدنها، أن يكون كلّ واحدٍ منهم إنما يدبّر المدينة التي هو مسلّط عليها ليحصل هواه وميله. وهَمُّ الجاهلة التي يمكن أن تجعل غايات هي تلك التي أحصيناها آنفاً.

المدينة الفاسقة

- وأما المدينة الفاسقة، وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة، وهي التي تعلم السعادة واللّه عزّ وجلّ والثواني والعقل الفعّال، وكلّ شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلة.

المدينة المبدّلة

- والمدينة المبدّلة، فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدّلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك.

المدينة الضّالة

- والمدينة الضّالة، هي التي تظن بعد حياتها هذه السعادة، ولكن غيّرت هذه، وتعتقد في اللّه عزّ وجلّ وفي الثواني وفي العقل الفعّال آراءً فاسدة لا يصلح عليها (حتى) ولا إن أخذت على أنها تمثيلات وتخيّلات لها، ويكون رئيسها الأول

ممن أوهم أنه يُوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات^(١) والمخادعات والغرور.

وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة، وكذلك سائر من فيها. وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحداً بعد آخر فكلهم كنفس واحدة، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله. وكذلك إن اتفق منهم جماعة في وقت واحد، إما في مدينة واحدة، وإما في مدن كثيرة، فإن جماعتهم كملك واحد، ونفوسهم كنفس واحدة، وكذلك أهل كل رتبة منها، متى توالوا في الأزمان المختلفة، فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كله. وكذلك إن كان في وقت واحد جماعة من أهل رتبة واحدة، وكانوا في مدينة واحدة أو مدن كثيرة، فإن نفوسهم كنفس واحدة، كانت تلك الرتبة رتبة رئاسة أو رتبة خدمة.

وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء آخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم. إنما يصير (كل واحد) في حد السعادة بهذين، أعني بالمشارك الذي له ولغيره معاً، وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها. فإذا فعل ذلك كل واحد منهم، أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة؛ وكلما داوم عليها أكثر، صارت هيئته تلك أقوى وأفضل، وتزايدت قوتها وفضيلتها. كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة، وكلما داوم على تلك الأفعال أكثر صارت الصناعة التي بها تكون تلك الأفعال أقوى وأفضل، وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير أفعالها، ويكون الالتذاذ التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر، واغتياب الإنسان عليها نفسه أكثر، ومحبة لها أزيد. وتلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة؛ فإنها كلما زِيدَتْ منها وتكررت وواظب الإنسان عليها، صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة، فتحصل متبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة، ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادة.

فإذا حصلت مفارقة للمادة، غير متجسمة، ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام، فلا يمكن فيها أن يقال إنها تتحرك ولا إنها تسكن. وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم. وكلما

(١) التمويهات: من موه الحق؛ لبسه بالباطل؛ ويقال: موه عليه الخبر: أخبره بخلاف ما سأله عنه.

وقع في نفس الإنسان من شيء يوصف به الجسم بما هو جسم، فينبغي أن يسلب عن الأنفس المفارقة. و(أن) يفهم حالها هذه وتصورها عسير غير معتاد. وكذلك يرتفع عنها كلّ ما كان يلحقها ويعرض لها بمقارنتها للأجسام. ولما كانت هذه الأنفس التي فارقت، أنفساً كانت في هيوليات مختلفة، وكان تبين أن الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الأبدان، بعضها أكثر وبعضها أقل، وتكون كلّ هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه، فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون متغيرة لأجل التغير الذي فيها كان. ولما كان تغاير الأبدان إلى غير نهاية محدودة، كانت تغايرات الأنفس أيضاً إلى غير نهاية محدودة.

الباب الثلاثون

القول في اتصال النفوس بعضها ببعض

وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها، وخلصت أنفسها وسعدت؛ فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم. فإذا مضت هذه أيضاً وخلصت صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية. ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بلغ، غير مضيّق بعضها على بعض مكانها، إذ كانت ليست في أمكنة أصلاً، فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام^(١).

وكَلَمَّا كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحد منها أزيد شديداً. وكلما لحق بهم من بعدهم، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم، لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة، فتزداد كيفية ما يعقل؛ ويكون تزايد ما تلاقى هناك شبيهاً بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على أفعال الكتابة. ويقوم تلاحق بعض ببعض في تزايد كل واحد، مقام ترادف أفعال الكاتب التي بها تتزايد كتابته قوة وفضيلة. ولأن المتلاحقين (هم) إلى غير نهاية، يكون تزايد قوى كل واحد ولذاته على غابر الزمان إلى غير نهاية.

وتلك حال كل طائفة مضت.

(١) أي: أن الخلف في المدينة الفاضلة يقتدون بالسلف، ويسير الأبناء على نهج آبائهم فعلاً وقولاً وسلوكاً، فتبقى المدينة الفاضلة محافظةً على صفاتها ومكانتها، وتستمر مسيرتها نحو السعادة الفضلى.

الباب الحادي والثلاثون

القول في الصناعات والسعادات

والسعادات تتفاضل بثلاثة أنحاء: بالنوع، والكمية، والكيفية. وذلك شبيه بتفاضل الصنائع ههنا.

فتفاضل الصنائع بالنوع هو أن تكون صناعات مختلفة بالنوع، وتكون إحداها أفضل من الأخرى، مثل الحياكة وصناعة البرز^(١) وصناعة العطر وصناعة الكناسة، ومثل صناعة الرقص وصناعة الفقه، ومثل الحكمة والخطابة. فبهذه الأنحاء تتفاضل الصنائع التي أنواعها مختلفة^(٢).

وأهل الصنائع التي من نوع واحد بالكمية أن يكون كاتبان مثلاً، علم أحدهما من أجزاء صناعة الكتابة أكثر، وآخر احتوى من أجزائها على أشياء أقل، مثل أن هذه الصناعة تلتئم^(٣) باجتماع علم شيء من اللغة وشيء من الخطابة وشيء من جودة الخط وشيء من الحساب، فيكون بعضهم قد احتوى من هذه على جودة الخط مثلاً وعلى شيء من الخطابة؛ وآخر احتوى على اللغة وعلى شيء من

(١) البرز: نوع من الثياب، أو السلاح.

(٢) الصنائع في النوع الإنساني - عند ابن خلدون - كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشد عن الحصر ولا يأخذها العد، إلا أن منها ما هو ضروري في العمران، أو شريف بالموضع، فنخصها بالذكر ونترك ما سواها. فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخطابة والنجارة والحياكة، وأما الشريفة بالموضع فكالنوليد والكتابة والوراقة والغناء، فأما النوليد فإنها ضرورية في العمران وعامة البلوى، إذ بها تحصل حياة المولود... وأما الطب فهو حفظ الصحة للإنسان ودفع المرض عنه... وأما الكتابة وما يتبعها من الوراقة فهي حافظة على الإنسان حاجته ومقيدة لها من النسيان، ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني، وأما الغناء فهو نسب الأصوات ومظهر جمالها للأسماع. وكل هذه الصنائع الثلاث داع إلى مخالطة الملوك الأعظم في خلواتهم ومجالس أنسهم، فلها بذلك شرف ليس لغيرها. وما سوى ذلك من الصنائع فتابعة وممتهنة في الغالب، وقد يختلف ذلك باختلاف الأعراض والدواعي». (المقدمة، ابن خلدون: ٤٠٦).

(٣) التأم الأمر: اجتمع.

الخطابة وعلى جودة الخط؛ وآخر على الأربعة كلها.

والتفاضل في الكيفية هو أن يكون اثنان احتويا من أجزاء الكتابة على أشياء بأعيانها، ويكون أحدهما أقوى فيما احتوى عليه وأكثر دراية. فهذا هو التفاضل في الكيفية.

والسعادات تتفاضل بهذه الأنحاء أيضاً.

وأما أهل سائر المدن، فإن أفعالهم، لما كانت رديئة، أكسبتهم هيئات نفسانية رديئة، كما أن أفعال الكتابة متى كانت رديئة على غير ما شأن الكتابة أن تكون عليها، تكسب الإنسان كتابة أسوأ رديئة ناقصة. وكلما ازدادت من تلك الأفعال ازدادت صناعته نقصاً. وكذلك الأفعال الرديئة من أفعال سائر المدن تكسب أنفسهم هيئات رديئة ناقصة، وكلما وازبط واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت هيئته النفسانية نقصاً، فتصير أنفسهم مَرْضَى. فلذلك ربما التذوا بالهيئات التي يستفيدونها بتلك الأفعال، كما أن مَرْضَى الأبدان، مثل كثير من المحمومين، لفساد مزاجهم، يستلذون الأشياء التي ليس شأنها أن يلتذ بها من الطعوم، ويتأذون بالأشياء التي شأنها أن تكون لذيدة، ولا يحسون بطعوم الأشياء الحلوة التي من شأنها أن تكون لذيدة. كذلك مَرْضَى الأنفس، بفساد تخيلهم الذي اكتسبوه بالإرادة والعادة، يستلذون الهيئات الرديئة والأفعال الرديئة، ويتأذون بالأشياء الجميلة الفاضلة أو لا يتخيلونها أصلاً. وكما أن في المَرْضَى من لا يشعر بعَلَّتِهِ، وفيهم من يظنّ مع ذلك أنه صحيح، ويقوى ظنّه بذلك حتى لا يصغي إلى قول طبيب أصلاً؛ كذلك من كان من مَرْضَى الأنفس لا يشعر بمرضه ويظنّ مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس، فإنه لا يصغي أصلاً إلى قول مُرْشِدٍ ولا مُعَلِّمٍ ولا مُقَوِّمٍ.

الباب الثاني والثلاثون

القول في أهل هذه المدن

أما أهل المدن الجاهلة، فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة، ومحتاجة في قيامها إلى المادة ضرورة، إذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلاً. فإذا بطلت المادة التي بها كان قوامها، بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل، وبقيت القوى التي شأنها أن يكون بها قوام ما بقي. فإن بطل هذا أيضاً وانحلّ إلى شيء آخر، صار الذي بقي صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحلت المادة الباقية. فكلما يتفق بعد ذلك أن ينحلّ ذاك أيضاً إلى شيء، صار الذي يبقى صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحلّ، إلى أن ينحلّ إلى الأسطقسات، فيصير الباقي الأخير صورة الأسطقسات^(١).

ثم من بعد ذلك يكون الأمر فيه على ما يتفق أن يتكوّن عن تلك الأجزاء من الأسطقسات التي إليها انحلت هذه. فإن اتفق أن تختلط تلك الأجزاء اختلاطاً يكون عنه إنسان، عاد فصار هيئة في إنسان؛ وإن اتفق أن تختلط اختلاطاً يكون عنه نوع آخر من الحيوان أو غير الحيوان، عاد صورةً لذلك الشيء. وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي^(٢).

وأما أهل المدينة الفاسقة، فإن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة، فهي تخلص أنفسهم من المادة، والهيئات النفسانية الرديئة التي اكتسبوها من الأفعال الرذيلة، فتقترن إلى الهيئات الأولى، فتكدر الأولى وتضادّها؛ فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذىً عظيم، وتضادّ تلك الهيئات هذه، فيلحق هذه من تلك أيضاً أذىً عظيم. فيجتمع من هذين أذيان عظيمان للنفس. وإن هذه الهيئات المستفادة من أفعال الجاهلة هي بالحقيقة يتبعها أذى عظيم في الجزء الناطق من النفس. وإنما صار الجزء الناطق لا يشعر بأذى هذه لتشاغله بما تورّد عليه الحواس. فإذا انفرد دون الحواس، شعر بما يتبع هذه الهيئات من الأذى، ويخلصها من المادة، ويفرّدها عن الحواس وعن جميع الأشياء الواردة عليها من خارج^(٣).

(١) يرى الفارابي أن نفوس أهل المدن الجاهلة مصيرها أن تنحلّ وتتخذ صور الأسطقسات.

(٢) يشبه الفارابي أهل المدن الجاهلة في هلاكهم وفنائهم بالبهائم والسباع والأفاعي.

(٣) يقول: إن أهل المدن الفاسقة يتألمون من الأفعال الرديئة، لكن الهيئات النفسانية التي =

كما أن الإنسان المُغتَمّ، متى أوردت الحواس عليه ما يشغله، لم يتأذّ بما يغمّهُ ولم يشعر به، حتى إذا انفرد دون الحواس، عاد الأذى عليه؛ وكذلك المريض الذي يتألم متى تشاغل بأشياء، إما أن يقلّ أذاه بألم المرض، وإما أنه لم يشعر بالأذى. فإذا انفرد دون الأشياء التي تشغله، يشعر بالأذى أو عاد إليه الأذى؛ كذلك الجزء الناطق، ما دام متشاغلاً بما تورده الحواس عليه، لم يشعر بأذى ما يقترب به من الهيئات الرديئة، حتى إذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس شعر بالأذى، وظهر له أذى هذه الهيئات، فبقي الدهر كلّ في أذى عظيم. فإن الحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كلّ واحدٍ منهم بصاحبه؛ لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية. فهذا هو الشقاء المضادّ للسعادة^(١).

وأما أهل المدن الضّالة، فإن الذي أضلّهم وعدل بهم عن السعادة لأجل شيء من أغراض أهل الجاهلة وقد عرف السعادة، فهو من أهل المدن الفاسقة؛ فذلك هو وحده دون أهل المدينة شقيّ. فأما أهل المدينة أنفسهم فإنهم يهلكون وينحلّون^(٢)، على مثال ما يصير إليه حال أهل الجاهلة.

وأما أهل المدن المبدّلة، فإن الذي بدّل عليهم الأمر وعدّل^(٣) بهم، إن كان من أهل المدن الفاسقة شقيّ هو وحده، فأما الآخرون فإنهم يهلكون وينحلّون أيضاً مثل أهل الجاهلة. وكذلك كلّ من عدّل عن السعادة بسهو وغلط^(٤).

وأما المضطرون والمقهورون، من أهل المدينة الفاضلة، على أفعال الجاهلية، فإن المقهور على فعل شيء، لما كان يتأذّى بما يفعله من ذلك، صارت مواظبته على ما قسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة، فتكدر عليه تلك الحال حتى تصير منزلته منزلة أهل المدن الفاسقة، فلذلك لا تضرّه الأفعال التي أكره عليها، وإنما ينال الفاضل ذلك متى كان المتسلط عليه أحد أهل المدن المضادّة للمدينة الفاضلة، واضطر إلى أن يسكن في مساكن المضادّين.

= اكتسبوها من الآراء الفاضلة تساعدهم على التخلص من المادة.

(١) يقول: إن نفوس أهل المدن الفاسقة لا تنفى، وإنما تعيش في ألمٍ وشقاء.

(٢) ينحلّون: يَتَفَكَّكُونَ.

(٣) عدّل بهم: مال.

(٤) يقول: مصير أهل المدن الضّالة والمدن المبدّلة الهلاك والفناء، ومصير قاداتهم الذين أضلوهم الشقاء.

الباب الثالث والثلاثون

القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة

فأما الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهي أشياء، أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة إلى أن تنتهي من المفارقة إلى العقل الفعّال، وفعل كل واحد منها؛ ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها؛ ثم الأجسام الطبيعية التي تحتها، كيف تتكون وتفسد، وأن ما يجري فيها يجري على إحكام وإتقان وعناية وعدل وحكمة، وأنه لا إهمال فيها ولا نقص ولا جور ولا بوجّه من الوجوه؛ ثم كون الإنسان، وكيف تحدث قوى النفس، وكيف يفيض عليها العقل الفعّال الضوء حتى تحصل المعقولات الأول، والإرادة والاختيار؛ ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي؛ ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلّفوه إذا لم يكن هو في وقت من الأوقات؛ ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها أنفسهم، والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت: إما بعضهم إلى الشقاء وإما بعضهم إلى العدم، ثم الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها^(١).

وهذه الأشياء تعرف بأحد وجهين: إما أن ترسم في نفوسهم كما هي موجودة، وإما أن ترسم فيها بالمناسبة والتمثيل، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها. فحكّماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراكين وببصائر أنفسهم. ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء اتّباعاً لهم وتصديقاً لهم وثقة بهم. والباقيون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها، لأنهم لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ما هي موجودة إما بالطبع وإما بالعادة وكلّهما معرفتان. إلا أن التي للحكيم أفضل لا محالة؛ والذين يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها، بعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها، وبعضهم بمثالات

(١) يرى المؤلف أن أهل المدن الفاضلة لن يبلغوا السعادة ما لم يتعرفوا إلى الله وصفاته، وسائر ما أورده في هذا الكتاب حول العقل الفعّال والأجسام الطبيعية والإنسان وقواه، والمدينة الفاضلة ورئيسها، وأهل المدن المضادة ومصيرهم.

أبعد قليلاً، وبعضهم بمثالات أبعد من تلك، وبعضهم بمثالات بعيدة جداً. وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعراف فالأعراف، وربما اختلف عند الأمم إما أكثره وإما بعضه، فتحاكي هذه لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها الأمة الأخرى. فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم، فهم كلهم يؤمنون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها^(١).

وهذه الأشياء المشتركة، إذا كانت معلومة ببراهينها، لم يمكن أن يكون فيها موضع عنادٍ بقول أصلاً، لا على جهة المغالطة ولا عند من يسوء فهمه لها. فحينئذ يكون للمعاند، لا (حقيقة) الأمر في نفسه، ولكن ما فهمه هو من الباطل في الأمر. فأما إذا كانت معلومة بمثالاتها التي تحاكيها، فإن مثالاتها قد تكون فيها مواضع للعناد، وبعضها يكون فيه مواضع العناد أقل، وبعضها يكون فيها مواضع العناد أكثر، وبعضها يكون فيه مواضع العناد أظهر، وبعضها يكون فيه أخفى.

ولا يمتنع أن يكون في الذين عرفوا تلك الأشياء بالمثالات المحاكية، من يقف على مواضع العناد في تلك المثالات ويتوقف عنده، وهؤلاء أصناف: صنف مسترشدون، فما تزيّف عند أحد من هؤلاء شيء ما رفع إلى مثال آخر أقرب إلى الحق، لا يكون فيه ذلك العناد، فإن قنع به ترك، وإن تزيّف عنده ذلك أيضاً رفع إلى مرتبة أخرى، فإن قنع به ترك. وكلما تزيّف عنده مثال في مرتبة ما رفع فوقها، فإن تزيّفت عنده المثالات كلّها وكانت فيه نية للوقوف على الحق عرف الحق، وجعل في مرتبة المقلّدين للحكماء؛ فإن لم يقنع بذلك وتشوّق إلى الحكمة، وكان في نيته ذلك، علمها.

وصنّف آخرون بهم أغراض ما جاهلة، من كرامة ويسار أو لذة في المال وغير ذلك، ويرى شرائع المدينة الفاضلة تمنع منها، فيعمد إلى آراء المدينة الفاضلة فيقصد تزييفها كلّها، سواء كانت مثالات للحق، أو كان الذي يُلقى إليه منها الحق نفسه. أما المثالات فتزييفها بوجهين: أحدهما بما فيه من مواضع العناد، والثاني بمغالطة وتمويه. وأما الحق نفسه فبمغالطة وتمويه؛ كل ذلك لئلا

(١) يحصر المؤلف معرفة أهل المدن الفاضلة للمسائل السابقة بطريقتين اثنتين هما: البرهان، والمحاكاة، ويقدم الأولى على الثانية لأنها طريقة الحكماء.

يكون شيء يمنع غرضه الجاهلي والقيح . وهؤلاء ليس ينبغي أن يجعلوا أجزاء المدينة الفاضلة .

وصنف آخر تزييف عندهم المثلالات كلها لما فيها من مواضع العناد، ولأنهم مع ذلك سيئو الأفهام، يغلطون أيضاً عن مواضع الحق من المثلالات، فيتزيّف منها عندهم ما ليس فيها موضع للعناد أصلاً. فإذا رُفِعوا إلى طبقة الحق حتى يعرفوها، أضلّهم سوء أفهامهم عنه، حتى يتخيلوا الحق على غير ما هو به، فيظنون أيضاً أن الذي تصوّروه هو الذي ادّعى الحق أنه هو الحق؛ فإذا تزيّف ذلك عندهم، ظنّوا أن الذي تزيّف هو الحق الذي يدّعي أنه الحق لا الذي فهموه هم؛ فيقع لهم لأجل ذلك أنه لا حقّ أصلاً، وأن الذي يظنّ به أنه أرشد إلى الحق مغرور. وأن الذي يقال فيه إنه مرشد إلى الحق، مخادع ممّوه، طالب، بما يقول من ذلك، رئاسة أو غيرها.

وقوم من هؤلاء يخرجهم ذلك إلى أن يتحيّروا؛ وآخرون من هؤلاء يلوح لهم مثل ما يلوح الشيء من بعيد، أو مثل ما يتخيله الإنسان في النوم أن الحق موجود وبيّان من إدراكه لأسباب يرى أنها لا تتأتّى له، فيقصد إلى تزييف ما أدركه، ولا يحسبه حينئذ حقاً، ثم يعلم أو يظن أنه أدرك الحق.

الباب الرابع والثلاثون

القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة

والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة.

منها، أن قوماً قالوا: إننا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة، وكل واحدٍ منها يلتمس إبطال الآخر؛ ونرى كل واحدٍ منها، إذا حصل موجوداً، أُعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده، ويجوز به ذاته عن ضده؛ وشيئاً يبطل به ضده ويفعل منه جسماً شبيهاً به في النوع؛ وشيئاً يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في أفضل وجوده وفي دوام وجوده^(١).

وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه، وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال، حتى تخيل لنا أن كل واحدٍ منها هو الذي قصد، أو أن يجاز له وحده أفضل الوجود دون غيره. فلذلك جعل له كل ما يبطل به كل ما كان ضاراً له وغير نافع له، وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الأفضل. فإننا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها، فيلتمس إفسادها، وإبطالها، من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره، أو أن وجود كل ما سواه ضار له، على أن يجعل وجود غيره ضاراً له، وإن لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط. ثم إن كل واحدٍ منهما، إن لم يرم ذلك، التمس أن يستعبد غيره فيما ينفعه، وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال، وفي كثيرٍ منها جعل كل شخص من كل شخص في نوعه بهذه الحال. ثم خليت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارج. فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً. والغالب أبداً إما أن يبطل بعضه بعضاً، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو، وإما أن

(١) أي: يرى هؤلاء القوم استحالة الاجتماع البشري في مدينة فاضلة، لأن الموجودات متضادة الأهواء، يسعى الواحد منها إلى إفناء الآخر.

يستخدم بعضاً ويستعبده، لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو^(١). ويرى أشياء تجري على غير نظام، ويرى مراتب الموجودات غير محفوظة، ويرى أموراً تلحق كل واحد على غير أستئغال منه لما يلحقه من وجوده لا وجود (لنفسها). قالوا: وهذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها. فقال قوم بعد ذلك: إن هذه الحال طبيعة الموجودات، وهذه فطرتها، والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإراداتها، والمروية برويتها. ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون متغلبة متهاجرة^(٢)، لا مراتب فيها ولا نظام، ولا استئغال يختص به أحد لكرامة أو لشيء آخر؛ وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير هو له إن يلتبس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره، وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد. ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية؛ فقوم رأوا ذلك أنه لا تحاب ولا ارتباط، لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه ينبغي أن يبغض كل إنسان كل إنسان، وأن ينافر كل واحد كل واحد، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة، ولا يأتلان إلا عند الحاجة، ثم يكون (بعد) اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً، وإن اضطرراً لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلعا، فينبغي أن يكون ذلك ريث الحاجة، وما دام الوارد من خارج يضطرهما إلى ذلك؛ فإذا زال فينبغي أن يتنافرا ويفترقا. وهذا هو الداء السبعي من آراء الإنسانية^(٣).

وآخرون، لما رأوا أن المتوحد لا يمكنه أن يقوم بكل ما به إليه حاجة دون أن يكون له موازرون^(٤) ومعاونون، يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه، رأوا الاجتماع.

فقوم رأوا أن ذلك ينبغي أن يكون بالقهر، بأن يكون الذي يحتاج إلى

(١) أي: أن الموجودات تتصارع من أجل البقاء، وتكون الغلبة في النهاية للأتم وجوداً والأشد قوةً.

(٢) المتهاجرة: التي يشتد فيها بينها القتل ويكثر.

(٣) السبعي: نسبة إلى السبع، وهو كل ما له ناب أو مخلب، ويعدو على الناس والدواب فيفترسها، كالأسد والذئب والنمر. والمراد بالداء السبعي: شريعة الغاب، حيث الغلبة والبقاء للأقوى والأشد شراسةً وفتكاً.

(٤) موازرون: معاونون، من آزر فلان فلاناً: عاونه وساعده.

موازين يقهر قوماً، فيستعبدهم، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضاً. وأنه لا ينبغي أن يكون موازره مساوياً له، بل مقهوراً؛ مثل أن يكون أقواهم بدنًا وسلاحاً يقهر واحداً، حتى صار ذلك مقهوراً له قهر به واحداً آخر أو نفرًا، ثم يقهر بأولئك آخرين، حتى يجمع له موازين على الترتيب. فإذا اجتمعوا له صيرهم آلاتٍ يستعملهم فيما فيه هواه^(١).

وآخرون رأوا ههنا ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً، واختلفوا في التي بها يكون الارتباط؛ فقوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والدٍ واحدٍ هو الارتباط به، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم، وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم. فإن التباين والتنافر بتباين الآباء، والاشتراك في الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطاً أشد، وفيما هو أعم يوجب ارتباطاً أضعف؛ إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً ويكون تنافراً؛ إلا عند الضرورة الواردة من خارج، مثل شرّ يدهمهم، ولا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة. وقوم رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في التناسل، وذلك بأن ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك، وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء، وذلك التصاهر. وقوم رأوا أن الارتباط هو باشتراك في الرئيس الأول الذي جمعهم أولاً ودبرهم حتى غلبوا به، ونالوا خيراً ما من خيرات الجاهلية^(٢).

وقوم رأوا أن الارتباط هو بالأيمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من نفسه، ولا ينافر الباقي ولا يخاذلهم، وتكون أيديهم واحدة في أن يغلبوا غيرهم، وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم.

وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان؛ وأن التباين يباين هذه. وهذا هو لكل أمة. فينبغي أن يكونوا فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم؛ فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث.

وآخرون رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في المساكن، وأن أخصهم هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في السكة^(٣)، ثم

(١) ترى هذه الفئة أن الاجتماع البشري يُفترض أن يقوم على القهر والاستعباد.

(٢) ترى هذه الطائفة أن الاجتماع يمكن أن يقوم على أساس القرابة والاشتراك في النسب والمصاهرة.

(٣) السكة: الطريق المستوي.

الاشتراك في المحلّة. فلذلك يتواسون^(١) بالجار، فإن الجار هو المشارك في السكة وفي المحلّة؛ ثم الاشتراك في المدينة، ثم الاشتراك في الصقع^(٢) الذي فيه المدينة.

وههنا أيضاً أشياء يظن أنه ينبغي أن يكون لها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة وبين نفر وبين اثنين، منها طول التلاقي، ومنها الاشتراك في طعام يؤكل، وشراب يُشرب، ومنها الاشتراك في الصنائع، ومنها الاشتراك في شرّ يدهمهم، وخاصة متى كان نوع الشرّ واحداً وتلاقوا، فإن بعضهم يكون سلوة^(٣) بعض. ومنها الاشتراك في لذّة ما، ومنها الاشتراك في الأمكنة التي لا يؤمن فيها أن يحتاج كلّ واحدٍ إلى الآخر، مثل الترافق في السفر.

(١) وَاسَى فلان فلاناً: عزّاه وسألاه.

(٢) الصُّقْعُ: الناحية.

(٣) السِّلْوَةُ: كلّ ما يُسلي (ما يذهب الهمّ أو يكشفه).

الباب الخامس والثلاثون

القول في العدل

[أو في علاقات المدن والأمم]

قالوا: فإذا تميّزت الطوائف بعضها عن بعض بأحد هذه الارتباطات، إما قبيلة عن قبيلة، أو مدينة عن مدينة، أو أحلاف عن أحلاف، أو أمة عن أمة، كانوا مثل تميّز كلّ واحد عن كلّ واحد؛ فإنه لا فرق بين أن يتميّز كلّ واحد عن كلّ واحد أو يتميّز طائفة عن طائفة؛ فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا. والأشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار واللذات وكلّ ما يوصل به إلى هذه. وينبغي أن تروم كلّ طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك، وتجعل ذلك لنفسها، ويكون كلّ واحد من كلّ واحد بهذه الحال. فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزة، وهي المغبوبة، وهي السعيدة. وهذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كلّ إنسان أو في طبع كلّ طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذاً التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود؛ أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبداً، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل. فهذه كلّها هو العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة، فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يُعطى من هو أعظم غناءً في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر، والأقل غناءً فيها أقل. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطي الأعظم غناءً فيها كرامة أكبر، وإن كانت أموالاً أعطي أكثر. وكذلك في سائرهما. فهذا هو أيضاً عدل عندهم طبيعي.

قالوا: وأما سائر ما يسمّى عدلاً، مثل ما في البيع والشراء، ومثل ردّ الودائع، ومثل أن لا يغضب ولا يجور، وأشباه ذلك، فإن مستعمله إنما يستعمله

أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج.

وذلك أن يكون كل واحدٍ منهما كأنهما نفسان أو طائفتان مساوية (إحداهما) في قوتها للأخرى، وكأنا يتداولان القهر. فيطول ذلك بينهما؛ فيذوق كل واحدٍ الأمرين، ويصير إلى حالٍ لا يحتملها، فحينئذٍ يجتمعان ويتناصفان، ويترك كل واحدٍ منهما للآخر مما كانا يتغالبان عليه قسماً ما؛ فتبقى سماته، ويشترط كل واحدٍ منهما على صاحبه أن لا يروم نزع ما في يديه إلا بشرائط، فيصطلحان عليها. فيحدث من ذلك الشرائط الموضوععة في البيع والشراء، ويقارب الكرامات ثم المواساة وغير ذلك مما جانسها. وإنما يكون ذلك عند ضعف كل من كل، وعند خوف كل من كل. فما دام كل واحدٍ من كل واحدٍ في هذه الحال فينبغي أن يتشاركا. ومتى قوي أحدهما على الآخر فينبغي أن ينقض الشريطة ويروم القهر.

أو يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شيء على أنه لا سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب، فيتشاركان ريث ذلك؛ أو يكون لكل واحدٍ منهما همة في شيء يريد أن يغلب عليه، فيرى أنه لا يصل إليه إلا بمعاونة الآخر له وبمشاركة له. فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك، ثم يتعاندا. فإذا وقع التكافؤ من الفرق بهذه الأسباب وتمادى الزمان على ذلك، ونشأ على ذلك من لم يدر كيف كان أول ذلك، حسب أن العدل هو هذا الموجود الآن، ولا يدري أنه خوف وضعف. فيكون مغروراً بما يستعمل من ذاك. فالذي يستعمل هذه الأشياء، إما ضعيفاً أو خائفاً أن يناله من غيره مثل الذي يجد في نفسه من الشوق إلى فعله، وإما مغروراً^(١).

(١) يلخصُ الفارابي علاقات المدن والأمم بعضها ببعض فيقول: إن تلك العلاقات تقوم في الأصل على القهر والغلبة، فإذا تساوت القوى، تدعى أصحابها إلى المساومة، أو المهادنة والصلح، وإذا دهمها عدوٌ قويٌّ، فإنها تتحالف وتتآزر لدفع خطره. ويرى الفارابي أن المساومة والتحالف قد يبقيان ما دامت المخاطر قائمة، فإذا زالت، عادت العلاقات إلى سيرتها الأولى (أي إلى القهر والتغالب).

الباب السادس والثلاثون

القول في الخشوع

وأما الخشوع فهو أن يقال إن إلهاً يدبّر العالم، وإن الروحانيين مدبرون مشرفون على جميع الأفعال، واستعمال تعظيم الإله والصلوات والتسابيح والتقاديس، وإن الإنسان إذا فعل هذه وترك كثيراً من الخيرات المتشوقة في هذه الحياة، وواظب على ذلك، عوّض عن ذلك وكوفي بخيراتٍ عظيمةٍ يصل إليها بعد موته. وإن هو لم يتمسك بشيءٍ من هذه، وأخذ الخيرات في حياته، عوّق عليها بعد موته بشروطٍ عظيمة ينالها في الآخرة^(١).

فإن هذه كلّها أبواب من الحيل والمكايدة^(٢) على قوم ولقوم؛ فإنها حيلٌ ومكايد لمن يعجز عن المغالبة على هذه الخيرات بالمصالححة والمجاهدة^(٣)؛ ومكايد يكاد بها من لا قدرة له على المجاهدة والصلابة ببدنه وصلاحه وخبث رويته^(٤) ومعاونته بتخويفهم وقمعهم^(٥) لأن يتركوا هذه الخيرات كلّها أو بعضها ليفوز بها آخرون، ممن يعجز عن المجاهدة بأخذها وبالغلبة عليها.

فإن المتمسك بهذه يُظنُّ به أنه غير حريص عليها، ويُظنُّ به الخير؛ فيركن إليه ولا يُحذر ولا يُتقى ولا يُتهم، بل يخفى مقصده وتُوصف سيرته أنها الإلهية؛ فيكون زيّه وصورته صورة من لا يريد هذه الخيرات لنفسه؛ فيكون ذلك سبباً لأن يُكرم ويُعظم ويُوسل^(٦) لسائر الخيرات، وتنقاد النفوس له، فتحبه فلا تنكر ارتكاب هواه في كلّ شيء، بل يحسن عند الجميع قبيح ما يعمل، ويصير بذلك إلى غلبة

(١) في هذا الرأي مخالفة صريحة للتعاليم الشرعية التي تنصُّ على أنَّ الآخرة خير من الأولى، وأن على الإنسان أخذ ما هو حلالٌ مباحٌ من خيرات الدنيا، وترك ما هو خبيث، وحرام من متاعها، وأن الإنسان لا يعاقب في الآخرة إلا على حدودٍ تعدّها، أو محرّماتٍ أحلّها.

(٢) المكايدة: المخادعة والمكر؛ يقال: تكايد الرجلان: تماكرا، وخادع أحدهما الآخر.

(٣) المجاهدة: المقاتلة؛ يقال: جاهد العدوَّ مجاهدةً، وجهاداً: قاتله.

(٤) الروية: النظر والتفكير في الأمور، أو الحاجة.

(٥) القمع: القهر والمنع.

(٦) يُوسل: يقال: وسَل فلان إلى الله بالعمل: رَغِبَ وتَقَرَّبَ.

الجميع على الكرامات والرياسات والأموال واللذات ونيل الحرية، فتلك الأشياء إنما جعلت لهذه.

وكما أن صيد الوحوش، منه ما هو مغالبة ومجاهدة، ومنه ما هو مختالة^(١) ومكايدة، كذلك الغلبة على هذه الخيرات أن تكون بمغالبتها، أو تكون بمختالته. ويطارد بأن يتوهم الإنسان في الظاهر أن مقصده شيء آخر غير الذي هو بالحقيقة مقصده، ولا يحذر ولا يتقي ولا ينازع، فينال به سهولة.

فالتمسك بهذه الأشياء والمواظب عليها، متى كان إنما يفعل ذلك ليلبغ الشيء الذي جعل هذه لأجله، وهو المواتاة بها في الظاهر ليفوز بإحدى تلك الخيرات أو بجميعها، كان عند الناس مغبوطاً. فيزداد بيقين وحكمة وعلم ومعرفة، جليلاً عندهم، معظماً ومدوحاً؛ ومتى كان يفعل ذلك لذاته لا لينال به هذه الخيرات، كان عند الناس مخدوعاً، مغروراً، شقياً، أحمق، عديم العقل، جاهلاً بحظ نفسه، مهيناً، لا قدر له، مذموماً. غير أن كثيراً من الناس يظهرون مديحتهم لسخرية به؛ وبعضهم يقويه لنفسه في أن لا يزاحم في شيء من الخيرات، بل يتركها ليتوفر عليه وعلى غيره؛ وبعضهم يمدحون طريقته ومذهبه خوفاً أن يسلبهم ما عندهم على طريقته. وقوم آخرون يمدحونه ويغبطونه لأنهم أيضاً مغرورون مثل غروره.

فهذه وما أشبهها هي آراء الجاهلة التي وقعت في نفوس كثير من الناس عن الأشياء التي تشاهد في الموجودات. وإذا حصلت لهم الخيرات التي غلبوا عليها، فينبغي أن تحفظ وتُستدام وتُمدد وتُزَيَّد، فإنها إن لم يفعل بها ذلك نفدت.

فقوم منهم رأوا أن يكونوا أبداً بأسرهم يطلبون مغالبة آخرين أبداً. وكلما غلبوا طائفة ساروا إلى أخرى. وآخرون يرون أن يمتدوا ذلك من أنفسهم ومن غيرهم، فيحفظونها ويدبرونها، إما من أنفسهم فبالغاية الإرادية، مثل البيع والشراء والتعاوض وغير ذلك، وإما من غيرهم فبالغلبة، وآخرون رأوا تزييدها في غيرهم بالوجهين جميعاً.

وآخرون رأوا ذلك بأن جعلوا أنفسهم قسمين: قسماً يريدون تلك ويمدونها من أنفسهم بمعاملات، وقسماً يغالبون عليهم، فيحصلون طائفتين، كل واحدة منفردة بشيء: إحداها بالمغالبة والأخرى بالمعاملة الإرادية. وقوم منهم رأوا أن

(١) المختالة: المخادعة والمراوغة.

الطائفة المعاملة منها هي إناثهم، والمغالبة هي ذكورهم. وإذا ضعف بعضهم عن المغالبة جعل في المعاملة. فإن لم يصلح لا لذا ولا لذاك جعل فضلاً. وآخرون رأوا أن تكون الطائفة المعاملة قوماً آخرين غير ما يغلبونهم ويستعبدونهم، فيكونوا هم المتولّين لضرورتهم ولحفظ الخيرات التي يغلبون عليها وإمدادها وتزويدها.

وآخرون قالوا إن التغالب في الموجودات إنّما هي بين الأنواع المختلفة، وأما الداخلة تحت نوع واحد فإن النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن يتسالم. فالإنسانية للناس هي الرابط؛ فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية، ثم يغلبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرهما ويتركون ما لا ينتفعون به. فما كان مما لا ينتفع به ضاراً غلب على وجوده، وما لم يكن ضاراً تركوه. وقالوا: فإذا كان كذلك فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم عن بعض، فينبغي أن تكون المعاملات الإرادية، والتي سبيلها أن تكتسب وتستفاد من سائر الأنواع الأخرى، فينبغي أن تكون بالغلبة إذ كانت الأخرى لا نطق لها فتعمل المعاملات الإرادية. وقالوا: فهذا هو الطبيعي للإنسان. أما الإنسان المغالب فليس بما هو مغالب طبيعياً. ولذلك إذا كان لا بد من أن يكون ههنا أمة أو طائفة خارجة عن الطبيعي للإنسان، تروم مغالبة سائر الطوائف على الخيرات التي بها، اضطرت الأمة والطائفة الطبيعية إلى قوم منهم ينفردون بمدافعة أمثال أولئك إن وردوا عليهم يطلبون مغالبتهم، وبمغالبتهم على حق هؤلاء إن كانوا أولئك غلبوا عليه، فتصير كلّ طائفة فيها قوتان: قوة تغالب بها وتدافع، وقوة تعامل بها. وهذه التي بها تدافع ليست لها على أنها تفعل ذلك بإرادتها، لكن يضطرها إلى ذلك بما يرد عليها من خارج. وهؤلاء على ضدّ ما عليه أولئك، فإن أولئك يرون أن المسالمة لا بوارد من خارج، وهؤلاء يرون أن المغالبة لا بوارد من خارج. فيحدث من ذلك هذا الرأي الذي للمدن المسالمة.

الباب السابع والثلاثون

القول في المدن الجاهلة

المدن الجاهلة، منها الضرورية، ومنها المبدّلة، ومنها الساقطة، ومنها الكرامية، ومنها الجماعية. وتلك الأخرى، سوى الجماعية، إنما همّة أهلها جنس واحد من الغايات. وأما الجماعية فذات همم كثيرة، قد اجتمع فيها همم جميع المدن. فالغلبة والمدافعة التي تضطر إليها المدن المسالمة، إما أن تكون في جماعتهم، وإما أن تكون في طائفة بعينها، حتى يكون أهل المدينة طائفتين: طائفة فيها القوة على المغالبة والمدافعة، وطائفة ليس فيها ذلك. فبهذه الأشياء يستديمون الخيرات التي هي لهم. وهذه الطائفة، من أهل الجاهلة، هي سليمة النفوس، وتلك الأولى رديئة النفوس لأنها ترى المغالبة هي الخير، وذلك بوجهين: مجاهدة ومخاتلة. فمن قدر منهم على المجاهدة فعل ذلك، وإن لم يقدر فبالدغل^(١) والغش والمراياة^(٢) والتمويه والمغالطة.

والآخرون اعتقدوا أن ههنا سعادة وكمالاً، يصل إليه الإنسان بعد موته وفي الحياة الأخرى؛ فإن ههنا فضائل وأفعالاً فاضلة في الحقيقة يفعلها لينال بها السعادة بعد الموت. ونظروا، فإذا ما يشاهدون في الموجودات الطبيعية لا يمكن أن ينكروا ويجحدوا؛ وظنّوا أنهم إن سلّموا أن جميعها طبيعي على ما هو مشاهد، أوجب ذلك ما ظنه أهل الجاهلة. فرأوا لذلك أن يقولوا إن للموجودات الطبيعية المشاهدة على هذه الحال، وجوداً آخر غير الوجود المشاهد اليوم، وإن هذا الوجود الذي لها اليوم غير طبيعي لها بل هي مضادة لذلك الوجود الذي هو الوجود الطبيعي لها. وإنه ينبغي أن يقصد بالإرادة، ويعمل في إبطال هذا الوجود ليحصل ذلك الوجود الذي هو الكمال الطبيعي، لأن هذا الوجود هو العائق عن الكمال؛ فإذا بطل هذا، حصل بعد بطلانه الكمال.

وآخرون يرون أن وجود الموجودات حاصل لها اليوم، ولكن اقترنت إليها

(١) الدغل: الخيانة، والمخاتلة، والاعتغال.

(٢) المراياة (المراءاة): من راءاه مرأاةً، ورءاءً، ورياءً: أراه أنه مُتَّصِفٌ بالخير والصالح على خلاف ما هو عليه.

واختلطت بها أشياء أخرى، أفسدتها وعاقبتها عن أفعالها، وجعلت كثيراً منها على غير صورتها، حتى ظنّ مثلاً بما ليس بإنسان أنه إنسان، وبما هو إنسان أنه ليس بإنسان، وبما هو فعل الإنسان أنه ليس بفعل له، وبما ليس بفعل له أنه فعل له، حتى صار الإنسان في هذا الوقت لا يعقل ما شأنه أن يعقل، ويعقل ما ليس شأنه أن يعقل. ويرى في أشياء كثيرة أنها صادقة وليست كذلك، ويرى في أشياء كثيرة أنها محالة من غير أن تكون كذلك.

وعلى الرأيين جميعاً، يرون إبطال هذا الوجود المشاهد، ليحصل ذلك الوجود. فإن الإنسان هو أحد الموجودات الطبيعية، وإن الوجود الذي له الآن ليس هو وجوده الطبيعي؛ بل وجوده الطبيعي وجود آخر غير هذا، وهذا الذي له الآن مضاد لذلك الوجود وعائق عنه؛ وإن الذي للإنسان هو اليوم من الوجود فشيء غير طبيعي.

فقوم رأوا أن اقتران النفس بالبدن ليس بطبيعي، وأن الإنسان هو النفس؛ و اقتران البدن إليها مفسد لها مغير لأفعالها، والرذائل إنما تكون عنها لأجل مقارنة البدن لها، وأن كمالها وفضيلتها أن تخلص من البدن؛ وأنها في سعادتها ليست تحتاج إلى بدن، ولا أيضاً في أن تنال السعادة تحتاج إلى بدن ولا إلى الأشياء الخارجة عن البدن، مثل الأموال والمجاورين والأصدقاء وأهل المدينة؛ وأن الوجود البدني هو الذي يحوج إلى الاجتماعات المدنية وإلى سائر الأشياء الخارجة. فرأوا لذلك أن يطرح هذا الوجود البدني^(١).

وآخرون رأوا أن البدن طبيعي له، ورأوا أن عوارض النفس هي التي ليست طبيعية للإنسان، وأن الفضيلة التامة، التي بها تنال السعادة، هي إبطال العوارض وإماتتها. فقوم رأوا ذلك في جميع العوارض، مثل الغضب والشهوة وأشباههما، لأنهم رأوا أن هذه هي أسباب إثارة هذه التي هي خيرات مظنونة، وهي الكرامة

(١) تحدّث الغزالي عن علاقة النفس بالبدن فقال: «مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل والٍ في مدينته ومملكته، وقواه وجوارحه الخادمة البدن بمنزلة الصناع والعملة، والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح، والوزير العاقل، والشهوة له كعبد السوء يجلب الميرة والطعام، والحمية كصاحب شرطته، والعبد الجالب للميرة مكاراً خداعاً خبيثاً ملبس يتمثل بصورة الناصح، وتحت نصحه الداء العضال والشرّ السمر». (ميزان العمل: ٧١).

ومثل الغزالي (في موضع آخر) الجسم بالمدينة، والعقل بالملك، والحواس بالجنود، وأعضاء الجسم بالرعية، والشهوانية بالعدو. (ميزان العمل: ٧٣).

واليسار واللذات؛ وأن إثارة الغلبة إنما يكون بالغضب وبالقوة الغضبية، والتباين والتنافر يكون بهذا، فأروا لذلك إبطالها كلها. وقوم رأوا ذلك في الشهوة والغضب وما جانسهما، وأن الفضيلة والكمال إبطالهما^(١). وقوم رأوا ذلك في عوارض غير هذه، مثل الغيرة والشحّ وأشباههما؛ ولذلك رأى قوم أن الذي يفيد الوجود الطبيعي غير الذي يفيد الوجود الذي لهما الآن؛ ثم إن السبب الذي عنه وجدت الشهوة والغضب وسائر عوارض النفس، مضاد للذي أفاد الجزء الناطق. فجعل بعضهم أسباب ذلك تضاد الفاعلين، مثل أنبدقليس^(٢). وبعضهم جعل سبب ذلك تضاد المواد، مثل فرمانيدس^(٣) في آرائه الظاهرة، وغيره من الطبيعيين.

وغير هذه الآراء، يتفرع ما يحكى عن كثير من القدماء: «مت بالإرادة تحي بالطبيعة». فإنهم يرون أن الموت موتان: موت طبيعي وموت إرادي. ويعنون بالموت الإرادي إبطال عوارض النفس من الشهوة والغضب؛ وبالموت الطبيعي مفارقة النفس الجسد. ويعنون بالحياة الطبيعية الكمال والسعادة. وهذا على رأي من رأى أن عوارض النفس من الشهوة والغضب قسر في الإنسان.

والتي ذكرناها من آراء القدماء فاسدة، تفرعت منها آراء انبثت منها ملل في كثير من المدن الضالّة.

وآخرون، لما شاهدوا من أحوال الموجودات الطبيعية تلك التي اختصاصها أولاً، من أنها توجد موجودات مختلفة متضادة، وتوجد حيناً ولا توجد حيناً،

(١) خالف الغزالي الرأي القائل بضرورة قمع الشهوة والغضب وإبطالهما، فقال: «ليس الأمر كما ظنه فريق من لزوم قمع الغضب وإمادته بالكلية، وقلع الشهوة وإمادتها بالكلية، بل الواجب ضبطها وتأديبها، فإن العقل لا يقدر على التأديب دون الحمية الغضبية، إذ ليس له إلا الإشارة بالصواب، وهو أشرف القوى... وكذلك الشهوة، فإن إمادتها عن الجماع عسرة وقاطعة للنسل الذي به بقاء النوع، وعن الطعام صعب، وينقطع به بقاء الشخص، ولكن يكسر الشره في الطعام حتى لا يكون المقصود من الطعام التلذذ بالتناول، بل استيفاء القوة للتوصل به إلى العلم والعمل». (ميزان العمل: ٧٢ - ٧٣).

(٢) ٤٩٥ - ٤٣٥ ق.م، وقيل: حوالي ٤٨٣ - ٤٢٣ ق.م. فيلسوف مادي يوناني، من صقلية، عاش في زمن داود (عليه السلام)، وأخذ منه، واختلف إلى لقمان الحكيم، واقتبس منه الحكمة، وكان دقيق النظر في العلوم، رقيق الحال في الأعمال. (الملل والنحل: ٨٧/٢؛ الموسوعة الفلسفية: ٤٥).

(٣) برمنيديس (٥٤٠ - ؟ ق.م): فيلسوف يوناني عُرف برأيه القائل بوحدة الوجود وانعدام التكثير.

وسائر ما قلنا، رأوا أن الموجودات، التي هي الآن محسوسة أو معقولة، ليست لها جواهر محدودة، ولا لشيء منها طبيعة تخصه، حتى يكون جوهره هو تلك الطبيعة وحدها فقط، ولا يكون غيرها، بل كل واحد منها جوهره أشياء غير متناهية، مثل الإنسان مثلاً؛ فإن المفهوم من هذا اللفظ شيء غير محدود الجوهر، ولكن جوهره وما يفهم منه أشياء لا نهاية لها. غير أن ما أحسنناه الآن من جوهره هو هذا المحسوس، والذي عقلنا منه هو هذا الذي نزع من أننا نعقله منه اليوم. وقد يجوز أن يكون ذلك شيئاً آخر، غير هذا المعقول وغير هذا المحسوس. وكذلك في كل شيء هو الآن ليس هو موجوداً، فإن جوهره ليس هو هذا المعقول من لفظه فقط، لكنه هذا و شيء آخر غيره مما لم نحسه ولم نعقله، مما لو جعل ذلك مكان هذا الذي هو الآن موجود لأحسنناه أو لعقلناه. ولكن الذي حصل موجوداً هو هذا؛ فإن لم يقل قائل إن الطبيعة طبيعة المفهوم من كل لفظ، ليس هو هذا المعقول الآن، لكنه أشياء آخر غير متناهية، بل قال: إنه هذا ويجوز أن يكون غير هذا مما لم نعقله، فلا فرق في ذلك؛ فإن الذي يجوز ويمكن إذا وضع موجوداً لم يلزم منه محال. وكذلك في كل ما عندنا أنه لا يجوز غيره أو لم يمكن غيره، وقد يجوز أن يكون غيره، وأنه ليس الذي تلزم ضرورة عن تضعيف ثلاث ثلاث مرات وجود التسعة، بل ليس جوهره ذلك. لكن يمكن أن يكون الحادث عن ذلك شيئاً آخر من العدد، أو ما اتفق من سائر الموجودات غير العدد، أي شيء اتفق، أو شيئاً آخر لم نحسه ولم نعقله، بل قد يمكن أن يكون محسوسات ومعقولات بلا نهاية، لم تحس بعد، ولم تعقل، أو لم توجد فتُحسّ أو تُعقل. وكذلك كل لازم عن شيء ما، فإنه ليس إنما يلزم لأن جوهره ذلك الشيء ألزم ذلك، بل لأنه هكذا اتفق، ولأن فاعلاً من خارج ذلك الشيء كون الآخر عنده أو في زمان كون ذلك أو عند حال من أحواله. فإنما حصول كل موجود الآن على ما هو عليه موجود، إما باتفاق، وإما لأن فاعلاً من خارج أوجدهما، وقد كان يمكن أن يحصل بدل ما يفهم عن لفظ الإنسان شيئاً آخر غير ما نعقل اليوم؛ وشاء ذلك الفاعل أن يجعل من بين تلك، التي كان يقدر أن يجعلها هذا المعقول؛ فصرنا لا نحس ولا نفهم منه غير هذا الوجه أحداً. وهذا من جنس رأي من يرى أن كل ما نعقل اليوم من شيء، فقد يمكن أن يكون ضده ونقيضه هو الحق؛ إلا إن اتفق لنا أن نجعل في أوهامنا أن الحق هو هذا الآن الذي نرى، أن المفهوم من لفظ الإنسان، قد يمكن أن يكون شيئاً آخر غير المفهوم منه اليوم، وأشياء غير متناهية. على أن كل واحد من تلك

هو طبيعة هذه الذات المفهومة، وأن تلك إن كانت هي وهذا المعقول اليوم شيئاً واحداً في العدد، [فليس المعقول اليوم شيئاً واحداً في العدد]، وليس المعقول من لفظ الإنسان بشيء آخر غير هذا المعقول اليوم. فإن كانت ليست هي واحدة بالعدد بل كثيرة مختلفة الحدود، فاسم الإنسان يقال عليهما بالاشتراك؛ وإن كانت مع ذلك مما يمكن أن يظهر في الوجود معاً، كانت على مثال ما يقال عليهما اسم العين اليوم، ويكون أيضاً أشياء بلا نهاية في العدد معاً؛ وإن كانت مما لا يمكن أن يوجد معاً، بل كانت تتعاقب، فهي متضادة أو متقابلة في الجملة، وإن كانت متقابلة وكانت بلا نهاية أو متناهية، لزم أن يكون كل ما عندنا أنه لا يجوز غيره أو نقيضه؛ فإنه يمكن أن يكون نقيضه أو ضده أو مقابله في الجملة هو أيضاً حق؛ إما بدل هذا أو مع ضده. فيلزم من هذا أن لا يصح قول يقال أصلاً، وأن يصح جميع ما يقال، وأن لا يكون في الكون محالاً أصلاً. فإنه إن وضع شيء ما طبيعة شيء ما، جاز أن يكون غير ذلك الذي يفهم على لفظه اليوم. وطبيعة شيء ما مما لا ندري أي شيء هو مما يمكن أن يصير موجوداً، فيحس أو يعقل ويصير مفهوماً؛ ولكن ليس هو معقولاً عندنا اليوم. وذلك الذي لا ندري الآن أي شيء هو، وقد يمكن أن يكون ضده أو مقابله في الجملة، فيكون ما هو محال عندنا ممكناً أن لا يكون محالاً.

وبهذا الرأي وما جانسه تبطل الحكمة، وتجعل ما يرسم في النفوس أشياء محالة على أنها حق؛ بأنها تجعل الأشياء كلها ممكنة أن توجد في جواهرها وجودات متقابلة ووجودات بلا نهاية في جواهرها وأعراضها، ولا تجعل شيئاً محالاً أصلاً.

[تم الكتاب بعون ربّ الأرباب]

فهرس المحتويات

٥	 مقدمة
٨	 ترجمة المؤلف
١٥	 الباب الأول: القول في الموجود الأول
١٧	 الباب الثاني: القول في نفي الشريك عنه تعالى
١٩	 الباب الثالث: القول في نفي الضد عنه
٢١	 الباب الرابع: في نفي الحد عنه سبحانه
	 الباب الخامس: القول في أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم وأنه
٢٣	 حق وحي وحياة
٢٧	 الباب السادس: القول في عظمتة وجلاله ومجده تعالى
٢٩	 الباب السابع: القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه
٣١	 الباب الثامن: القول في مراتب الموجودات
٣٣	 الباب التاسع: القول في الأسماء التي ينبغي أن يُسمى بها الأول تعالى مجده
٣٥	 الباب العاشر: القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير
٣٧	 الباب الحادي عشر: القول في الموجودات والأجسام التي لدينا
٣٩	 الباب الثاني عشر: القول في المادة والصور
	 الباب الثالث عشر: القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية
٤١	 والموجودات الإلهية
٤٣	 الباب الرابع عشر: القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه
	 الباب الخامس عشر: القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية ولأي شيء
٤٥	 تتحرك
	 الباب السادس عشر: القول في الأحوال التي تُوجد بها الحركات الدورية وفي
٤٧	 الطبيعة المشتركة لها
	 الباب السابع عشر: القول في الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى والمادة
٤٩	 الأولى
٥١	 الباب الثامن عشر: القول في مراتب الأجسام الهيولانية في الحدوث

- الباب التاسع عشر: القول في تعاقب الصور على الهيولى ٥٣
- الباب العشرون: القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها ٥٧
- الباب الحادي والعشرون: القول في كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة . ٦١
- الباب الثاني والعشرون: القول في القوة الناطقة؛ وكيف تعقل وما سبب ذلك ٦٧
- الباب الثالث والعشرون: القول في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السَّعادة ٦٩
- الباب الرابع والعشرون: القول في سبب المنامات ٧١
- الباب الخامس والعشرون: القول في الوحي ورؤية المَلَك ٧٥
- الباب السادس والعشرون: القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ٧٧
- الباب السابع والعشرون: القول في العضو الرئيس ٨١
- الباب الثامن والعشرون: القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة ٨٥
- الباب التاسع والعشرون: القول في مضادات المدينة الفاضلة ٨٩
- الباب الثلاثون: القول في اتصال النفوس بعضها ببعض ٩٣
- الباب الحادي والثلاثون: القول في الصناعات والسعادات ٩٥
- الباب الثاني والثلاثون: القول في أهل هذه المدن ٩٧
- الباب الثالث والثلاثون: القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة ٩٩
- الباب الرابع والثلاثون: القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضَّالَّة ١٠٣
- الباب الخامس والثلاثون: القول في العدل ١٠٧
- [أو في علاقات المدن والأمم] ١٠٧
- الباب السادس والثلاثون: القول في الخشوع ١٠٩
- الباب السابع والثلاثون: القول في المدن الجاهلة ١١٣
- فهرس المحتويات ١١٨