التعليقات

طبعة مُنقّحة

للشيخ الرئيس ابنِ سينا

مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم / ۱۳۷۹

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ ـ ۴۲۸ ق.
التعلیقات / ابن سینا؛ .ـ[ویرایش۲]. ـ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز ا ۱۳۷۹
یغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز انتشارات؛ ۱۶۱ .)
3000
ISBN: 964 - 424 - 456 - 7
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا
کتاب حاضر پاسخ سؤالات بهمنیار به مرزبان از شیخ الرئیس می باشد.
عربی.
۱. فلسفه اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. بهمنیار بن مرزبان، ـ ۴۵۸ق.
گردآورنده. ب. بدوی، عبدالرحمن، مصحح. ج. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم.
مرکز انتشارات.
B .
۱۸۹/۱
ت ۱۴۶ الف
کتابخانهٔ ملی ایران ۱۲۶۳ ـ ۷۹ م

ISBN: 964 - 424 - 456 - 7 / ۷ ـ ۴۵۶ـ ۴۲۴ ـ۹۶۴ شابك:
مسلسل انتشار: ۱۲۰۸

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
مرکز انتشارات

التعلیقات

المؤلّف: ابن سینا
الناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
(مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)
المطبعة: مطبعة مکتب الإعلام الإسلامي
الطبعة: الرابعة / ۱۴۲۱ق، ۱۳۷۹ش

حقوق الطبع محفوظة للناشر

عنوان: قم، شارع شهداء (صفائیة)، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،
ص ب: ۹۱۷، هاتف: ۷ ـ ۷۴۲۱۵۵، غابر: ۷۴۲۱۵۴، توزیع: ۷۴۳۴۲۶
نشانی الکترونیک: http: // www.hawzah.net/M/M.htm
پست الکترونیک: E-mail: Bustan-e-Ketab@noornet.net

Printed in the Islamic Republic of Iran

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدير

نتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الإخوة الذين ساهموا في إنجاز هذا الأثر :

المراجعة : احمد عابدى و بوذر ديلمى معزّى .

صف الحروف : محمود هدايى ، مصطفى ساعدى ، احمد مؤتمنى .

ترتيب الصفحات : احمد اخلى ، احمد مؤتمنى .

المقابلة : غلامرضا معصومى ، عبدالهادى اشرفى ، سراقى ، رضا سلگى و محمد دانشى .

الاشراف الفني : على قابلى .

المشرف على الطبع : سيّدرضا موسوى منش .

المتابع الفني للطباعة : حسن سادين .

التنسيق : محمد يوسفى .

مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى

(مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)

صفرالمظفر ١٤٢١ / خرداد ١٣٧٩

بسمه تعالى

المصنّف و كتابه في سطور

هو أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا، ولد سنة خمس و سبعين و ثلثمائة (٣٧٥) وتوفي سنة ثمان و عشرين و أربعمائة (٤٢٨) وقبره تحت السور من جانب القبلة من همدان.

كان أبوه من أهل «بلخ» انتقل إلى «بخارىٰ» أيّام «نوح بن منصور» و استقرّ في «أفشنة» و تزوّج منها، فولد له الحسين و ابن آخر، ثمّ انتقل بصحبة والده من أفشنة إلى بخارىٰ، حيث أحضر له معلّماً للقرآن و آخر للأدب، وماإن أكمل ابن سينا العشر من عمره حتّى أتى على القرآن وعلى كثير من الأدب، وكان يُقضى منه العجب.

بدأ ابن سينا اشتغاله في الفقه على «إسماعيل الزاهد» قبل أن يبدأ بالعلوم العقلية على «أبي عبدالله الناتلي»، حيث شرع بكتاب «إيساغوجي».

ولم يُطل المدّة مع الناتلي حتّى أخذ ابن سينا بالاعتماد على نفسه، فقرأ الكتب على نفسه وطالع الشروح وانتقل إلى المجسطي و فرغ من مقدّماته، وانتهى إلى الأشكال الهندسية، ثمّ اشتغل بالطبيعي والإلهي، وصارت أبواب العلم تنفتح عليه، ثمّ رغب في علم الطبّ وقرأ مصنّفاته، وصار من أشهر الأطبّاء، وهو مع ذلك يختلف إلى الفقه ويناظر فيه، وكان له من العمر آنذاك ست عشرة سنة.

كان ابن سينا كلّما تحيّر في مسألة ولم يظفر على حَلٍّ لها، تردّد إلى المسجد و صلّى و ابتهل إلى مُبدِع الكلّ سبحانه حتّى يفتح له المنغلق و ييسّر له المتعسّر، ثمّ يرجع إلى داره في الليل ويضع السراج بين يديه، ويشتغل بالقراءة والكتابة، وقد عَدَّ أبو عبيد الجوزجاني للشيخ الرئيس كتباً كثيرة في شتّى أنحاء العلم والمعرفة.

وكان له الرئاستين في الحكمة الذوقية والبحثية، ويكفي شاهداً على عرفانه كتاب «التصوّف» الذي هو عبارة عن أنماط ثلاثة ذكرها في آخر كتاب «الإشارات والتنبيهات» بيّن فيها طرق الوصول إلى الحق، وهو مع ذلك لم يودع في مصنّفاته إلّا ماإقتضاه البرهان و طريقة الحكمة المشائية؛ لأنّها أقرب الطرق وأنسبها في مرحلة التعليم و التعلّم.

و يمكن تقسيم مصنّفات الشيخ الرئيس إلى ثلاث أقسام:

الأول: ماهو جامع و شامل لأكثر العلوم والفنون، و يعدّ بمثابة دائرة معارف، مثل «الشفاء» و«النجاة».

الثاني: ماهو مختصّ بموضوع خاصّ وعلم معيّن، مثل «القانون» و «الحكمة المشرقية».

الثالث: متفرّقات لانظم فيها ولاترتيب بين أبحاثها، مثل «المباحثات» و«التعليقات»؛ فإنّهما وإن كانا يدوران حول مباحث الفلسفة الأُولى، لكنّهما يفتقران إلى التنسيق بين موضوعاتهما.

و كتاب «التعليقات» عبارة عن مجموعة من كلمات الشيخ الرئيس جمعها تلميذه «بهمنيار». وهي إمّا أجوبة لأسئلة سُئل الشيخ عنها، أو تعليقات منه على كتابه «الشفاء»، أو تعليقات على آراء المعلّم الأول أرسطاطاليس أو المعلّم الثاني، وهو أبعد الاحتمالات.

و مهما يكن الأمر فإنّ هذا الكتاب باشتماله على غرر آراء الشيخ و زبدة أفكاره يُعَدّ مرجعاً أساسياً للباحثين ولمن شاء الوقوف على أسرار الحكمة المشّائية.

و قد قام الدكتور عبدالرحمن بَدَوي بتحقيقه و مقابلته على نسخ متعدّدة، وطُبع مرّات عديدة، إلّا أنّ وجود الأخطاء المطبعية الكثيرة وفقدان الفهارس لمطالبه، دفعانا إلى إعادة تصحيح الكتاب و صنع الفهارس الفنيّة ـ التي تسهّل مهمّة الباحث ـ وطباعته طباعة حديثة، تليق بشأن هذا الكتاب، و تشوّق القارئ لمطالعته وفهم مطالبه.

وكان اعتمادنا في التصحيح على النسخة المطبوعة بتحقيق الدكتور بَدَوي، حيث جعلناها أصلاً، وعالجنا القراءات المختلفة للنسخ بوضع الكلمة الصحيحة في المتن، مع الإشارة ـ عند الضرورة ـ إلى مافي نسختي جامعة «برنستون». الأمريكية الخطّية، التي رمزنا لها بالرمز «ب» و نسخة دار الكتب المصرية، التي رمزنا لها بالرمز «ص» كما عليه الطبعة السابقة للكتاب.

و يجدر بالذكر أنّ لكتاب «التعليقات» تحريرات ثلاثة مختلفة، ويُعدّ هذا المتن أحد تلك التحريرات، حيث لم يتسنّ لنا الحصول على بقيّة التحريرات، لكي تتمّ معرفة اختلافات النسخ و تحقيق الكتاب على أكمل وجه، إلّا أنّ مالايُدرك كلّه لايترك جُلّه.

وفي الخاتمة يتقدّم مركز النشر بالشكر الجزيل لكلّ الإخوة الأفاضل الذين ساهموا في تحقيق هذا الكتاب، سيّما فضيلة الشيخ أحمد عابدي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الهداة الميامين.

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

ثقتى باللّه وحده:

الحمد للّه ربّ العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين وحسبنا اللّه ونعم الوكيل.

اضافة العالم إلى المعلوم

إنَّ العالِمَ إنما يصير مضافاً إلى الشىء المعلوم بهيأة تحصل فى ذاته، وليس الحال فى العالمية كالحال فى التيامن والتياسر الذى إذا تغير الأمر الذى[1] كان متيامناً لم يتغيَّر هيأة فيمن كانت له هذه الإضافة إلا نفى هذه الإضافة، أعنى التيامن، فإن الإضافة قد تكون بهيأة فى المضاف والمضاف إليه، كالحال فى العاشق والمعشوق والعالم والمعلوم، وقد لاتكون بهيأة كالحال فى التيامن. فإن العالم يبطل علمه ببطلان هيأة كانت الإضافة بينه وبين المعلوم بسببها، والمتيامن لاتبطل منه هيأة ثم يبطل ببطلانها التيامن، فالإضافة بالحقيقة، عارضة لتلك الهيأة التى فى العالم والعاشق، لأن تلك الهيأة هى نفس الإضافة. والعلم هيأة تحصل فى العالم توجد مع وجود المعلوم وتبطل مع عدمه، فبطلان العلم مع عدم ذات الشىء المعلوم يعنى الأمرالذى له المعلوم صفة، وهو الذى من خارج،

---

١. ب: فى الذى.

بل العالمية أمر زائد على التضايف الذى بينهما. ألاترى أن المعدوم أيضاً معلوم ولاذات له من خارج؟ فللعالِم مع كل معلوم هيأة خاصة، فالعلم ليس هو وجود المعلوم فى ذاته؛ إذ ليس وجود الشيء فى ذاته سبباً لحصول العلم، وإلا لم يكن علم بالمعدوم، بل العلم وجود هيأة فى ذات العالِم: فالشيء إذا كان معلوماً ثم يصير لامعلوماً فالحالة تتغير فى العالم، لالنفس الإضافة مطلقةً.

علم واجب الوجود

فواجب الوجود لو كان علمه زمانياً أعني زماناً مشاراً إليه حتى يعلم أن الشيء الفلاني فى هذا الوقت غير موجود وغداً يكون موجوداً ـ كان علمه متغيراً. فإنه كما أن هذا الشيء غير موجود الآن ويصير موجوداً غداً، كذلك العلم به إما أن يعلمه كذلك فيكون متغيراً، وإما أن يكون علمه غداً كعلمه فى هذا اليوم فلايكون علماً، فإنه يكون محالاً أن يكون علمه غداً كعلمه فى هذا اليوم، بل قد تغير. وأما أنه كيف يكون علمه فهو أن يكون بسبب، أعنى أن يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلى، وإذا كانت الأشياء كلها واجبة عنده إلى أقصى الوجود فإنه يعرفها كلها، إذ كلها من لوازمه ولوازم لوازمه. وإذا علم أنه كلما كان كذا كان كذا، أعنى جزئياً، وكلما كان كذا كان كذا، أعنى جزئياً آخر، وتكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم ـ يكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلى الذى لايتغير، الذى يمكن أن يتناول أى جزئى كان لاهذا المشار إليه. إلا أن هذا الجزئىّ لما تخصص فلأسباب مخصصة جزئية أيضاً. والجزئيات قد تعرف على وجه كلى ما لم يكن مشاراً إليها أو مستندة إلى مشار إليه. مثال ذلك أنك إذا قلت: مَنْ سقراط، فتقول: هو الذى ادعى النبوة وقتل ظلماً وابن ملك ـ فإن هذا كله يمكن حمله على كثيرين مالم تسنده إلى شخصى، فتقول هو ابن هذا الإنسان المشار إليه، فإن سقراط حينئذ مشار إليه إذ أسندته إلى مشار إليه. فواجب الوجود لايجوز أن يكون علمه بالجزئى بحيث يكون مشاراً إليه كالكسوف مثلا: فنقول هذا الكسوف المشار إليه أو الكسوف الذى يكون فى هذا اليوم أو غداً فإنه يعرف غداً أيضاً على وجه كلى، فإنه يعرفه بعد زمان

كذا و حركة كذا فلايعرفه مشاراً إليه. وواجب الوجود مع إحاطة علمه بالجزئيات ونظام الموجودات على وجه كلى فلذلك يعلم أن نظام العالم هو نظام واحد، أى هذا النظام المعقول، فيكون قد أحاط علمه به على وجه كلى. فإنه إن لم يُحِط علمُه بوحدانية النظام المعقول له لايكون قد عرف العالم على حقيقته. ومثال هذا أن منجماً إذا قال المقارنة فى هذا الوقت تقارنّ القمر كذا، يكون العلم به متغيراً لأن هذه المقارنة بعينها لاتقع على غيرها فلهذا يبطل العلم مع بطلان هذه المقارنة. فهذه المقارنة متشخصة بزمان متشخص وهو هذا الوقت لأنها كانت فى هذا الوقت، فلايمكن حملها على غيرها. فالأول إذا كان يعرف من ذاته لوازمه ولوازم لوازمه على ترتيب السّببى والمُسَبَّبى ويعلم أنه كلما كان كذا كان كذا أىْ مُسَبَّب عن ذلك السبب إذ هو مُسَبَّبه المطابق له فإنه يكون عارفاً بالأشياء كلها على وجه كلى. ونحن لانعرف الأسباب كلها وإلا كان علمنا علماً كلياً لايتغير لو أدركنا الشىء بأسبابه، ومع ذلك فإننا لاننفكُّ عن التصور والتعقل؛ ومعارضة الوهم تنقضه. وبعض الأسباب متوهمة لامعقولة: ومثال هذا أن منجماً يعلم أن الكوكب الفلانى كان أولا فى الدرجة الفلانية فصار إلى الدرجة الفلانية، ثم بعد كذا ساعة قابل الكوكب الفلانى وقد دخل بعد كذا ساعة فى الكسوف، ثم يبقى بعد كذا كذا ساعة فى ذلك الكسوف، ثم فارق الشمس وانجلى. ويكون قد عرف كل ذلك بأسبابه ولايكون قد عرف أن هذا التركيب فى هذه الساعة فى الدرجة الفلانية حتى تكون الساعة التى بعدها مستندة إلى هذه الساعة المشار إليها فيتغير علمه بحسب تغير الأحوال وتجدُّدها. فإذا عرف على الوجه الذى ذكرناه، أعنى بالسبب، كان حكمه فى اليوم وأمسه وغداً حكماً واحداً، والعلم لايتغير: فإنه صحيح دائما فى هذا الوقت وفيما قبله وفيما بعده أن الكوكب الفلانى فى كذا كذا ساعة يقارن الكوكب الفلانى. فأما إن قال: إن الكوكب الفلانى فى هذا الوقت المشار إليه المستفاد علمه من خارج مقارنٌ للكوكب الفلانى، وغداً مقارن لكوكب آخر، فإنه إذا جاء غدٌ بطل الحكم

الوقتى والعلم الوقتى، فإن الفرق بين العلمين ظاهر. فواجب الوجود علمه على الوجه الكلى علم لايَعْزُبُ عنه مثقال ذرة. وهذا الكسوف الشخصى ـ وإن كان معقولا على وجه كلى إذ قد علم بأسبابه والمعقول منه بحيث يجوز حمله على كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله حال هذا الكسوف، فإن الأول يعلم أنه شخصى فى الوجود إذ علمه محيط بوحدانيته. فإنه إن لم يعرف وحدانيته لم يعرفه حق المعرفة. وكذلك نظام الموجودات عنه وإن عرفه على وجه كلى بحيث يكون معقوله يجوز حمله على كثيرين فإنه يعلم أنه واحد، وكذلك يعلم أن العقل الفعال واحد وإن كان عقله على وجه كلى. وعلمه بأن هذا الكسوف شخصى لايدفع المعقول الكلى. والعلم مايكون بأسباب، والمعرفة ماتكون بمشاهدة. والعلم لايتغير ألبتة ولو كان جزئياً: فإن علمنا بأن الكسوف غداً يكون مركباً عن علم ومشاهدة، ولو كان غداً لم يكن مشاراً إليه، بل كان معلوماً بأسبابه لم يكن إلا علماً كلياً، ولم يكن يجوز أن يتغير ولم يكن زمانياً، فإن كل علم لايعرف بالإشارة وبالاستناد إلى شىء مشار إليه كان بسبب، والعلم بالسبب لايتغير مادام السبب موجوداً. لكن العلم الذى يتغير هو أن يكون مستفاداً من وجود الشىء ومشاهدته. فواجب الوجود منزه عن ذلك، إذ لايعرف الشىء من وجوده فيكون علمه زمانياً ومستحيلا متغيراً ولو كنا نعرف حقيقة واجب الوجود وماتوجبه ذاته من صدور اللوازم كلها عنه لازماً بعد لازم إلى أقصى الوجود، لكُنا نحن أيضاً نعلم الأشياء بأسبابها ولوازمها، فكان علمنا أيضاً لايتغير. وإذا كان هو يعقل ذاته وماتوجبه ذاته فيجب أن يكون علمه كلياً بأسباب الشىء ولوازمه، فلايتغير. وكذلك لو كنا نعلم أوقات مقابلة القمر للشمس ولانرصد له، لكنا نعلم كل كسوف يكون بعلله وأسبابه ولوازمه. وكان علمنا، قبل الكسوف وعنده وبعده، علماً واحداً لايتغير لأنه كان بسبب. ومادام العلم بالسبب حاصلاً، فالعلم بالمعلوم بذلك السبب لايتغير.

العناية

العناية : هو أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام .

ارادة الله تعالىٰ

بيان إرادته : هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته ، وهى مقتضى ذاته ، فهى غير منافية له ، وأنه يعشق ذاته ، فهذه الأشياء كلها مرادة لأجل ذاته . فكونها مراداً له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته ، لأنها مقتضى ذاته ، فليس يريد هذه الموجودات لأنها هى ، بل لأجل ذاته ولأنها مقتصى ذاته . مثلا لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذات ذلك الشيء ، ونحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو للذة ، لالأجل ذات الشيء المراد . ولو كانت الشهوة واللذة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الأفعال عنها ذاتها ، لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها لأنها صادرة عن ذاتها ، والإرادة لاتكون إلا لشاعر بذاته . فكل ما يصدر عن فاعل فإنه إما أن يكون بالذات أو بالعَرَض . وما يكون بالذات يكون إما طبيعياً وإما إرادياً . وكل فعل يصدر عن علم فإنه لايكون بالطبع ولابالعَرَض ، فإذن يكون بالإرادة . وكل فعل يصدر عن فاعل والفاعل يعرف صدوره عنه ويعرف أنه فاعله ، فإن ذلك الفعل صدر عن علمه . وكل فعل صدر عن إرادة فإما أن يكون مبدأ تلك الإرادة علماً أو ظناً أو تخيلا . مثال ما يصدر عن العلم فعل المهندس أو الطبيب . ومثال مايصدر عن الظن : التحرز مما فيه خطر . ومثال مايصدر عن التخيل : إمَّا أن يكون طلباً لشيء يشبه شيئاً عالياً ، أو طلباً لشيء يشبه شيئاً حسناً ، ليحصله لمشابهته للأمر العالى أو الأمر الحسن . ولايصح أن يكون فعل واجب الوجود بحسب الظن أو بحسب التخيل ، فإن كل ذلك يكون لغرض ويكون معه انفعال ، فإن الغرض يؤثر فى ذى الغرض ، فإذن ينفعل عنه . وواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، فإن حدث منه غرض فلايكون من جهة انفعاله عن الغرض واجب الوجود بذاته . فإذن يجب أن تكون إرادته علمية .

وجه الفرق بين ارادته وارادة الناس

والأولى بنا أن نفصل هاهنا أمر الإرادة : نحن إذا أردنا شيئاً فإننا نتصور ذلك الشيء ـ إما ظنياً أو تخيلياً أو علمياً ـ أن ذلك الشيء المتصور موافق ، والموافق هو

أن يكون حسناً أو نافعاً. ثم يتبع هذا التصور والاعتقاد شوق إليه وإلى تحصيله. فإذا قوى الشوق والإجماع حركت القوة التى فى العضلات الآلة إلى تحصيله، ولهذا السبب تكون أفعالنا تابعة للغرض. وقد بينا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام، فلايصح أن يكون فعله لغرض، ولايصح أن يعلم أن شيئاً هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله. فإذن إرادته من جهة العلم أن يعلم أن ذلك الشىء فى نفسه خير وحسن، ووجود ذلك يجب أن يكون على الوجه الفلانى حتى يكون وجوداً فاضلاً، وكون ذلك الشىء خير من لاكونه. ولايحتاج بعد هذا العلم إلى إرادة أخرى ليكون الشىء موجوداً، بل تعيين علمه بنظام الأشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة وبلوازم ذاته أعنى المعلومات لم يعلمها. ثم رضى به، بل لَمَّا كان صدورها عن مقتضى ذاته كان تعين صدورها عنه نفس رضاه بها، فإذاً لم يكن صدورها عنه منافياً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل. وكل ماكان غير مناف، وكان مع ذلك بعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده لأنه مناسب له، فنقول: هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنه فاعلها وعلتها.

وكل ماصدر عن شىء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل.

وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده.

فإذن الأشياء كلها مرادة لواجب الوجود، وهذا المراد هو المراد الخالى من الغرض فى رضاه.

فصدور تلك الأشياء عنه أنه مقتضى ذاته المعشوقة له، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته، وتكون الغاية فى فعله ذاته.

ومثال هذا: إذا أحببت شيئاً لأجل إنسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان، فلذلك المعشوقُ المطلقُ هو ذاته.

ومثال الإرادة فينا نحن أنَّا نريدشيئا فنشتاقه لأنا محتاجون إليه، وواجب

الوجـود يريده على الوجـه الذى ذكـرناه، ولكـنه لايشتـاق إليـه لأنه غـنىٌّ عنه، والغرض لايكون إلا مع الشوق.

فإنه يقال: لِمَ طَلَب هذا؟ فيقال لأنه اشتهاه، وحيث لايكون الشوق لايكون الغرض، فـليس هناك غرض فى تحـصيل المتصوّر ولاغرض فيـما يتبع تحصيله، إذ تحصيل الشىء غرض، ومايتبع ذلك التحصيل من النفع غرض أيضاً.

الغاية والغـاية قـد تكون نفس الفـعل، وقد تكـون نفعـا تابعـا للفـعل مثـلا: كـالمشى قـد يكون غـاية وقـد يكون الارتيـاض غـاية، وكـذلك البِناءُ قـد يكون غـرضـا وقد يكون الاستكنان به غرضا.

ولو أن إنسـانا عـرف الكمـال الذى هو حـقيـقـة واجب الوجـود ثم كـان ينظم الأمور التى بعـده على مثاله حتى كـانت الأمور على غاية النظـام، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته، الذى هو الكمال.

فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل، فهو أيضاً الغاية والغرض.

كـذلك لـو عـرفنا مـثـلا الكمـال فى بـناءٍ نبنيـه ثـم رتبنا أمـور ذلك البـناء على مقتضى ذلك الكمال، كان الغرض ذلك الكمالَ.

فإذا كان ذلك الكمالُ هو الفاعلَ، كان الفاعلُ والغرضُ واحداً.

ومـثال هذه الإرادة فـينا أنّا إذا تصورنا شـيئاً وعـرفنا أنه نافع أو جَذّاب، حَرَّك هذا الاعـتقـادُ والتـصورُ القـوةَ الشهـوانيـة، ما لم يكن هـناك ترجح ولم يكن هناك مانـع، فلايكون بين التـصور والاعـتقـاد المذكور وبين حـركة القـوة الشوقـية إرادة أخرى إلا نفس هذا الاعتقاد.

فكذلك إرادة واجب الوجود، فإن نفس معقولية الأشياء له على الوجه الذى أومأنا إليـه هى علة وجود الأشياء، إذ ليس يـحتاج إلى شوق إلى مـايعقله وطلب حـصوله. ونحـن إنما نحتـاج إلى القـوة الشوقـية ونحتـاج فى الإرادة إلى الشـوق لنطلب بالآلات ماهو موافق لنا، فإن فعل الآلات يتبع شوقا يتقدمه، وهناك ليس يحتـاج إلى هذا الشـوق واستـعـمـال الآلات، فليس هناك إلا العلـم المطلق بنظام

الموجودات، وعلمه بأفضل الوجوه التى يجب أن يكون عليها الموجودات، وعلمه بخير الترتيبات.

وهذا هو العناية بعينها، فإنا لو رتبنا أمراً موجوداً لكنا نعقل أولا: النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التى كنا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام الأفضل وبمقتضاه. فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان تصدر الموجودات عن مقتضاه، كانت العناية حاصلة هناك، وهى نفس الإرادة، والإرادة نفس العلم. والسبب فى ذلك أن الفاعل والغاية شىء واحد.

بيان العناية

والعناية هى أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف تجب أن تكون أعضاؤه والسماء كيف تجب أن تكون حركتها، ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون أن يتبع هذا العلم شوق أو طلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا وموافقة معلومه لذاته المعشوقة له. فإن الغرض، وبالجملة النظر إلى أسفل، أعنى لو خلق الخلق طلبا لغرضٍ، أعنى أن يكون الغرض الخلق والكمالات الموجودة فى الخلق، أعنى مايتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق. وهذا لايليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته، فإن قال قائل: إنا قد نعقل أفعالا بلاغرض ولايكون لنا فيه نفع كالإحسان إلى الناس من دون أن يكون لنا فيه فائدة، فكذلك يصح أن يكون واجب الوجود يخلق الخلق لأجل الخلق لالغرض آخر يتبع الخلق كما نحسن إلى إنسان ـ قلنا إن مثل هذا الفعل لايخلو عن غرض، فإنا نريد الخير بالغير ليكون لنا اسمٌ حسنٌ أو ثواب أو يثنى هو أولى بأن يكون لنا من أن لايكون بحسنٍ يطلبه اختيارنا، أو نكون قد فعلنا أمراً واجباً. وفعل الواجب فضيلة أو منقبة أو محمدة، إن لم نفعل ذلك الواجب لم يكن لنا مايتبعه من هذه الأشياء. وعلى كل حال فالغرض فائدة. وقد بيّنا أن الغرض هو السبب فى أن يصير الفاعل فاعلاً بعد أن لم يكن. ولايجوز أن يكون لواجب الوجود بذاته الذى هو تام، أمرٌ يجعله على صفة لم يكن عليها، فإنه يكون ناقصاً من تلك الجهة، وتلك الصفة إما أن تكون فضيلة أو نقصاناً. وعلى

جميع الأحوال فإن ذلك لايليق به: لاالنقصان ولا التكميل. فقد عُرف إرادة واجب الوجود بذاته وأنها بعينها علمه، وهى بعينها عناية، وأن هذه الإرادة غير حادثة، وبَيّنا أن لنا أيضاً إرادة على هذا الوجه.

قدرة الواجب تعالى

بيان قدرته: كما أن البارئ الأول إذا تمثل تبع ذلك التمثيل الوجود، كذلك نحن إذا تمثلنا تبعه الشوق، وإذا اشتقنا تبعه لتحصيل الشيء حركةُ الأعضاء. واعلم أن القدرة هى أن يكون الفعل متعلقاً بمشيئة من غير أن يعتبر معها شيءٌ آخر. والقدرة فيه عن علمه فإنه إذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء. والقدرة فينا عند المبدأ المحرّك، وهى القوة المحركة لاالقوة العالمة ـ والقدرة فيه خالية عن الإمكان، وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب، من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزءين، لأنه أراد ولأنه لم يرد. وليس هو مثل القدرة فينا هى بعينها القوة، وهى فيه العقل فقط. فإنه إن لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه إمكان، وواجبُ الوجود منزه عن ذلك. وكذلك إن لم يعتبر أن قدرته هى بعينها إرادته وعلمه كان فى صفاته تَكَثُّر. فيجب أن يكون مرجعها إلى العلم كما كان مرجع إرادته إلى علمه. والإرادة فينا تابعة لغرض، ولم يكن فيه لغرض ألبتة غير ذاته. والإرادة فينا تختلف لأن الأغراض فينا تختلف. وفى الأبديات والكواكب لاتختلف الأغراض. فلاتختلف الإرادات، فكأن أفعالها الصادرة عنها صادرة عن طبعٍ لعدم الاختلاف فيها. وكذلك القدرة فيه مخالفة لقدرتنا، فإنها فيه بغير إمكان وفينا بإمكان، وإرادة الشيء غير تحصيله. فإن إرادة الشيء بالحقيقة تصوره مع موافقته لمتصوره. وإذا تصور لنا معنى ثم أردنا تحصيله كان تصوره لنا نفس إرادتنا له، لكنا بعد ذلك نريد تحصيله[1]. والجمهور غافلون عن ذلك، والمشهور عندهم أن القادر هو من إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، لامن يريد فيفعل أو لايريد فلايفعل دائماً. فإن هاهنا أشياء مُقرّاً بها، صحتها أن

---

١. ب: تحصله.

الخالق لايريده قط ولايفعله، وهو مع ذلك قادر على فعله، مثل الظلم. فإذن الشرط فى القدرة قضية شرطية، وهو أنه إذا شاء فعله وإذا لم يشأ لم يفعل. والشرطية لايتعلق بصحتها أن يكون جزآها صادقين، فإنه يصح أن يكون جزآها كاذبين. ومثال هذا لو كان الإنسان طياراً لكان يتحرك فى الهواء ـ وهذه القضية صحيحة مع كذب مقدمها وتاليها. ويصح أيضاًأن يكون المقدم كاذباً والتالى صادقاً مع صحة القضية، كما يقال: لوكان الإنسان طياراً لكان حيواناً. فإذن ليس يلزم من قولنا إن شاء فعل أنه يشاء حتى تصح هذه القضية: وهو إن شاء فعل، ولم تصح بهذه القضية القدرة وإن خلت عن الاستثناء. وحق أنه لو كان جائزاً أن يشاء والقدرة لامحالة تتعلق بالمشيئة إلا أن مشيئة الأول تستحيل أن تكون بالإمكان، إذ ليس هناك دواع مختلفة ولاقسر ولاقهر، بل هناك وجوب فقط، فهو يفعل إذا شاء. وأما المشيئة فينا فبالإمكان. والقدرة فينا هى القوة، والقوة مالم يُرَجَّح أحد الطرفين لم يكن أولى من الطرف الآخر. ولابد فى قدرتنا من وارد علينا من خارج، ويكون ذلك الوارد هو المعَيِّنُ للفعل. ويكون بالتقدير من اللّه، فيكون ذلك التقدير يسوق ذلك المعنى. والوارد علينا من خارج هو كالدواعى والإرادة من القسر وغيره. ولاتخلو قدرتنا من إمكان فتكون أفعالنا كلها بتقدير، وتكون أفعالنا كلها بالخير. فإنه مالم يرجح قوتنا واردٌ من خارجٍ ولم يصح الفعل ويكون بتقدير اللّه فإن التقدير من اللّه هو يسوق ذلك المعين والمخصِّص. وصدور الأشياء عن ذاته لغرض فهو رضاه لأنها تصدر[1] عنه ثم ترضى بصدورها عنه. والقدرة فيه يستحيل أن تكون بالإمكان، فهو إذا فعل فقد شاء، وإذا لم يفعل فإنه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة.

قدرة المخلوقات

الحكمة

الحكمة: معرفة الوجود الواجب وهو الأول، ولايعرفه عقل كما يعرف هو ذاته. فالحكيم بالحقيقة هو الأول. والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام.

---

١. ب: لأنها تصدر.

العلم التّام

والعلم التام فى باب التصورات أن يكون التصور بالحد، وفى باب التصديق أن يعلم الشيء بأسبابه إن كان له سبب. فأما مالاسبب له فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته، كواجب الوجود: فإنه لاحدّ له، ويُتصَوَّر بذاته، لايحتاج فى تصوره إلى شيء، إذ هو أولىٌّ التصور، ويعرف بذاته إذ لاسبب له. ويقع

الفعل المحكم

على الفعل المحكم، والفعل المحكم هو أن يكون قد أعطى الشيء جميع مايحتاج إليه ضرورةً فى وجوده وفى حفظ وجوده بحسب الإمكان: إن كان ذلك الإمكان فى مادة فبحسب الاستعداد الذى فيها، وإن لم يكن فى مادة فبحسب إمكان الأمر فى نفسه كالعقول الفعالة. وبالتفاوت فى الإمكانات تختلف درجات الموجودات فى الكمالات والنقصانات. فإن كان تفاوت الإمكانات فى النوع كان الاختلاف فى النوع، وإن كان ذلك التفاوت فى إمكانات الأشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون فى الأشخاص، فالكمال المطلق بكون حيث الوجوب بلاإمكان والوجود بلاعدم والفعل بلاقوة والحق بلاباطل.

اختلاف درجات الموجودات فى الكمال والنقص

ثم كل تال فإنه يكون أنقص من الأول وكل ما سواه فإنه ممكن فى ذاته. ثم الاختلاف من التوالى والأشخاص والأنواع يكون بحسب الاستعداد والإمكان، فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه. وجميع العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية، ثم السماويات من جملة الماديات أشرف من عالم الطبيعة. ويريد بالأشرف هاهنا ماهو أقدم فى ذاته ولايصح وجود تاليه إلا بعد وجود متقدمه. وهذا أعنى الإمكانات هى أسباب الشر. فلهذا لايخلو أمر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر، إذ الشر هو العدم كما أن الخير هو الوجود. وحيث يكون الإمكان أكثر كان الشرُّ أكثر. وكما أنه يعطى كل شيء مايحتاج إليه فى وجوده وبقائه فكذلك يعطيه مافوق المحتاج إليه فى ذلك: مثلا أن يعطى الإنسان الحكمة والعلم بالهيئة إذ ليس الإنسان محتاجاً فى بقائه ووجوده إلى علم الهيئة. فمالابد منه فى وجوده هو الكمال الأول، وذلك الآخر هو الكمال الثانى. فواجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بأسبابه، إذ يعلم كل شيء من ذاته التى هى سبب كل

شيء لا من الأشياء التى هى من خارج. فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته، فهو حكيم فى علمه، محكم فى فعله. فهو الحكيم المطلق. وواجب الوجود أيضا هو علة كلّ موجود، قد أعطى كل موجود كمال وجوده وهو مايحتاج إليه فى وجوده وبقائه، وزاده أيضاً مالايحتاج إليه فى هذين. وقد دل القرآن على هذا المعنى حيث يقول: ﴿**ربُّنا الذى أعْطَى كلَّ شىءٍ خَلْقَه ثمَّ هَدَى**﴾[١]. فالهداية هى الكمال الذى لايحتاج إليه فى وجوده وبقائه، والخلق هو الكمال الذى يحتاج إليه فى وجوده وبقائه. وأيضا حيث يقول: ﴿**الذى خَلَقَنى فهو يَهْدِينِ**﴾[٢]. فالحكماء يسمون مايحتاج إليه الشىء فى وجوده وبقائه الكمال الأول، وما لايحتاج إليه فى بقائه هو الكمال الثانى.

معنى الجود

وأما الجود فهو إفادة الخير بلاغرض. والإفادة على وجهين: أحدهما معاملة والآخر جود، فالمعاملة أن يعطى شيئاً يأخذ بدله إما عيناً وإما ذكراً حسناً وإما فرحاً، وإما دعاء، وبالجملة ما يكون للمعطى برغبة أو غرض فإنه المعاملة بالحقيقة. وإن كان الجمهور يعرفون المعاملة حيث تكون معاوضة، ولايعدّون سواه عوضاً، ولكن العقلاء يعرفون أن كل مافيه للمعطى رغبة ففيه له فائدة. والجود حيث لايكون عوض ولاغرض وذلك يكون لمريد وفاعلٍ لاغرض له، وواجب الوجود فعله وإرادته كذلك. فإذن فعله هو الجود المحض.

الارادة فى المخلوقين

الإرادة فينا لاتكون لذاتنا بل خارجة عنا واردَةٌ علينا من خارج. وإذا كان كذلك فجميع مايكون لنا من إرادة ومشيئة وفعل وإدراك عقلى وحركة تكون بالقوة لابالفعل، ويحتاج إلى سبب معين مُخَصِّص يخرج أحد الطرفين إلى الفعل، ويكون سوق ذلك المعين المخصص بالتقديرات، فتكون جميع أفعالنا بقدر.

نحن إذا أردنا شيئاً فإنما تكون لنا تلك الإرادة بعد أن نتصور الشىء الملائم لنا فننفعل عنه أى نلتذ به، فتنبعث منا إرادة له أو شهوة، ثم تنبعث منا إرادة أخرى

---

١. سورة «طه» آية ٥٠.

٢. سورة «الشعراء» آية ٧٨.

لتحصله فتكون الإرادة واردة علينا من خارج، ويكون له سبب. وإرادة البارى لاتكون له بسبب لأنه لاينفعل عن شيء ولايكون له غرض فى شيء بل يكون السبب فى إرادته ذاته، ولايكون فيه إمكان إرادة أو إمكان مشيئة.

ادراك الانسان بالحواس والوهم والعقل

الإنسان فُطِر على أن يستفيد العلم ويدرك الأشياء طبعا من جهة الحواس ثم من جهة الوهم الذى هو نسختها. فأما مايدركه عقلا فإنه يكون باكتساب لاطبعا. والذي يدركه من جهة الفعل إذا ساعد عليه الوهم فإنه يثق به. فإن عارض فيه لم يكد يخلص له اليقين به وربما يقع له فيه الحيرة والشك لاسيما إذا لم يكن إلفاً للعقليات، وهذه تكون حاله مادام ممنوناً بالوهم. وأما الأوائل التى تحصل له فإنها تكون من الاستقرار وهو تجربة ومن الشهادة. والنفس تعتقد أن كل ماتوجبه الشهادة والاستقراء حقّ وقد لايكون حقاً ويكون من الوهميات الكاذبة. والعقول الفعالة لايكون لها الوهم، فلاتكون لها الوهميات بتةً.

بيان الادراك

الإدراك: إنّما هو للنفس، وليس إلاّ الإحساس بالشيء المحسوس والانفعال عنه. والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس، وتكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس ولامدرك، فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتدرك صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة، إذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها، ويكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسها وإلا لم يكن معقولها. وليس للإنسان أن يدرك معقولية الأشياء من دون وساطة محسوسيتها، وذلك لنقصان نفسه واحتياجه فى إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة. فأما الأول والعقول المفارقة لما كانت عاقلة بذواتها لم تحتج فى إدراك صورة الشيء المعقولة إلى توسط صورته المحسوسة ولم تستفدها من إحساسها، بل أدركت الصورة المعقولة من أسبابها وعللها التى لاتتغير، فيكون معقولها منه لايتغير لهذا الشأن. ولكل شخص جزئى معقول مطابق لمحسوسه، والنفس الإنسانية تدرك ذلك المعقول بتوسط محسوسه. والأوّل والعقولُ المفارقة تدرك المعقول من علله وأسبابه، وحصول المعارف

معرفة النفس

للإنسان تكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات. ونفسه عالمة بالقوة، فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ، وهى تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس، لايحصل له عن غير قصد ومن حيث لايشعر به. والسبب فى حصولها له استعداده لها. فإذا فارقت النفسُ البدنَ، ولها الاستعداد لإدراك المعقولات، فلعلها يحصل لها من غير حاجة لها إلى القوى الجسمية التى فاتته، بل يحصل لها من غير قصد ومن حيث لايشعر بها كالحال فى حصول الأوائل للطفل. والحواس هى الطرق التى تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف.

علة عدم ادراك النفس للمحسوس

المحسوس إذا لم تدركه النفس فلأن النفس مشغولة عنه بفكره أو عقله، ويكون قد حصل فى الحس المشترك فلايمكنه تأديته إليها، ولأن الحس المشترك قد شغلته النفس بما هى مقبلة عليه فلاينطبع المحسوس فيه.

النفس مادامت ملابسة للهيولى لاتعرف مجرد ذاتها، ولاشيئا من صفاتها التى تكون لها وهى مجردة، ولاشيئاً من أحوالها عند التجرد لأنها لايمكنها الرجوع إلى خاصِّ ذاتها والتجرد عما يلابسها وهذا يكون عائقا لها عن التحقق بذاتها وعن مطالعة شىء من أحوالها. فإذا تجردت وزال عنها هذا العوق فحينئذ تعرف ذاتها وأحوالها وصفاتها الخاصة بها، وأنها تدرك الأشياء بلاآلة بدنية وإنها مستغنية عنها، وأن مايتخيل لها الآن من أن لاحقيقة إلا للجسم المحسوس وأن لاوجود لشىء سواه ـ كله باطلٌ.

القوى البدنية تمنع النفس عن التفرد بذاتها وخاصّ إدراكاتها: فهى تدرك الأشياء مُتَخيَّلة لامعقولة لانجذابها إليها واستيلائها عليها، ولأنها لم تألف العقليات ولم تعرفها، بل نشأت على الحسيات فهى تطمئن إليها وتثق بها وتتوهم أن لاوجود للعقليات وإنما هى أوهام مرسلة.

تطابق المعقول والمحسوس

المعقولُ من الشخص والمحسوس منه يتطابقان، كما ذكر. إلا أن المعقول من الشخصى الذى نوعه مجموع فى شخصه وإن كان يطابق محسوسه فى الوجود