

من نوادر التراث

فى العلم الالهى . وهو المسمى فى لسان اليونانيين بـأبولوجيا
وفى لسان المسلمين علم الكلام . أو الفلسفة الاسلامية

الأربعين

في

أصول الدين

لخزير الدين الرازى

متحف الطبع والنشر

مكتبة الكلية الأزهرية

القاهرة - الإسكندرية

حسين محمد أمبابي وأولاده

الإِهْدَاءُ

أُنْهَىَ هَذَا الْكِتَابُ إِلَىَ الْأَسْتَاذِ الْجَبَرِ

مُحَمَّدٌ إِبْرَاهِيمُ الْأَمَادُ رَفَضَانٌ

ال الأربعين

في أصول الدين

لإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عُمر بن الحسين المؤذن

تقديم وتعليق وتعليق.

الدكتور أحمد جعازى السقا

ملقى الطبع والنشر

مكتبة الكليات الأزهرية

حسين محمد أمبابي وأولاده

القاهرة - الأزهر - ٩ شارع الصناديقية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين . والصلوة والسلام على خاتم النبيين محمد ، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بخير إلى يوم الدين .

أما بعد

فهذا هو كتاب «الأربعين في أصول الدين» للإمام فخر الدين الرازي . شيخ الإسلام محمد بن عمر بن الحسين . رضي الله عنه . المتوفى في مدينة «هرة» سنة ست وستمائة من الهجرة ، والمُؤلف كان شافعى المذهب ، أشعرى العقيدة . وكان مبدأ اشتغاله بالعلم على والده . الشيخ «عمر» الملقب بضياء الدين ، وخطيب «الري» . وقد ولد في سنة أربع وأربعين وخمسمائة في مدينة «الري» .

وفي مخطوطه في مكتبة «طوبقابي» في تركيا . رقم ١٣٦١ (١٣٧٠ - ١٣٧٠ ب) تنسب إلى الشيخ نصير الدين الطوسي عد المؤلف كتب الإمام فخر الدين كما يلى :

- ١ . نهاية العقول في درية الأصول ٢ . شرح الاشارات ٣ . المباحث المشرقة ٤ . الملخص ٥ . البراهين البهائية ٦ . الأربعين في أصول الدين ^(١) ٧ . المحسول في علم أصول الفقه ٨ . أحكام القياس الشرعي

(١) الكتب ٦ ، ١٥ ، ، ٣٦ ، ٢٤ ، ٥١ ، ٥٢ حققها وطبعها الدكتور أحمد حجازى السقا .

٩ . الرسالة الكمالية ١٠ . تعجيز الفلاسفة ١١ . السر المكتوم ١٢ . الخلق والبعث ١٣ .
 معلم أصول الدين ١٤ . المسائل الخمسين ١٥ . تأسيس التقديس ١٦ . الجوهر الفرد ١٧ .
 الطب الكبير ١٨ . شرح كليات القانون ١٩ . التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب ٢٠ .
 اسرار التنزيل وانوار التأويل ٢١ . الخلافيات الصغيرة ٢٢ . الخلافيات الكبيرة ٢٣ . شرح
 الوجيز ٢٤ . لباب الاشارات ٢٥ . الحصول في علم الأصول ٢٦ . الرياض المؤنقة ٢٧ . المحرر
 في حقائق النحو ٢٨ . الاختيارات العلائية ٢٩ . اشارات النظام ٣٠ . مختصر الأخلاق ٣١ .
 أقليدس ٣٢ . الهيئة ٣٣ . عصمة الأنبياء ٣٤ . نهاية الإيجاز ٣٥ . رسالة في نفي الجهة ٣٦ .
 مناقب الشافعى ٣٧ . تعزيز التقدير ٣٨ . لوامع البيانات ٣٩ . رسالة في الهيولى ٤٠ . اللطائف
 الغيائية في المباحث الالهية ٤١ . كتاب في الحيز والأزل ٤٢ . شرح سقط الزند ٤٣ . الآيات
 والبيانات ٤٤ . شرح المصادرات لأقليدس ٤٥ . المنطق الكبير ٤٦ . تتمة الأربعين ٤٧ . الجامع
 الكبير ٤٨ . الجامع الصغير ٤٩ . شرح النجاة ٥٠ . شرح الارشاد ٥١ . شرح عيون الحكمة
 ٥٢ . المطالب العالية من العلم الإلهي ٥٣ . كتاب في الرمل ٥٤ . كتاب الفراسة . ٥٥ . جامع
 العلوم ٥٦ . البراهين المحدثة ٥٧ . رسالة في ثبات المعراج الحسمانى .

بين الرازى وابن تيمية

وقد تعقب الامام ابن تيمية م أهم كتب الامام فخر الدين
 العقادية بالي بيان والنقد. وذكر في صفحة ٢٢ من درء تعارض العقل والنقل أنه نقد محصل
 أفكار المتقدمين في كتاب مفرد. ويقال في مجالس العلم : ان ابن زكتون الحنبلي وهو يشرح
 البخارى ، وضع نقد المحصل لابن تيمية في ثنايا شرحه ، خوفا من خصومه على الكتاب.
 وكتاب ابن زكتون يسمى الكواكب الدراري وهو في المكتبة

الظاهريه بدمشق. ونقد تأسيس التقديس في كتاب مفرد ، ونقد مسائل من «شرح عيون الحكمة» في «الرد على المنطقين»

وكتاب «الأربعين في أصول الدين» من الكتب القيمة في علم الكلام وقد انتفع بما فيه كثيرون من أهل العلم. منهم الشيخ «ابن تيمية» فقد جاء في سيرته أنه كان يدرس «الأربعين» لطلاب العلم. وقد جاء في بعض كتبه عبارات منه للاستشهاد والنقد.

يقول عنه «ابن رجب» في ص ١٤ في «العقود الدرية» : «ولازم الشيخ تقى الدين بن تيمية مدة ، وقرأ عليه قطعة من «الأربعين في أصول الدين» للرازي» ا. ه

ومنهم الشيخ «ابن الوزير» المتوفى سنة ٨٤٠ هـ في كتابه ايشار الحق على الخلق. يقول في ص ٦٩ - ٧٠ ما نصه : «ثم انه ظهر لنا في حق نبينا ﷺ أمور كثيرة تميزه عن السحرة والمحتالين منها : ورود البشارة به في التوراة والإنجيل قال : «الرازي» في كتابه «الأربعين» : والدليل على ذلك : أنه ادعى أن ذكره موجود فيهما قال الله تعالى : ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأَمِيَّ. الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ وقال حكاية عن عيسى المسيح : ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي أَسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ وقال : ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ ومعلوم : أنه لو لم يكن صادقا في ذلك ، لكان هذا من أعظم المنفرات عنه لليهود والنصارى. ولا يمكن أن يقدم العاقل على فعل يمنعه من مطلوبه ، ويبطل عليه مقصوده. ولا نزاع بين العقلاه أنه كان أعقل الناس وأحلمهم» ا. ه

وهذا الكتاب يذكر مسائل في أصول الدين قد اختلف فيها المسلمون الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة ، وأهل السنة السلف منهم والخلف ، وغيرهم. وأدى اختلاف المسلمين إلى ضعفهم بعد طول زمان. كما يقول شوقى الشاعر :

وقبالت مشوى الأعظم العطارات	اذا زرت . يا مولاي . قبر محمد
لأحمد بين الستر والحريرات	وفاضت مع الدمع العيون مهابة
وضاع أريج تحت كل حصاة	وأشرق نور تحت كل ثنية
وبانى صريح المجد فوق فلالة	لمظهر دين الله فوق تنوفة
أبشك ما تدرى من الحسرات	فقيل لرسول الله : يا خير مرسل
كأصحاب كهف في عميق سبات	شعوبك في شرق البلاد وغرتها
فما ضرهم لو يعملون لآتى؟	بأيامهم نوران ذكر وسنة
فما باهتم في حالك الظلمات؟	وذلك ماضى مجدهم وفحارهم
مجمال مقدام كبير حياة	وهذا زمان أرضه وسماؤه
وارج في الأبراج متنعّمات	مشى فيه قوم في السماء وأنشئوا
وزين لها الأفعال والعمارات	فقيل : رب وفق للعظائم أمتى
وان أذكر أمثلة على حدل عنيف بين المسلمين بسببه قطعت أرزاق وسفكت دماء.	وان أذكر أمثلة على حدل عنيف بين المسلمين بسببه قطعت أرزاق وسفكت دماء.

اذکر ما يلى :

نقد شيخ الاسلام ابن تيمية يـ^{رحمه الله} مؤلف هذا الكتاب في أمرین :

أولهما : أن المؤلف نصر المتصوفة

و ثانيهما : أن المؤلف أول يد الله بقدرته ، و غضبه واستحيانه ومكره بأنها صفات نسبها الله الى نفسه ليقرب بها ذاته الى عقول الناس. وليس من يد جارحة ولا جسم ، وليس من مكان لذات الله تعالى. بل الله في كل مكان بعلمه. لا بذاته.

وشيخ الاسلام ابن تيمية رد عليه بأن الدين عند الله الاسلام وليس التصوف . والذى يأتي للمرشد ويقول له : أنا شيخك . ليس هو «الشيخ» وانما هو «شيطان» تمثل به . والأحلام لا تدل على «الشيخ» حقيقة ، فانها صور تتراءى . وحقائق الأشياء في مكانها

ثابتة لا تنتقل. فمن يرى نحراً أو شجراً أوأسداً في حلم الليل لم ير النهر الحقيقى أو الشجر أو الأسد ، وإنما رأى صوراً. وكذلك «الشيخ» مع مردديه ، لم يكن معهم حقيقة في حلم الليل ، حتى يدعوا أنهم وصلوا ، وصارت لهم مقامات ودرجات عاليات.

ورد عليه في صفات الله تعالى بأن الله ليس كمثله شيء. ولا نقول هو جسم. وإنما نقول : هو إله واحد ، فوق عرشه مستوى. وله يد . كما قال . لا نعلم كيفيتها. وكل صفة أوردها عن نفسه في القرآن ، نقر بها . كما نطق بها . بلا تأويل ولا تشبيه ولا تمثيل.

هذا هو الفرق بين الشيختين العظيمين الحليلين. وهما مسبوقان بما قالا. فابن تيمية أخذ من «ابن خزيمة» وغيره. والرازي أخذ عن أئمة معروفين ، منهم الأشعري والشيعي والمعتلوي والسلفي المتأخر. الذي يقال عنه انه من أهل الخلف.

وقد قال الشيخ محمد أبو زهرة عن مذهب الشيخ ابن تيمية في صفات الله تعالى : ان مذهبة مخير. والشيخ محمد لم يقل حقاً. فان مذهبة واضح ، وله أتباع يفسرونها ويقنعون به. انه يقول : ان الله تعالى كلام موسى عليه السلام في جبل طور سيناء. والمتكلم هو الذي يفعل الكلام. والذي يفعل الكلام ذات. وقد تجلت حقيقة جبل طور سيناء ولما تجلت الذات صار الجبل دكاً من هيئتها. فهو أثبت ذاتاً ، وأثبت لها تجلياً ، وأثبت لها كلاماً. وأكد أن الذات تتجلى من قوله تعالى : ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾؟ فقد منع التأويل بمحيء أمره ، من التنويع المذكور ، فان الملائكة قد تأتى بالأمر.

وأكد الشيخ ابن تيمية مذهبة بقوله : ان آيات الصفات في القرآن تؤخذ على ظاهرها بدون تأويل. فالإيد في قوله ﴿يُبِدِ اللَّهُ﴾ هي يد ، وكيفيتها مجھولة. لقوله : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ هذا هو مذهب الشيخ

ابن تيمية وهو واضح. ولو أن أصحاب المذهب صرحو بالمخاز في لغة العرب ، لما وجد هذا المذهب من يعارضه. بشدة وهو ليس بمحير في فهمه. وإن كان غير مستقيم حين يتحتم التأويل، ولا يكون منه مفر.

فقوله تعالى : ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ، ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ نص في ظاهره على صحة المذهب ، وقوله تعالى : ﴿لَا تَحْزُنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَكُم﴾ يلزمـه تأوـيل المعـية بالنصر والتأيـيد.

وغيره من الكرامية قالوا : ان المتكلم ذات . ولا بد للمتكلم من مكان يتكلم منه . فنحن نثبت لله جسما لأنه متكلم ، ونشتت له مكانا هو فوق العرش . لأنه هو الائق به . وأنه قال : ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ؟﴾ ولكن نقول «يد الله» بقدرته . ونسianne بهماله المنافقين . وعيشه : بعلمه . وهكذا ، لأن لغة العرب التي نزل بها القرآن فيها الحقيقة وفيها المجاز ، والعقل لا يصدق أن سفينة نوح عليه السلام قد جرت بعينيه ، ولا أن الله كان بجسمه في الغار مع النبي عليه السلام وأبي بكر رضي الله عنه .

والامام فخر الدين الرازى وافق «الكرامية» على التأويل ، ولم يوافقهم على قولهم بأن الله جسم وهو في السماء . وقال : ان الله ليس جسما وليس له مكان . ولذلك قتلوه بالسم . كما جاء في بعض الروايات .

والخطا ليس في اختلاف الرأي. بل في تفرق المسلمين الى أحزاب متعادية وفرق متناحرة ، بسبب اختلاف الرأي. وقد تفرقوا وسب بعضهم بعضا وقتل بعضهم بعضا. مع أنهم قد سمعوا قول الله تعالى : ﴿وَاعْصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفْرَقُوا﴾ وسمعوا قول الله تعالى : ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ وزاد عليه بعضهم سفاهة : والنفس بالمخالفة في الرأي. وهذا لا يليق بأهل الاسلام. الذين هم خير أمة أخرجت للناس. ورسولها ليس رحمة لهم وحدهم ، بل لهم وللعالمين جميعا.

ولذلك. أرى اعادة النظر في «مناهج الأدلة» وذلك ليسهل على المسلمين أن يتحدوا وأن يتعاونوا. فأهل التصوف طرائق قددا ، مثل الجن. وكل طريقة تدعى أنها هي الواسطة بالسلسلة الذهبية الى رسول الله ﷺ ويحتقر بعضهم عبادة بعض. وهم وان اجتهدوا لن يعبدوا الله مثل الملائكة ، الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون. وأدلتهم : اما احاديث آحاد ، أو أقوال شيوخ ، أو رؤى منام.

كان النحس ^(١) حين جرى عليهم أطوار بكل ملكة غرابا
ولو حفظوا سبilk كان نورا وكان من النحس لهم حجابا
بنيت لهم من الاخلاق ركنا فخانوا الركن فانهدم اضطرابا
وأهل التشيع هم والمتصوفون اخوة بعضهم أولياء بعض ، يقدسون أضرحة الموتى
ويستغثون بهم ، وهم فرق لا يجدها حد ، ولا يحيط بها عد. وكل فرقة تقتدى بشيخ حي.
واذا مات زينت قبره وعظمت قدره. وأدلتهم : من مشايخهم أحيانا ، وأحيانا من احاديث
نبوية ، قالوا : انها مروية عن آل البيت رضوان الله عليهم.

(١) الشاعر أحمد شوقي يخاطب المسلمين في قصيده التي مطلعها

سـلـوا قـلـبيـ غـداـةـ سـلاـ وـتابـاـ لـعلـ عـلـىـ الجـمالـ لـهـ عـتابـاـ

فلو أئننا أعدنا النظر في «مناهج الأدلة» وأكتفينا بالقرآن الكريم ، وبالسنة النبوية المفسرة للقرآن الكريم. أما القرآن فلأن الله قال فيه : ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ والرسول قد آتى بالقرآن ، وأتى بالسنة المفسرة ، لقوله تعالى في القرآن : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ، لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ لو أئننا أكتفينا بهذين الأصلين العظيمين ، لسهلنا على المسلمين أن يتحدوا وأن يتعاونوا ، ولقللنا من عدد الفرق ، والأحزاب ، ولسهلنا على غير المسلمين الدخول في دين الاسلام. وإذا قل الخلاف وقل الكلام ، كثر العمل ، وعمرت الدنيا ونعم المسلمين بالخير.

وقد ارتد نصراني^(١) من أهل خراسان عن نصرانيته إلى الاسلام ، ثم رجع إلى دينه ، فحمل إلى الخليفة «المؤمنون» حتى وفاه . «العراق» وسئله عن رجوعه إلى النصرانية. فقال له :

أوحشني ما رأيت من الاختلاف فيكم. فقال له المؤمنون : لنا اختلافان :

أحدهما. كالاختلاف في الأذان وتكبير الجنائز والاختلاف في التشهد وصلاة الأعياد وتكبير التشريق ووجوه الفتيا ، وما أشبه ذلك. وليس هذا باختلاف إنما هو تخدير وتوسيعة وتحفيض من الحنة. فمن أذن مثني وأقام مثني ، لم يؤثم. ومن أذن مثني وأقام فرادى ، لم يحوب. لا يتعارضون ولا يتعابرون. أنت ترى ذلك عيانا. وتشهد عليه تبيانا.

والاختلاف الآخر : كنحو اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا وتأويل الحديث عن نبينا ، مع اجماعنا على أصل التنزيل واتفاقنا على عين الخبر.

فإن كان الذي أوحشك هو هذا ، حتى أنكرت من أجله هذا

(١) هذه الرواية في كتاب تاريخ الجدل للشيخ محمد أبو زهرة.

الكتاب ، فقد ينبغي أن يكون اللفظ بجميع التوراة والإنجيل متفقا على تأويله ، كما يكون متفقا على تنزيله ، ولا يكون بين جميع النصارى واليهود اختلاف في شيء من التأويلات. وبيني لك ألا ترجع إلا إلى لغة ، لا اختلاف في تأويل ألفاظها. ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسالته لا يحتاج إلى تفسير ، لفعل. ولكن لم نر شيئاً من الدين والدنيا ، دفع إلينا على الكفاية. ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والخنة ، وذهبت المسابقة والمنافسة ، ولم يكن تفاضل. وليس على هذا بني الله الدنيا.

فقال النصراني : أشهد أن الله واحد. لا ند له ولا ولد ، وأن المسيح عبده ، وأن

محمدًا صادق ، وأنك أمير المؤمنين حقا». اه

هذا شيء ذكرته كدليل على نظرية غير المسلمين إلى دين الإسلام.

وفي زمان المؤمن أمير المؤمنين ظهرت جماعة في المسلمين تقول : إن القرآن كان مع الله في الأزل وأنه قدسم قدم الله. اذ هو كلامه. وظهرت جماعة تقول : انه مخلوق محدث. ولو كان خلافهم كالخلاف في «القرء» هل هو الحيض أو الطهر ، لكن خلافاً هيناً بسيطاً ، كما قال المؤمن أمير المؤمنين رضي الله عنه للنصراني المرتد. وإنما كان خلافهم ضد معانٍ آيات محكمات في القرآن هي في نظره واضحة الدلالة على المعنى المراد في نظر العامي والعام. فلذلك عد القائلين يقدمه في عدد المشاغبين والمرحفيين في المدينة.

«واحتاج عليهم^(١) : بقوله تعالى : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ «وكل ما جعله الله فقد

خلقـه». وقال : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

(١) خطاباً المامون إلى إسحاق ابن إبراهيم الذي رواهـما الطبرـي ، فيما جمـوع حـجـجـ المـامـونـ علىـ المـعـتـلـةـ فيـ خـلـقـ الـقـرـآنـ. وقدـ نـقـلـناـ مـنـ كـتـابـ الجـدلـ لـ الشـيخـ مـحمدـ أـبـوـ زـهـرةـ رـحـمـةـ اللهـ.

وَالْأَرْضَ ، وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ》 وَقَالَ عَزِيزٌ : ﴿كَذَلِكَ نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَبْيَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ فَأَخْبَرَ أَنَّهُ قَصْصُ لِأَمْرٍ أَحَدُهُ بَعْدَهُ ، وَتَلَى بِهِ مَتَقْدِمُهَا . وَقَالَ سَبَحَانَهُ : ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ . ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ حَبِيرٍ﴾ وَكُلُّ مُحَكَّمٍ مُفَصَّلٌ ، دَخْلَهُ مُحَكَّمٌ مُفَصَّلٌ . وَاللَّهُ مُحَكَّمٌ كِتَبُهُ وَمُفَصَّلُهُ ، فَهُوَ خَالِقُهُ وَمُبَتَّدِعُهُ . وَقَالَ : ﴿إِنَّهُ فِي قُرْآنٍ مَّجِيدٍ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ فَدَلَّ ذَلِكُ عَلَى احاطةِ اللَّوْحِ بِالْقُرْآنِ ، وَلَا يَحاطُ إِلَّا بِمُخْلوقٍ . وَقَالَ لِنَبِيِّهِ ﷺ : ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُعَجَّلَ بِهِ﴾ وَقَالَ جَلَ شَأنَهُ : ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ وَقَالَ تَعَالَى : ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَبَ بِإِيمَانِهِ﴾ وَأَخْبَرَ عَنْ قَوْمٍ ذَمَّهُمْ بِكَذْبِهِمْ أَنَّهُمْ قَالُوا : ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ ثُمَّ أَكَذَّبُوهُمْ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ فَقَالَ لِرَسُولِهِ : ﴿فَلَمَّا مَرَّ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ وَقَالَ : ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ فَسَمِّيَ اللَّهُ تَعَالَى الْقُرْآنَ ذِكْرًا وَإِيمَانًا وَنُورًا وَهُدًى وَمُبَارَكًا وَعَرِيبًا وَجَعَلَ فِيهِ قَصَصًا ، فَقَالَ : ﴿نَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ وَقَالَ جَلَ وَجْلَاهُ : ﴿فَلَمَّا لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُونُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ ، لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ وَقَالَ تَعَالَى : ﴿فَلَمَّا فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ وَقَالَ سَبَحَانَهُ : ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ فَجَعَلَ لَهُ أُولًا وَآخِرًا ، وَدَلَّ عَلَيْهِ أَنَّهُ مُحَدَّدٌ مُخْلوقٌ» . ۱. ه

هذا ما احتاج به المؤمن رضي الله عنه على القول بأن القرآن مخلوق. في الخطاب الذي وجهه إلى نائب إسحاق بن ابراهيم في شهر ربيع الأول سنة ثمان عشرة ومائتين. ومنه يتبيّن أن الرئيس الأعلى على المسلمين يجب أن يكون حافظا للقرآن وملما بمعانيه وحاثا على العمل به. ومنه يتبيّن أن الخلافات المذهبية كانت في المسلمين وكانت لهم سبب محنة.

ولذلك نرى اعادة النظر في «مناهج الأدلة» لتوحيد المسلمين ، فقد أخذوا دروسا من الماضي .

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين .

أ. د / أحمد حجازي أحمد السقا

درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين . جامعة الأزهر
في موضوع : «البشارات ببني الإسلام في التوراة
والإنجيل»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا]

قال (١) الامام حجة الاسلام ، فخر الدين أبو عبد الله : محمد ابن عمر الرازى . برد

الله مضمجه . :

سبحان المتفرد في قيوميته بوجوب الأزلية والبقاء ، المتوحد في ديمومية ألوهيته بامتلاع التغيير والفناء ، المتعالي بجلال هوية صمدتيه عن التركيب من الا بعض والاجزاء ، المنزه بسمو سر مدتيه عن مشاكلة الأشباح ومماطلة الأشياء ، والعالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

الحسن الذي لا تقطع موائد كرمه عن عبيده في طورى السراء والضراء ، وحالى الشدة والرخاء ، الجليل الذي غرفت في بحار جلاله غaiات عقول العقلاة ، العظيم الذي تضاءلت في سرادقات كما له نهايات علوم العلماء ، الكريم الذي تجاوزت أنواع آلاته ونعمائه عن التحديد والاحصاء ، الحكيم الذي تحيرت في كيفية حكمته في خلقة أصغر ذرة من ذرات مبدعاته ومكوناته : ألباب الألباء ، وحكمة الحكماء .
أحمده على ما أعطى من النعماء ، ورفع من البلاء .

(١) عبارة الأصل : وبه نستعين . قال الامام حجة الاسلام فخر الدين محمد بن عمر الرازى برد الله مضمجه اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا . سبحان المتفرد ... الخ

وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له شهادة أتوسل بها إلى رحمته يوم اللقاء
في دار البقاء ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله خاتم الأنبياء ، وسيد الأصفياء والأنقىاء .
عليه السلام وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً .

أما بعد

فإن الله تعالى لما وفقني ، حتى صنفت في أكثر العلوم الدينية ، والباحث اليقينية :
كتباً مشتملة ^(٢) على تقرير الدلائل والبيانات ، والأجوبة عن الشكوك والشبهات ، أردت أن
أكتب هذا الكتاب ، لأجل أكبر أولادى ، وأعزهم على «محمد» - رزقه الله الوصول إلى
أسرار المعلم الحكيمية والحكمية ، والاطلاع على حقائق الباحث العقلية والنقدية أشرح فيه
المسائل الإلهية ، وأنبه على الغواض العقلية . ليكون هذا الكتاب دستوراً له . يرجع في
المضائق إليه ، ويعول عليه . وسميتها : بـ «الأربعين في أصول الدين» .
والله سبحانه وتعالى يوفقنا للصدق والصواب ، ويصون عقولنا عن الزيف والارتياح .
وبالله التوفيق .

(٢) مشتملة : أ . منبهة : ب .

المسألة الأولى

في

حدوث العالم

اعلم : أنا اذا ادعينا أن العالم محدث ، فلا بد وأن نعلم أن العالم ما هو؟ وأن المحدث ما هو؟ وأن نعرف مذاهب الناس في هذه المسألة ، حتى يمكننا أن نشرع بعد ذلك في تقرير الدلائل. فلا جرم وجب علينا قبل الخوض في تقرير الدلائل ، تقدیم ثلاثة مقدمات :

المقدمة الأولى : في حقيقة العالم

قال المتكلمون : العالم كل موجود سوى الله تعالى. وتحقيق الكلام في هذا الباب : أن نقول : الموجود على قسمين. وذلك لأن الموجود ، اما أن يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم البطلة ، واما أن يكون من حيث هو هو قابلا للعدم. فالموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي غير قابلة للعدم البطلة ، فهو المسمى بواجب الوجود لذاته. وهو الله سبحانه وتعالى. وأما الموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم ، فهو المسمى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام : المتيح ، والحال في المتيح ، والذي لا يكون متيحزا ولا حالا في المتيح.

أما القسم الأول وهو المتيح . فاعلم أن المراد من المتيح الذي يمكن أن يشار إليه ، اشارة حسية بأنه هاهنا أو هناك.

وإذا عرفت حقيقة المتيح . فنقول : المتيح اما أن يكون قابلا للقسمة ، واما أن لا يكون. فالمتيح الذي يكون قابلا للقسمة هو المسمى

بالجسم. فعلى هذا : الجسم ما يكون مؤلفا من جزءين فصاعدا. والمعتزلة يقولون : الجسم هو الّذى يكون طويلا عريضا عميقا وافق^(٣) الجسم اثما يحصل من ثمانية أجزاء. وهذا النزع لغوی لا عقلی. وأما المتحيز الّذى لا يكون منقسمـا. فهو المسمى بالجواهر الفرد. والناس قد اختلفوا في اثباته. وسنذكر هذه المسألة على الاستقصاء. ان شاء الله تعالى.

وأما القسم الثاني من اقسام الممکن. وهو الّذى يكون حالا في المتحيز. وتفسير الحلول هو : أن الشيئين اذا اختص أحدهما بالآخر ، فقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى أحدهما غير الاشارة الى الآخر. مثل : كون الماء في الكوز ، فان ذات الماء مباینة لذات الكوز ، في الاشارة الحسية ، الا أنهما متماسان بسطحهما. وقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى أحدهما ، اشارة الى الآخر ، تحقيقا او تقديرا. وهو مثل كون اللون في المتلون. فان اللون ليس له ذات مباینة عن ذات^(٤) المتلون في الاشارة الحسية ، بل الاشارة الى اللون نفس الاشارة الى المتلون.

اذا عرفت هذا ، فنقول : الشيئان اذا اختص أحدهما بالآخر على القسم الثاني ثم يكون أحدهما محتاجا في وجوده الى الآخر ، ويكون الآخر غنيا في وجوده عن الأول : يسمى المحتاج حالا ، والغنى محلا. فان الجسم غنى في وجوده عن اللون واللون محتاج في وجوده الى الجسم. فلا حرج قلنا : ان اللون حال في الجسم ، والجسم محل اللون.

اذا عرفت معنى الحلول. فنقول : كل ما كان حالا في المتحيز ، فذلك الحال يسمى بالعرض. ثم نقول : العرض قسمان : أحدهما الّذى

(٣) أقول : ب

(٤) لذات : ب

يمكن قيمة بغير الحى . والثانى : الذى لا يمكن قيمة بغير الحى . ويندرج تحت كل واحد من هذين القسمين : أنواع كثيرة ، لا يمكن استقصاء القول فيها فى هذا المختصر .

ويجب أن تعلم أن أحد أنواع العرض ، الذى يمكن قيامه بغير الحى : الأكوان . والكون : عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز . ويندرج تحت الكون : أربعة أشياء : الحركة . وهى عبارة عن الحصول فى حيز ، بعد أن كان فى حيز آخر . والكون . وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد ، فى حيز واحد ، أكثر من زمان واحد . والاجتماع . وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين ، بحيث لا يمكن أن يتواصت بينهما ثالث . والافتراق . وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين يمكن أن يتواصت بينهما ثالث .

واعلم : أن المشهور عند (جمهور المتأخرین) أن حصول الجوهر فى الحيز ، صفة معللة ، بمعنى قائم فى الجوهر . وذلك المعنى يوجد ، كونه حاصل فى ذلك الحيز . ثم انهم سموا حصول الجوهر فى الحيز بالكائنية . وسموا المعنى الموجب للكائنية بالكون . وقالوا : هذا الكون علة للكائنية .

وهذا القول عندنا باطل . (وذلك لأن المعنى الذى يوجب حصول الجوهر فى حيز معين . اما أن يتوقف صحة قيامه بالجوهر ، على كون ذلك الجوهر حاصل فى ذلك الحيز ، وأما أن لا يتوقف عليه . والأول باطل . لأننا اذا علمنا حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز بذلك المعنى ، كان حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز ، محتاجا الى قيام ذلك المعنى به . وقيام ذلك المعنى به . يكون محتاجا الى حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز . فيلتزم الدور . وهو حال .

والثاني أيضا باطل. لأن على هذا التقدير ، يجوز حصول ذلك المعنى ، وعند ما لا يكون ذلك الجوهر حاصلا في ذلك الحيز. وذلك يقتضي جواز حصول العلة منفكة عن معلوها. وهو محال. فتعين أن تعليل الكائنية بالمعنى ، يفضى إلى أحد هذين الباطلين. والدليل عليه ^(٥) أنا بینا أن كون العرض قائما بالجوهر ، معناه حصول ذلك العرض في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه. فلو كان حصول الجوهر في ذلك الحيز معللا بمعنى قائم به ، لكن حصول ذلك الجوهر ، في ذلك الحيز ، تبعا لقيام ذلك المعنى ، من حيث ان معلول تبع للعلة. فيلزم كون كل واحد منهما تبعا للأخر. وهو محال (ولقائل أن يقول : ان عنيت بالتوقف آخر الموقوف عليه : لا يلزم ^(٦) وهذه الحجة فيها بحث.

القسم الثالث من أقسام المكبات : الشيء الذي لا يكون متحيزا ، ولا يكون قائما بالتحيز. واعلم : أن جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم. وجمهور المتكلمين ينكرونها. وأقوى دلائل المنكرين : أن قالوا : لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة ، لكن ذلك الموجود مساويا لذات الله تعالى ، في أنه ليس بمحيز ، ولا قائم بالتحيز. ولو حصلت المساواة في هذه الصفة لحصلت المساواة في تمام الماهية ولو حصلت المساواة في تمام الماهية ، لزم القول بأنه اما يكون الواجب ممكنا أو يكون الممکن واجبا. وكل ذلك محال.

واعلم : أن هذه الحجة ضعيفة. وذلك لأن الاستواء في كونه ليس بمحيز ولا حال في المحيز ، استواء في مفهوم سلي. والاستواء في المنسوب ، لا يوجب الاستواء في الماهية. لأن كل ماهيتين مختلفتين فلا بد وأن يتشاركا في سلب كل ما عداهما عنهما وإذا بطلت هذه المقدمة ، سقطت هذه الحجة.

(٥) من أول وذلك المعنى إلى والدليل عليه : ساقط من أ

(٦) هذا الاعتراض ساقط من : أ

بل نقول : الاستواء في الصفات الثبوتية ، لا يوجب الاستواء في الماهية. لأن المختلفين لا بد وأن يتشاركا في كون كل واحد منها مخالفًا للأخر. والضدان لا بد وأن يتشاركا في كون كل واحد منها ضدًا للأخر.

وإذا عرفت ما قلناه ، ظهر أنه لا يلزم من اثبات حدوث الأجسام والاعراض ، حدوث كل ما سوى الله تعالى. وقد كان الأولون والآخرون من المتكلمين ، يكتفون في هذا المطلوب بهذا القدر. وبالله التوفيق.

المقدمة الثانية في حقيقة المحدث

وفيه بحثان غامضان :

البحث الأول : اعلم أن العبارات ، وان كثرت في تفسير المحدث ، الا أن حاصلها يرجع إلى نوعين من التعريف.

أحدهما : أن المحدث هو الذي يكون مسبوقاً بالعدم.

والثاني : أن المحدث هو الذي يكون مسبوقاً بالغير.

وللفلسفه على كل واحدة من هاتين العبارتين اشكال^(٧). أما العبارة الأولى فقالوا : التقدم والسبق والقبلية إلى غيرها من العبارات ، له خمسة أقسام :

أولها : تقدم العلة على المعلول. كتقدم المضيء على الضوء. وهذا التقدم ليس بالزمان. لأن جرم الشمس لم ينفك قط عن النور. فههنا التقدم بالزمان ، منفي. مع أن العقل يقضي بأن النور من الشمس ، وأن الشمس ليست من النور. وأيضاً : العقل يقضي بأن حركة الخاتم متفرعة على حركة الاصبع وليس حركة الاصبع متفرعة على حركة

(٧) اشكالات : ب

الخاتم. وهذا الترتيب مما يشهد العقل بشبوته ، ولا يمكن أن يكون ذلك الترتيب بالزمان. وذلك لأن سطح الاصبع اذا كان ماسا لسطح الخاتم ، فاذا تحرك جسم الاصبع الى ذلك الجانب ، ففى عين ذلك الزمان لا بد وأن يتحرك الخاتم. اذ لو بقى جسم الخاتم في ذلك الحيز ، لزم تداخل الجسمين. وهو محال. وهذا مما قضى العقل بأن حركة الاصبع تقدما على حركة الخاتم ، وقضى بأن ذلك التقدم ، يمتنع أن يكون بالزمان. فاذا حصل هاهنا نوع من التقدم ، سوى التقدم بالزمان ، فتحن سميته بالتقدم بالعلية.

والقسم الثاني من أقسام التقدم : ما نسميه بالتقدم بالذات. ومثاله ماهية الاثنين مفتقرة الى حصول الواحد ، فأما حصول الواحد فهو غنى عن حصول الاثنين. والفرق بين هذا القسم وبين القسم الأول : أن هاهنا المتقدم ليس علة لوجود المتأخر ، وفي القسم الأول كان المتقدم علة للمتأخر.

والقسم الثالث : للتقدم بالشرف والفضيلة. كتقدمنا «أبي بكر» على «عمر». - رضى الله عنهمـا .

والقسم الرابع : التقدم بالرتبة. اما بالرتبة الحسية. كتقدمنا الامام على المؤمن ، او بالرتبة العقلية. كتقدمنا الجنس على النوع. اذا جعلنا المبدأ هو الجنس الأعلى.

والقسم الخامس : التقدم بالزمان. وحاصله : أن في الماضي كل ما كان أبعد عن الآن ، كان متقدما على ما هو الأقرب الى الآن. وفي المستقبل على العكس من ذلك. ومثاله : تقدم الأب على ابنـه. وحقيقة هذا التقدم : ترجع الى أنه كان قد حصل زمان ، حصل فيه الأب. ثم

انقضى ذلك الزمان ، وحصل بعده زمان آخر ، حصل فيه الابن. فاذن التقدم الزماني ، لا يعقل حصوله الا عند حصول الزمان.

وإذا تلخصت هذه المقدمة ، فعند ذلك قالت الفلسفه ما المراد من قولكم : عدم العالم متقدم على وجوده؟ لا جائز أن يكون المراد منه التقدم بالعلية والتأثير. لأن العدم لا يكون علة للوجود ، ولأن العلة يجب أن تكون حاصلة مع المعلول. فلو كان عدم العالم علة لوجوده ، لزم أن يحصل عدمه ووجوده معا. وهذا محال.

وأما ان كان المراد منه التقدم بالذات. فهذا متفق عليه. وذلك لأن العالم ممكن لذاته. والممكن لذاته يستحق لذاته أن لا يستحق الوجود وصيورته مستحقة للوجود ، إنما يكون من غيره. وما بالذات قبل ما بالغير. فاذن عدمه قبل وجوده : قبليه بالذات بالانفاق. ولا جائز أن يكون المراد منه التقدم بالشرف ، ولا بالمكان. وهو ظاهر.

بقى أن يكون تقدم عدمه على وجوده ، تقدما بالزمان. ولكننا بینا : أن التقدم بالزمان لا يتقرر. الا عند حصول الزمان. فلو كان عدم العالم متقدما على وجوده بالزمان ، تقدما من الأزل إلى الأبد. لزم أن يكون الزمان موجودا من الأزل إلى الأبد. لكن الزمان من لواحق الحركة ، التي هي من لواحق الجسم ، فيلزم من تفسير المحدث بما ذكرتم ، القول بقدم الزمان والحركة والجسم. وذلك نقىض مطلوبكم ، ضد غرضكم. ثبتت : أن القول بتفسير كون العالم محدثا بما ذكرتم ، يفضى ثبوته إلى نفيه. فوجب أن يكون هذا التفسير باطلا.

واما التفسير الثاني. وهو أن يقال : المحدث ما يكون مسبقا بالغير. فنقول : اما ان يكون المراد بهذا السبق : السبق بالعلية. فذاك متفق عليه. لأن مذهبنا : أن العالم ممكن لذاته ، واجب لوجوب

علته. ^(٨) لكن هذا لا يقتضي أن يكون للحوادث بداية ، لأنه لا يمتنع في العقل دوام المعلول بدوام علته. وإن كان المراد بهذا السبق هو السبق بالذات أو بالشرف ، فهو أيضاً متفق عليه. وأما السبق بالمكان فهو منفي بالاتفاق وعلى تقدير ثبوته ، فذلك لا يوجب أن يكون للحوادث بداية ، إذ لا يمتنع في بداعه العقول ، وجود موجود فوق العالم ، ويكونان موجودين أولاً وأبداً. فلم يبق هاهنا إلا أن يفسر ذلك السبق بالسبق الزمني. وهذا محال. وبتقدير الصحة فهو متناقض .
أما انه محال. فلووجهين.

أحدهما : أنه يلزم منه كون الله تعالى زمانياً. وذلك محال.
وأما ثانياً : فيلزم منه كون الزمان زمانياً. وذلك أيضاً محال.
وأما بتقدير الصحة ، فهو متناقض. وذلك لأنه إذا كان الله تعالى ، متقدماً على العالم تقدماً ، لا أول له. وذلك التقدم تقدم زماني ، لزم اثبات زمان لا أول له. وحينئذ يعود الكلام إلى أنه يلزم قدم الزمان والحركة والجسم. فهذا تمام تقرير هذا الاشكال. والجواب : أنا ثبتت نوعاً آخر من التقدم. وراء هذه الأقسام الخمسة التي ذكرتُوها. والدليل عليه : أنا ببداعه العقل نعلم : أن الأمور متقدمة على اليوم. فنقول : تقدم الأمور على اليوم ليس تقدماً بالعلية. وذلك لأن المتقدم بالعلية ، يوجد مع المتأخر بالمعلولية ^(٩) والأمور واليوم لا يوجدان معاً البتة. وأيضاً : إن أجزاء الزمان متشابهة. فيمتنع أن يكون بعضها علة ^(١٠) للبعض .

وبهذا الطريق ظهر أنه ليس تقدماً بالذات ، ولا بالشرف ،

(٨) واجب الوجود علته : ب

(٩) بالعلية : أ

ولا بالمكان. وأيضا : لا يمكن أن يكون ذلك التقدم تقدما بالزمان. والالزام أن يكون ذلك الزمان حاصلا في زمان آخر ، ثم يعود الكلام في ذلك الزمان ، كما في الأول. فيفضى الى أن تحصل أزمنة ، لا نهاية لها دفعه واحدة. ويكون كل واحد منها ظرفا للآخر. وذلك مجال. لأن مجموع تلك الأزمنة التي لا نهاية لها ، يكون أمسها متقدما على يومها. فيلزم افتقار ذلك المجموع الى زمان آخر ، يحيط به. وذلك مجال. لأن الزمان المحيط بذلك المجموع ، يجب أن يكون خارجا عنه. لأن الظرف معاير للمظروف. و يجب أن لا يكون خارجا عنه. لأن مجموع الأزمنة لا بد وأن يدخل فيه كل واحد من آحاد الأزمنة. فيلزم أن يكون ذلك الزمان خارجا عن ذلك المجموع ، وغير خارج عنه. وهو مجال ثبت : أن تقدم الأمس على اليوم ، تقدم خارج عن الأقسام الخمسة ، التي ذكرتومها. فلم لا يجوز أن يكون تقدم عدم العالم على وجوده ، وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم ، على هذا الوجه؟ وحيثـذ يزول الاشكال المذكور.

البحث الثاني في تفسير الحديث : وهو ان صحة حدوث الحوادث. اما أن تكون لها بداية ، أو لا تكون.

والقسم الأول باطل. لوجوه :

أحدها : انه لو كان للصحة أول لما كانت الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ. وإذا لم تكن الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ ، فالحاصل قبل ذلك المبدأ اما الوجوب الذاتي ، او الامتناع الذاتي. فان كان الأول كان القول بقدم العالم : ألم. وان كان الثاني فالعالم قبل ذلك المبدأ : كان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب ممكنا لذاته. وهذا مجال. لأن الأمور الذاتية لا تتقلب البة. ولو جوزنا ذلك ، فحيثـذ لا يبقى الوثوق بحكم العقل في جواز الجائزات ووجوب الواجبات ، وامتناع الممتنعات. ولعن سائر الممتنعات لذواتها تقلب واجبة لذواتها ، او بالضد. وكل ذلك باطل.

وثانيها : وهو أنا لو قلنا بأنه كان ممتنعاً لذاته ، ثم انقلب ممكناً. فحدوث ذلك الامكان اما أن يكون لأمر ، أو لا لأمر ، فان كان لأمر فحدوث ذلك الامكان يكون ممكناً لذاته والكلام في الامكان الثاني ، كما في الأول. فيلزم التسلسل. وان كان لا لأمر ، فقد جوزتم أن ما كان ممتنعاً لذاته ، انقلب ممكناً لذاته ، لا لأمر. والامكان للإمكان واجب. فحصول ذلك الامكان كان ممتنعاً لذاته ، قبل ذلك المبدأ ، ثم صار واجباً لذاته. واذا حاز ذلك ، فلم لا يجوز في وجود المحدثات ، أن يقال : انه كان ممتنعاً لذاته ، ثم انقلب واجباً لذاته؟ وحينئذ يلزم نفي الصانع. وهو محال.

وثالثها : ان حدوث ذلك الامكان. اما أن يقال : انه كان موقوفاً على حدوث أمر ما ، بأن يوجد شيء بعد عدمه ، أو بأن يعدم شيء بعد وجوده ، أو لم يكن موقوفاً على ذلك. فان كل الأول كان الكلام في اختصاص ذلك الوقت بحدوث ذلك الأمر ، كما في الأول فيلزم التسلسل. وان كان الثاني لم يكن اختصاص حدوث ذلك الا مكان بذلك الوقت أولى من اختصاصه بسائر الأوقات.

فثبت بهذه الوجوه : أنه لا يمكن أن يقال : ان لصحة حدوث الحوادث بداية. وكذلك القول في بيان أنه لا بداية لصحة تأثير المؤثر في احداث المحدثات. واذا ثبت ذلك ، كان كون العالم موجود في الأزل غير ممتنع. وكذلك أيضاً يكون تأثير المؤثر في وجود العالم أزواجاً غير ممتنع. واذا ثبت هذا ، كان القول بأنه يمكن كون العالم أزلياً ، ويمتنع تأثير قدرة الله تعالى في ايجاد العالم في الأزل : جمعاً بين الحكم بحصول الامتناع في الأزل ، وبحصول الجواز في الأزل. وذلك جمع بين النقيضين. وهو محال. وهذا تمام الاشكال.

والجواب عنه : انه لا يلزم من قولنا : انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث : أن يحكم بجواز كون العالم أزليا. والدليل عليه : انا اذا أخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبوقا بالغير. فهذا الحادث المأمور مع هذا الشرط ، اما أن تكون لصحة حدوثه بداية. وأما أن لا تكون لها بداية. والأول باطل ، لجميع الدلائل التي ذكرت بها. فبقى أنه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث المأمور مع هذا الشرط. ثم انا نعلم قطعا امتناع كون هذا الحادث أزليا. لأن الأزل عبارة عن عدم المسبوقة بالغير ، وهذا الحادث مأمور بشرط كونه مسبوقا بالغير ، والجمع بينهما محال. فثبتت : أن القول بأنه لا مبدأ لصحة حدوث الحوادث ، لا يقتضي القول بجواز كون ذلك الشيء أزليا.

المقدمة الثالثة في شرح مذاهب الناس في هذه المسألة :

المذاهب الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على خمسة لأنه اما أن يقال : الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها. أو يقال : انها قديمة بذواتها وصفاتها. أو يقال : انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها. أو يقال انها بصفاتها محدثة بذواتها. أو يتوقف في كل واحد من هذه الأقسام اما الاحتمال الأول : وهو القول بأن هذه الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها. فهو قول الأكثرين من أرباب المال. وهم المسلمون ، واليهود ، والنصارى ، والجوس.

واما الاحتمال الثاني : وهو القول بأن الأجسام قديمة بذواتها وصفاتها. فهو قول بعض الفلاسفة وتفصيل مذاهبيهم : أن الأجسام الفلكية قديمة بذواتها وقديمة بصفاتها المعينة. الا حركاتها. فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة أخرى ، لا الى بداية. وأما الأجسام العنصرية. فان هيولاتها قدية ، وأما صورها وأعراضها فكل واحد منها

(١٠) بالعدم : ب

مبسوط باخر ، لا الى بداية. وهذا مذهب «أرسطاطاليس» وأتباعه من المتقدمين والمتاخرين. وأما الاحتمال الثالث : وهو أن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها. فهذا اقول أكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل «أرسطاطاليس» ثم هؤلاء فريقان :

الفريق الأول : الذين قالوا : الذوات القديمة كانت أجساما. وهؤلاء منهم من قال : أصل الأشياء هو التراب. وكون العناصر الثلاثة الباقيه عنه بالتلطف.

ومنهم من عكس ، وقال : أصل الأشياء هو النار ، وكون العناصر الثلاثة الباقيه عنها بالتكاثف.

(ومنهم من قال : أصل الأشياء هو الهواء. وكون العنصر اللطيف عنه : بالتلطف ، وكون العنصرين الكثيفين عنه : بالتكاثف) ^(١١).

ومنهم من قال : أصل الأشياء هو البخار. وكون العنصرين اللطيفين عنه : بالتلطف وكون العنصرين الكثيفين عنه : بالتكاثف.

ومنهم من قال : أصل الأشياء هو الماء. ثم ان الماء تحرك ، فاوجبت حركته سخونة ، فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة : زيد وارتفاع منه دخان ف تكونت الأرض من ذلك الزيد ، والسماء من ذلك الدخان.

ومنهم من قال : أصل العالم أجزاء جسمانية كرية صلبة. ولما كانت أجزاء الخلاء متتشابهة ، لم يكن بقاء كل واحد من تلك الأجزاء

(١١) ما بين القوسين من : أ

في حيز معين ، من ذلك الخلاء أولى من حصوله في حيز آخر ، فلا جرم وجب فيها أن تكون متحركة من الأزل إلى الأبد. ثم اتفق لتلك الأجزاء أن تصادمت على شكل خاص ، فتمانعت بسبب حركاتها المتدافعة ، فتكونت السماوات بهذا الطريق ، ثم إنما لما استدارت وكان باطنها مليئة من الأجسام عرض لها كان في غاية القرب من السموات ، أن تسخن جدا . وهو النار . وعرض لها كان في غايةبعد من السموات ، أن تكاثف وبرد جدا . وهو الأرض . والذي كان قريبا من النار ، هو الهواء . والذي كان أبعد منه هو الماء . لأن الهواء الطف وأسخن من الماء ، ثم اختلطت هذه العناصر الأربع ، بسبب حركات الأجرام الفلكية ، وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان .

والفريق الثاني : الذين قالوا : الذوات القديمة ما كانت أجساما فهؤلاء ثلاثة طوائف .
الطائفة الأولى : الذين قالوا : الأجسام مركبة من الميولي والصورة . فالميولي كانت قديمة ، وكانت خالية عن الجسم ، ثم حدثت الصورة الجسمية فيها ، فحدثت الأجسام .
والطائفة الثانية : الذين قالوا : العالم إنما تولد من امتناع النور بالظلمة ، وأما الأنوار والظلمات ، فانما قديمة . وهذا قول الثنوية .

والطائفة الثالثة : الذين قالوا : أصل الأجسام : الوحدات . وذلك لأن الوحدة إذا كانت مجرد عن الوضع والإشارة ، كانت مجرد وحدات . وإذا كانت الوحدة مشارا إليها ، صارت نقطة . فإذا تركب نقطتان ، صار خط . وإذا تركب خطان ، صار سطحا . وإذا تركب سطحان ، صار جسم . فأصل الأجسام : الوحدات . وهي أمور قديمة قائمة بذواتها .
فهذا شرح هذه الأقوال على الاختصار .

الاحتمال الرابع : بأن يقال : العالم قديم الصفات ، محدث الذات. وهذا معلوم
البطلان بالبداهة. فلا جرم لم يقبل به قائل.

الاحتمال الخامس : التوقف في هذه الأقسام وعدم القطع بواحد منها. وهو قول
«جالينوس».

وهذا آخر الكلام في شرح هذه المقدمات ، التي يجب تقديمها على الشروع في
البراهين :

البرهان الأول : في ثبات حدوث الأجسام. وهو أنا نقول : الأجسام لو كانت أزلية
ل كانت في الأزل ، أما أن تكون متحركة ، أو ساكنة. والقسمان باطلان ، فالقول بكونها
أزلية باطل. ففتقر في تقرير هذا البرهان الى ثبات مقدمات ثلاثة :

المقدمة الأولى في اقامة الدليل على الحصر : فنقول : الدليل عليه : أن كل ما كان
متحيماً فلا بد وأن يكون مختصاً بحيز معين. والمراد منه : أنه لا بد وأن يكون بحيث يصح أن
يشار إليه بأنه هاهنا أو هناك.

إذا عرفت هذا ، فنقول : انه في الأزل اما أن يكون باقياً في حيز واحداً ، أو لا يكون
كذلك ، بل يكون منتقلًا من حيز إلى حيز ، والأول هو الساكن ، والثاني هو المتحرك.
فثبتت : أن الجسم لو كان أزلياً ، لكان في الأزل اما أن يكون متحركاً ، أو ساكناً.

المقدمة الثانية : في اقامة الدلالة على أنه يمتنع كون الأجسام في الأزل متحركة :
ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الحركة ماهيتها وحقيقةها ، أنها انتقال من حالة إلى حالة. والانتقال من
حالة إلى حالة ، لا بد وأن يكون مسبوقاً بمحضون

الحالة المتنقل عنها. فاذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة ، تقتضى المسبوقة بالغير. وحقيقة الأزل من حيث انها هذه الحقيقة تنافي المسبوقة بالغير ، فوجب أن يكون الجمع بين الحركة والأزل محلاً ممتنعاً لذاته.

البرهان الثاني : أنا اذا فرضنا أن كل دورة من دورات الفلك ، كانت مسبوقة بدورة أخرى ، لا الى أول. فحينئذ يكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا أول له ، فتكون العدماًت بأسراها مجتمعة في الأزل. وإنما الترتيب في الوجودات ، لا في العدماًت. فاذن جميع العدماًت السابقة على كل واحدة من هذه الوجودات ، كانت مجتمعة في الأزل. فاما أن يحصل مع مجموع تلك العدماًت الحاصلة في الأزل شيء من الوجودات ، أو لم يحصل. والأول باطل. والا لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوقة. وهو محال. وإذا بطل القسم الأول تعين القسم الثاني ، وهو أنه لم يحصل في الأزل شيء من الوجودات. وذلك يقتضي أن يكون بمجموع الوجودات بداية وأول. وهو المطلوب.

البرهان الثالث : وهو أنه اما أن يقال : حصل في الأزل شيء من هذه الحركات ، او لم يحصل. فان لم يحصل في الأزل شيء من هذه الحركات والحوادث ، وجب أن تكون بمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول. وهو المطلوب. وان حصل في الأزل شيء من هذه الحركات ، فتلك الحركة الحاصلة في الأزل. ان لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول الحركات. وهو المطلوب. وان كانت مسبوقة بغيرها ، لزم أن يكون الأزل مسبوباً بغيره. وهو محال.

البرهان الرابع : ان في مدة دورة واحدة من أدوار «زحل» تتحرك الشمس ثلاثة دورات. فاذن عدد دورات «زحل» تكون أقل من دورات «الشمس» وكل ما كان أقل من غيره ، فهو متناه. فاذن

عدد دوراته متناه ، فلحركة «زحل» بداية. وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون أيضا لجميع الحركات بداية. لأن ضعف المتناهي مرارا متناهيا ، يكون متناهيا.

البرهان الخامس : اذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم الى الأزل جملة ، ومن زمان الطوفان الى الأزل جملة أخرى. فلا شك أن الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية ، بما بين زمان الطوفان الى هذا اليوم. فإذا طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة ، على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة ، حتى يقابل كل فرد من أفراد احدى الجملتين بما يشاحه في المرتبة من الجملة الأخرى. فإن لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائد في الطرف الآخر ، كان الشيء مع غيره ، فهو ، لا مع غيره. وهذا محال. وإن انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف ، كانت متناهية من ذلك الطرف ، وكانت متناهية من جانب الأزل. والزائد زاد عليها بمقدار متناه ، والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا. فالكل متناه في جانب الأزل.

البرهان السادس : لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية ، لكان حدوث اليوم موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ، وانقضاء ما لا نهاية له محال فيلزم أن يكون حدوث اليوم موقوفا على شرط محال ، والموقف على الشرط المحال ، لا يوجد. فكان يلزم أن لا يوجد اليوم. وحيث وجد ، علمنا : أن الأمور المنقضية قبل هذا اليوم ، متناهية ثبت بهذه البراهين : أن القول بكون الأجسام متحركة في الأزل محال.

المقدمة الثالثة : في بيان أنه يمتنع كون الأجسام ساكنة في الأزل
واعلم أنا نحتاج في هذا المقام الى اقامة الدلالة على أن السكون أمر وجودي.
والفلسفه يزعمون : أنه عبارة عن عدم الحركة ، عما من شأنه أن يتحرك. وإنما افتقرنا الى
اثبات هذه المقدمة. لأن دليلنا على

أن السكون يمتنع أن يكون أزليا : هو أن نقول : لو كان السكون أزليا ، لما حاز ، زواله. وقد حاز ، زواله. فوجب أن لا يكون أزليا. ولو كان السكون أمراً عدانيا ، لما صح هذا الكلام. لأن زوال العدم في الأزل جائز بالاتفاق. اذ لو لم يجز ذلك ، لبطل القول بحدوث العالم. فان للمسائل أن يقول : لو كان العالم محدثا ، لكنه عدمه أزليا. ولو كان عدمه أزليا ، لما زال بسبب طريان الوجود. وحيث وجد العالم ، علمنا : أن عدم العالم ما كان أزليا. فان لم يكن عدمه أزليا ، كان وجوده أزليا ، فكان العالم قديما. فثبتت : أنه لا يمكننا أن نقول : كل ما كان أزليا ، امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالأمور الوجودية. فيقال : كل ما كان موجودا في الأزل ، امتنع زواله. فاذا كان كذلك ، فحيثئذ نفتقر الى اثبات كون السكون أمراً وجوديا ، حتى يستقيم الكلام.

اذا عرفت ذلك ، فنقول : الدليل على أن السكون أمر وجودي : أنا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا ، بعد أن كان متحركا. وبالعكس. فبدل هاتين الحالتين. مع بقاء الذات في الحالتين ، يقتضي كون احدى هاتين الحالتين أمراً وجوديا. واذا ثبت ذلك ، لزم كون كل واحد منهما أمراً وجوديا. وذلك لأن الحركة عبارة عن الحصول في الحيز ، بعد أن كانت في حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز ، بعد أن كان في نفس ذلك الحيز. فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهية ، وإنما الاختلاف بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة أخرى ، وكون السكون ليس كذلك. وكون الشيء مسبوقاً بغيره ، وصف عرضي. والأوصاف العرضية لا تقدح في اتحاد الماهية. فثبتت : أن الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية والحقيقة. فاذا كان أحدهما وصفاً ثبوتاً ، لزم كون الآخر ثبوتاً قطعاً. فثبتت بما ذكرنا : أن السكون وصف ثبوتي.

وإذا قامت الحاجة على صحة هذه المقدمة ، فلنرجع الى المطلوب. فنقول : لو كان السكون أزليا ، لامتنع زواله ، ولا يمتنع زواله. فوجب أن لا يكون أزليا ، بيان الشرطية : انه بتقدير أن يكون أزليا ، فاما أن يكون واجبا لذاته ، أو مكنا لذاته. فان كان واجبا لذاته ، ظهر أنه يجب أن لا يزول اصلا. وان كان مكنا لذاته فالمؤثر فيه اما أن يكون فاعلا بالاختيار ، أو موجبا بالذات. والأول محال. لأن الفاعل^(١٢) بالاختيار اما يفعل بواسطة القصد والاختيار. والقصد الى تكوين الشيء ، لا يتحقق الا عند عدمه ، أو حال حدوثه وعلى التقديرتين فكل ما يقع بالفاعل المختار ، كان محدثا. والقديم لا يكون محدثا ، فيمتنع أن يكون المؤثر في وجود القديم فاعلا مختارا. فثبتت : أنه لو كان له مؤثر لكن ذلك المؤثر لا بد وأن يكون موجبا بالذات. ثم ذلك الموجب ان كان مكنا عاد الكلام فيه ، وان كان واجبا فان لم يتوقف تأثيره في وجود ذلك القديم على شرط أصلا ، لزم من وجوب وجود تلك العلة ، وجوب وجود المعلول. فيلزم امتناع العدم على ذلك القديم. وان توفر تأثيره على شرط ، فذلك الشرط لا بد وأن يكون المؤثر فيه موجبا بالذات ، وواجبا بالذات ، وإلا عاد الحال المذكور. وحينئذ يلزم من امتناع التغير على العلة ، وعلى شرط العلة ، امتناع التغير على المعلول. فثبتت بما ذكرنا : أن كل ما كان موجودا في الأزل ، فإنه يمتنع زواله. واما قلنا : ان الزوال على السكون جائز. وذلك لأن كل متحيز ، فإنه يمكن خروجه عن حيزه ، وبتقدير خروجه عن حيزه ، فإنه يبطل ذلك السكون.

بيان المقام الأول من وجهين :

الأول : ان كل متحيز يفرض. فإنه اما أن يكون مركبا أو بسيطا. فان كان مركبا فإنه لا بد وأن يحصل فيه بسائط. فإذا أحذنا بسيطا

(١٢) المختار : أ

واحدا من تلك البسائط ، فلا شك أنه يفرض فيه جانبان. وطبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر ، والا لكان ذلك الجزء مركبا. وقد فرضناه بسيطا. هذا حلف. وان كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر ، وكل شيئين متساوين ، وجب أن يصح على كل واحد منهم ما يصح على الآخر ، فاذن الجانب الذي يلاقيه أو يحاذيه يمينه ، يصح أن يلاقيه أو يحاذيه يساره ، ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب في حيزه ، حتى يصير يمينه يسارا ، أو يساره يمينا. ثبتت : أن كل جزء يفرض ، فإنه يصح عليه الحركة. واذا تحرك ، فقد بطل ذلك السكون. لأنه لا معنى للسكون ، الا ذلك الحصول. واذا بطل ذلك الحصول ، فقد بطل ذلك السكون.

الوجه الثاني : انا نكتفى ^(١) هنا بإلزام الخصم. وذلك لأن الأحجام عندهم اما فلكية او عنصرية ، أما الفلكيات فانها عندهم متحركة على سبيل الوجوب. وأما العنصريات فكل واحد من أجزائها جائز الحركة. وعلى كلام التقديرين ثبتت أن زوال السكون جائز. ثبت بما ذكرنا : أن السكون لو كان أزليا ، لما جاز زواله. وثبت أنه يجوز زواله ، فيلزم أن لا يكون السكون أزليا. ولما ثبت أنه يمتنع أن يكون الجسم في الأزل ساكنا ، ويمتنع أن يكون في الأزل متحركا ، وثبت أنه لو كان أزليا ، لكان اما ساكنا واما متحركا. ثبت : أن الجسم يمتنع أن يكون أزليا. وهو المطلوب.

وهذا تمام هذا القول في تحرير هذا الدليل. وبالله التوفيق.

فان قيل : لا نسلم أن الجسم لو كان أزليا ، لكان اما متحركا ، واما ساكنا. قوله :

«والدليل عليه : وهو أن كل جسم ، فإنه لا بد وأن

(١) أن يكتفى بها : ب

يكون حاصلا في حيز ، واذا كان كذلك ، فان بقى مستقرا فيه ، فهو الساكن ، وان لم يبق مستقرا فيه ، فهو المتحرك».

قلنا : هذا التقسيم بناء على قولكم : ان كل جسم ،凡ه لا بد وأن يكون حاصلا في الحيز ، فما المراد من الحيز الذي جعلتموه ظرفا للجسم : وتقريره : أن المسمى بالحيز . اما أن يكون معدوما أو موجودا فان كان معدوما ، كان نفيا محضا ، وعدما صرفا . والقول بكون الجسم حاصلا في العدم المحض ، والنفي الصرف ، غير معقول . وأما ان كان المسمى بالحيز أمرا موجودا ، فذلك الموجود اما أن لا يمكن أن يشار إليه اشارة حسية ، أو يمكن . فان لم يمكن استحال حصول الجسم فيه . لأن الجسم الموجود يجب أن يكون ، بحيث يمكن أن يشار إليه شارة حسية . فإذا كان المسمى بالحيز موجودا ، ويتحقق أن يشار إليه اشارة حسية ، كان القول يجعل الحيز ظرفا للجسم : جمعا بين النقيضين . وهو محال . وأما ان كان المسمى بالحيز ، أمرا يشار إليه اشارة حسية ، فكونه كذلك ، اما أن يكون بالاستقلال ، أو بالتبعية . فان كان بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسما . والقول بكون الجسم حاصلا في الحيز ، يرجع حاصله الى كون الجسم حاصلا . في الجسم . ثم المراد من هذه الظرفية : وان كان هو الحلول ، كان ذلك قولا بتدخل الأجسام . وهو محال . وان كان المراد منه هو المماسة ، لزم أن يكون جسم موس حسم آخر . وذلك يوجب القول بوجود أجسام لا نهاية لها . وأنتم تنكرون ذلك . وأما ان كان المسمى بالحيز أمرا مشارا إليه اشارة حسية ، على سبيل التبعية . فذلك هو العرض .

فيرجع حاصل قولنا الجسم في الحيز : أن الجسم حاصل في العرض ، الا أن ذلك أيضا باطل من وجهين :

أحدهما : أن العرض حاصل في الجسم ، فلو كان الجسم حاصلا في العرض لزم الدور. والثانى : أنكم تقولون : الجسم انتقل من هذا الحيز الى حيز آخر. فلو كان المراد من الحيز هو العرض ، لزم أن يكون المراد من قولنا : انتقل الجسم من حيز الى حيز ، هو انه انتقل الجسم من عرض الى عرض. وكل ذلك محال. فثبتت : أن القول بكون الجسم حاصلا في الحيز ، أمر باطل محال. فكان التقسيم الذي فرعمته عليه أولى بالاستحالة والفساد. ثمانا نترك الاستدلال على فساد هذا المذهب ، ونطالبهم بتفسير الحيز ، وبتفسير كون الجسم مظروف الحيز. فان بمجرد المطالبة بهذا التفسير ، يصعب الكلام على المستدل.

لا يقال : الحيز له تفسيران :

أحدهما : ما اتفق عليه جمهور المتكلمين. وهو أنه ليس أمرا وجوديا بل هو أمر يفرضه الذهن ، ويقدر العقل ، ويحكم بكون الجسم حاصلا فيه.

والثانى : ما ذكره قدماء الفلاسفة. وهم القائلون بأن المكان هو البعد ، وهو مجرد الطول والعرض والعمق ، الذي لا يكون حالا في مادة والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة. فإذا حصل الجسم في المكان ، فالمعنى أنه نفذ بعد الجسم في ذلك البعد المجرد عن المادة ، المسمى بالمكان.

قالوا : والذي يدل على وجود هذا البعد المسمى بالمكان وجوه :

احدها : انه لا شك أن بين طرف الطاس مقدارا من البعد. فالطاس المملوء من الماء اذا قدرنا أن الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه ، فمع هذا الفرض لا بد وأن يبقى بين طرف الطاس مقدار من البعد والامتداد. وذلك البعد قد فرضناه خاليا عن الأجسام. فثبتت : أن المكان هو البعد.

وثانيها : انا لو قدرنا حجرا واقفا في ماء حار ، فالشيء الساكن لا معنى لسكنه ، الا أنه بقى في مكانه أكثر من زمان واحد. ولا يمكن أن يكون المكان مفسرا بالسطح المحيط ، لأن الماء اذا كان حاريا على ذلك الحجر ، لم يبق ذلك الحجر ملائيا لسطح واحد ، أزمنة كثيرة. فلو كان المكان عبارة عن السطح ، لوجب أن لا يكون ذلك الحجر واقفا. ولما دلت المشاهدة على أنه واقف ساكن ، علمنا : أنه لا بد وأن يكون المكان أمرا آخر ، مغايرا للسطح المحيط. وما ذلك الا ذلك البعد الذي نفذ بعد الجسم الواقف فيه.

وثالثها : ان كل أحد يعلم بالضرورة أن بين طرف الآنية مقدارا من البعد. وذلك المقدار من البعد ، ليس هو الجسم. والا لزم القول بكلون العالم ملاء. وذلك محال. والا كانت الحركة ممتنعة على الأجسام. فثبتت : أن البعد المفترض بين طرف الآنية ليس بجسم. ولا شك أن الجسم ينفذ فيه وينطبق بعده عليه. فثبتت : أن المكان بعد.

لأننا نقول :

اما التفسير الأول : فهو باطل قطعا. وذلك لأن المسمى بالحيز ، أما أن لا يكون له وجود في الخارج ، واما أن يكون له وجود في الخارج. فان لم يكن له وجود في الخارج ، امتنع أن يكون الجسم الموجود في الخارج حاصلا فيه. لأن ما لا يكون موجودا في الخارج ، امتنع الحصول الجسم فيه في الخارج ، وأما ان كان له وجود في الخارج ، فحينئذ يرجع التقسيم المذكور تماما.

واما التفسير الثاني : وهو أن القول بأن المكان عبارة عن البعد المجرد. فنقول : هذا باطل قطعا. ويدل عليه وجوه ثلاثة :
أحدها : ان طبيعة البعد اما ان تكون قابلة للحركة ، واما ان لا تكون قابلة لها. فان كانت قابلة للحركة ، فإذا كان المكان هو بعده ،

كانت الحركة على المكان جائزة لكن الحركة ائما تكون من مكان الى مكان ، فيلزم أن يكون للمكان مكان آخر ، ويلزم التسلسل. وهو محال. وان لم تكن قابلة للحركة. فالبعد القائم بالجسم ، لا يكون قابلا للحركة. فاذن الجسم قارنه ما يمنع من الحركة ، فوجب أن لا تصح الحركة على الجسم. وذلك محال :

لا يقال : لم لا يجوز بأن يقال كون البعد قابلاً للحركة ، مشروط بكون البعد حالاً في المادة. فإذا كان مجردًا كان شرط صحة الحركة زائلاً ، فكانت صحة الحركة غير حاصلة.

لأننا نقول : المادة اما أن يكون لها في حقيقة ذاتها ، وخصوصية ماهيتها بعد وامتداد.

اما أن لا يكون. فان كان لها في حقيقة ذاتها بعد وامتداد ، ف تكون المادة لذاتها ، لا لصفة مغایرة لها ، منتدة في الجهات. وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد أمرا حالا في المادة ، وان لم يكن للمادة في خصوصية ذاتها بعد وامتداد ، كانت الحركة على مثل هذا الشيء ممتنعة لذاتها. واذا كان كذلك ، امتنع أن يكون ذلك شرطا في صحة الحركة على البعد والامتداد. والوجه الثاني في بيان أنه يمتنع كون المكان بعدا : أن البعد كان من حيث انه هو هو غنيا عن المادة ، امتنع حلوله في المادة. فكان يجب أن لا يحل البعد في المادة أصلا. وان كان مفتقرا الى المادة ، امتنع كونه مجرد عن المادة.

الوجه الثالث : هو أن المكان لو كان عبارة عن البعد ، والمتتمكن له بعد آخر ، يلزم منه تداخل البعدين. وهو محال. أما أولاً : فلأنه يقتضي الجمع بين المثلبين. وهو محال. وأما ثانياً : فلأن البعدين طرف الاناء ، اذا كان ذراعاً واحداً ، فلو كان هناك بعد ان أحدهما بعد المكان ، والثاني بعد المتتمكن ، لزم القول بكون الذراع الواحد :

ذراعين. وذلك محال. فثبت بهذه الوجوه : فساد القول بأن المكان هو البعد.
سلمنا : أن القول بالحيز : معقول. فلم قلتم : ان الجسم لا بد وأن يكون اما ساكنا
في الحيز ، واما متحركا؟

بيانه : ان المتحرك هو الذي حصل في الحيز ، بعد أن كان في حيز آخر ، والساكن
هو الذي حصل في الحيز ، بعد أن كان في نفس ذلك الحيز. فاذن كونه ساكنا متحركا ،
مشروع بكونه موجودا قبل ذلك. فاذن الجسم في أول زمان حدوثه ، يجب أن لا يكون
ساكنا ولا متحركا ، واذا ثبت هذا ، بطل قولكم : انه لا واسطة بين كون الجسم ساكنا أو
متحركا.

سلمنا : أن الجسم لو كان أزليا ، لكن اما أن يكون ساكنا واما أن يكون متحركا.
فلم قلتم : انه يمتنع كون الجسم في الأزل متحركا؟ والدلائل الستة التي عولتم عليها في بيان
امتناع كون الجسم متحركا في الأزل : هي بأسرها معارضة بوجه واحد. وهو أن وجود الحركة
وتأثير المؤثر في إيجاد الحركة في الأزل ، اما أن يكون ممتنعا لعينه ولذاته ، واما أن لا يكون
ممتنعا لعينه ولذاته. فان كان ممتنعا لذاته ، وجوب أن لا يزول ذلك الامتناع قط. لأن ما
بالذات لا يزول فوجب أن لا توجد الحركة أصلا. وأما ان كان وجود الحركة الأزلية وإيجاد
الحركة في الأزل ليس ممتنعا لذاته. فاما أن يكون ممتنعا لغيره ، او لا يكون كذلك.

فان كان ممتنعا لغيره ، فذلك المانع ان كان واجبا لذاته ، امتنع زواله. وكان يجب
امتناع زوال ذلك الامتناع وان كان واجبا أيضا لغيره ، كان الكلام فيه كما في الأول. فيلزم
التسلسل. وأما ان كان وجود

الحركة الأزلية غير ممتنعة لذاتها ، ولا لغيرها ، امتنع الحكم عليها بالامتناع ودلائلكم عليها تقضى بالامتناع. فكانت باطلة.

لا يقال : المانع من حصول الحركة هو تحقق مسمى الأزل. لأن الحركة تقتضى المسبوقة بالغير ، والأزل ينافي المسبوقة بالغير. فالجمع بينهما محال.

لأننا نقول : مسمى الأزل حيث ثبت وتحقق ، ان كان واجب الثبوت لذاته ، امتنع زواله قط ، فكان يجب أن لا يزول ذلك الامتناع أبدا ، وان لم يكن واجب الثبوت لذاته ، كان ثبوته لأجل شيء آخر. والكلام في ذلك الثاني ، كما في الأول. ولا يتسلسل ، بل ينتهي بالآخرة إلى واجب الوجود لذاته. وحيثئذ يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته ، امتناع زوال مسمى الأزل ، ويلزم من امتناع زواله أن لا يزول قط امتناع حدوث الحركة. ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن الحركة لا يمتنع حصولها في الأزل.

سلمنا : أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا في الأزل. فلم لا يجوز أن يكون ساكنا؟ قوله : «لأن السكون أمر ثبوتي ، والثابت الأزل يمتنع زواله» قلنا : لا نسلم أن السكون أمر ثبوتي .

وقوله : «الدليل عليه : أن الجسم يتحرك بعد أن كان ساكنا ، وبالعكس. وذلك يوجب كون أحدى الحالتين أمرا ثبوتا».

نقول : لا نسلم أن تبدل احدى الحالتين بالأخرى ، يوجب كون احدى الحالتين ثبوتية. والذي يدل عليه وجوه :

أحدها : أن الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث في الأزل ، ثم انقلبت جائزة الحدوث فيما لا يزال. فههنا تبدل الامتناع بالصحة ، مع أنه

لا يصح^(١٣) أن يكون الامتناع أمرا ثبوتيا. وتكون الصحة أمر ثبوتيا.

أما أن الامتناع لا يكون أمرا ثبوتيا ، فلأن الامتناع لو كان أمرا ثبوتيا ، لكان الموصوف به ثبوتيا ، فيلزم أن يكون ممتنع الثبوت ثابتا. وهو محال. وأما أن الامكان لا يمكن أن يكون أمرا ثبوتيا. فذلك لأنه لو كان أمرا ثبوتيا ، لامتنع كونه واجبا لذاته ، بل يكون ممكنا لذاته. فيكون امكانه زائدا عليه. ويلزم التسلسل.

والوجه الثاني. في بيان أن تبدل احدى الحالتين بالأخرى ، لا يقتضي كون احدى الحالتين أمرا ثبوتيا ، ولا تحدد أمر في الحال : ذلك لأنه قبل حصول الحادث المعين ، لا يصدق أن الله تعالى عالم بحصوله في هذا الوقت ، لأنه لو صدق عليه أنه عالم بحصوله في ذلك الوقت ، مع أنه غير حاصل في ذلك الوقت ، لكان ذلك جهلا. وهو على الله تعالى محال. ثم انه اذا حصل ذلك الحادث ، فإنه يصدق على الله تعالى أنه عالم بحصوله في ذلك الوقت. فاذن صدق على الله تعالى أنه ما كان عالما بحصوله في ذلك الوقت ، ثم صار عالما بحصوله في ذلك الوقت. فلو اقتضى صدق هذه القضية ، حدوث أمر وتجدد وصف لزم حدوث شيء في ذات الله. وذلك عندكم محال.

الوجه الثالث : ان الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ، ما كان محلا لذلك العرض ، ثم اذا حصل ذلك العرض ، فقد صار محلا لذلك العرض. فيلزم أن يكون كونه محلا لذلك العرض عرضا آخر ، ثم انه على هذا التقدير ، يصير محلا لذلك العرض الآخر ، بعد أنه ما كان كذلك. فيلزم : أن يكون كونه محلا لتلك المخلية ، عرضا آخر. ويلزم التسلسل.

(١٣) لا يمكن : أ.

لا يقال : أنه لا معنى لكونه مملاً لذلك العرض ، وكون ذلك العرض حالاً ، الا مجرد حصول ذلك العرض فيه.

لأننا نقول : ليس كون الجسم مملاً لذلك العرض ، وكون ذلك العرض حالاً في ذلك الجسم ، هو نفس ذلك العرض ولذاته. لأنه يمكن العلم بذات ذلك العرض ، وذات ذلك الجسم ، مع الشك في كون ذلك العرض حالاً في ذلك الجسم ، وكون ذلك الجسم مملاً لذلك العرض. والمعلوم معاير لما ليس بمعلوم. فعلممنا : أن الخلية والحالية صفتان مغايرتان لذات ذلك العرض ، ولذات ذلك الجسم.

سلمنا : أن صدق قولنا : لم يكن ثم كان : يقتضي كون أحدى الحالتين أمراً ثبوتياً^(٤). فلم لا يجوز أن تكون الحركة أمراً ثبوتياً ، وأن يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك؟

قوله : «الحركة والسكون كل واحد منها عبارة عن الحصول في الحيز. ولا تفاوت بينهما إلا في وصف عرضي».

قلنا : لا نسلم أن الحركة عبارة عن الحصول في الحيز الثاني. والدليل عليه : أنه متى حصل في الحيز الثاني ، فقد انقطعت الحركة وانتهت. ونهاية الشيء لا تكون نفس ذلك الشيء ، بل الحركة عبارة عن كونه منتقلًا عن الحيز الأول إلى الحيز الثاني. وذلك الانتقال أمر متقدم على الحصول في الحيز الثاني.

سلمنا : أن السكون أمر ثبوتي. فلم قلتم : إن الثابت الأزلي لا يزول؟ قوله : «لأن ذلك الأزلي إما أن يكون واجباً لذاته ، وأما أن يكون معلولاً لما يكون واجباً لذاته. وعلى التقديرين ، فإنه يلزم امتناع العدم عليه.

(٤) ايجاده : ب.

قلنا : أنتم سلمتم أن العدم الأزلي جائز الزوال . ولا يمتنع أيضاً أن يكون تأثير العلة في معلوهاً : موقوفاً على شرط عدمي أزلي .

إذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته : علة لوجود ذلك الأزلي ، إلا أن تأثيره في إيجابه كان موقوفاً على شرط عدمي أزلي ، ثم ان ذلك الشرط العدمي الأزلي زال . وما زال شرط التأثير ، لا جرم زال الأثر . وهذا سؤال قوى .

ثم نقول : قولكم «الأزلي لا يزول» منقوض بأمور :

أحدها : أنه تعالى كان عالماً في الأزل بأن العالم سيوجد ، فإذاً أوجده لم يبق علمه بأن العالم سيوجد ، والا كان ذلك جهلاً . فاذن علمه بأن العالم سيوجد أزلي ، مع أنه قد زال .

وثانيها : إن الله تعالى كان موصوفاً في الأزل بأنه يصح منه إيجاد العالم في لا يزال ابتداء . ثم إذا أوجد الله تعالى العالم ، استحال بعد ذلك أن يصح منه إيجاد العالم ابتداء . والا لكن ذلك إيجاد الموجود . وانه محال . فتلك الصحة : حكم أزلي . وقد زال .

وثالثها : ان النسخ عندكم عبارة عن رفع الحكم . وذلك الحكم المرفوع اما أن يقال : انه كان حدثاً ، أو كان قد ياماً . والأول محال واللزام كون ذات الله تعالى محلاً للحوادث . فبقى القسم الثاني وهو أن ذلك الحكم المرفوع كان اذن قد ياماً . فارتفاعه يكون زوالاً للقدس .

سلمنا : أن الثابت الأزلي لا يزول . فلم قلتم بأن كل سكون ، فإنه ممكن الزوال ؟ وهذا باطل . لأننا نشاهد بعض الأجسام متحركة . ولكن لم لا يجوز أن يكون بعض الأجسام مختصاً بأحياء معينة ، على سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياء ؟ فأنكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال ، لا يتم لكم إثبات أن كل جسم محدث .

قوله : «كل متحيز فانه لا بد وأن يفترض فيه جانبان متساويان في تمام الماهية. وكل شيئين متساوين في تمام الماهية ، فانه يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وذلك يقتضي صحة الحركة على ذلك المتحيز».

قلنا : لو افترض في كل متحيز جانبان لزم كون الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها. وذلك محال بالدلائل الدالة على اثبات الجوهر الفرد. ولما بطل ذلك ، فسدت هذه المقدمة. وبالله التوفيق .

الجواب : أما الاستفسار عن الحيز. فنقول : ان كل أحد يعلم بالضرورة : أن كل متحيز فانه يصح أن يشار إليه بالحس ، بأنه هنا أو هناك. وهذا القدر معلوم بالضرورة. ويكفيانا بناء الفرض على هذا المقدار وذلك لأن كونه هنا أو هناك ، اما أن يبقى مستمرا ، أو لا يبقى. فان بقى مستمرا فهو الساكن ، وان لم يبقى فهو المتحرك. وهذا القدر واف بتقرير هذه المقدمة.

وأما الخوض في بيان أن حقيقة المكان ما هي؟ فلا حاجة بنا في المسألة إليه.

قوله : «الجسم في أول حدوثه ليس بمحرك ولا ساكن» قلنا : كلامنا في الجسم الباقى ولا شك أن الجسم حال بقائه لا بد وأن يكون اما متحركا واما ساكنا. ثم ذكرنا الدلائل الستة على أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا في الأزل.

قوله : «انه لا بداية لصحة وجود الحركة ، فيلزم صحة كون الحركة أزلية» قلنا : قد ذكرنا : أن الشيء اذا أخذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم ، فهو مع هذا الشرط لا أول لصحته. ثم انه لم يلزم منه صحة كون هذا الشيء بهذا الشرط أزليا. فكذا هاهنا.

قوله : « لم قلتم بأنه لما صدق على الشيء ، أنه لم يكن كذا ، ثم صار كذا ، فإنه يقتضي كون أحدي الحالتين أمرا ثبوتيا ».

قلنا : أحدي الحالتين ان كانت ثبوتية فهو المقصود. وان كانت عدمية فالحالة الثابتة رافعة لها. ورافق العدم ثبوت. فالحالة الثابتة يجب أن تكون ثبوتية .

وأما النقوض التي ذكرتموها ، فهى نقض على مقدمة بديهية. فلا تستحق الجواب.

قوله : « الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر في الحيز الثاني ، بل عن حالة متقدمة على هذا الحصول. وهو انتقاله من الحيز الأول إلى الحيز الثاني ».

قلنا : ان الحصول في الحيز الأول لما عدم ، بقى «الآن» الذي هو أول زمان ذلك العدم. ولا بد وأن يكون الجسم قد حصل في حد آخر ، من حدود المسافة. فاذن لا معنى للحركة الا حصول المماسة الثانية في «الآن» هو أول زمان عدم المماسة الأولى.

قوله : « لم لا يجوز أن يكون تأثير العلة الواجبة لذاتها ، في وجود ذلك المعلول الأزلي ، كان موقوفا على شرط عدمي أزلي ، فلما زال ذلك الشرط الأزلي ، زال ذلك المعلول الأزلي »؟.

قلنا : شرط التأثير لا يمكن أن يكون عدانيا ، لأن قبل حصول ذلك الشرط. ان بقيت العلة مؤثرة ، لم يكن ذلك الذي فرضناه شرطا لذلك التأثير : شرطا له. وان لم تبق العلة مؤثرة ، فحينئذ تكون مؤثرة تلك العلة في ذلك المعلول : معلولة ^(١٥) بذلك العدم ، فيكون العدم

. (١٥) معللة : ب.

علة لتلك المؤشرية ، فيكون العدم علة للأمر الوجودى. وهو محال. وأما النقوص التى ذكرتُوها على قولنا : «الأزلى لا يزول» فهى غير واردة. وذلك لأن الذى وقع فيه التغير ، هو النسب والإضافات. والنسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان.

قوله : «لو افترض في كل متحيز جانباً ، للزم أن يكون كل متحيز قابلاً للقسمة ، لا إلى نهاية».

قلنا : إن من المعلوم بالضرورة : أن كل متحيز ، فإن الجانب الذي منه يلى السماء ، غير الجانب الذي منه يلى الأرض. وما كان معلوماً ثبوتاً بالضرورة ، لا يمكن انكاره. وبالله التوفيق.

البرهان الثاني : في ثبات حدوث الأجسام : فنقول الأجسام متناهية في المقدار. وكل ما كان متناهياً في المقدار ، فهو محدث. فال أجسام محدثة.

والذي يدل على أن الأجسام متناهية في المقدار وجهان :

الوجه الأول : الأجسام لو كانت غير متناهية ، أمكن أن يفرض فيها خطاناً متوازيان : أحدهما غير متناه. والآخر متناه. فإذا زال الخط المتناهي عن الموازاة إلى المسامة. فلا بد وأن يحدث في الخط الذي هو غير متناه ، نقطة. هي أول نقطة المسامة لكن ذلك محال في الخط الذي هو غير متناه. لأن كل نقطة فرضناها فيه ، وجعلناها أول نقطة المسامة ، كانت المسامة مع النقطة التي فوقها ، حاصلة قبل المسامة معها. فاذن يلزم أن يحصل في الخط الغير المتناهي ، نقطة هي أول نقطة المسامة. وأن لا يحصل. وهذا الحال إنما يلزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه ، وإذا فرض الخط غير متناه ، وجب أن يكون محالاً باطلاً.

والوجه الثاني في بيان أن الأجسام يجب أن تكون متناهية : لو كانت الأجسام غير متناهية . أمكننا أن نفرض فيها خطًا غير متناه . ولتكن ذلك الخط : خط (أب) ويمكننا أن نفرض في وسط هذا الخط نقطتين : إحداهما نقطة (ج) والأخرى نقطة (د) فنقول : خط (ج) من جانب (ج) متناه ، ومن جانب (أ) غير متناه . وخط (دا) أيضًا كذلك . لكن خط (ج) أقل من خط (دا) بمقدار خط (ج د) ولتكن ذلك المقدار شبرا واحدا .

وإذا تلخص هذا ، فنقول : عدد الأشبار الموجودة في الخط الناقص ، إن كانت متساوية لعدد الأشبار الموجودة في الخط الزائد ، كان الشيء مع غيره ، فهو لا مع غيره . وهذا محال . وإن كانت أنقص منه ، فذلك التفاوت أما أن يظهر من الجانب المتناهي ، أو من الجانب الغير المتناهي والأول محال . لأننا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الأعداد في هذا الجانب المتناهي ، فوجب أن يظهر التفاوت من الجانب الآخر .

ومعنى فرض التطبيق بحسب مراتب الأعداد : أن الشير الأول من هذه الجملة مقابل بالشير الأول من تلك الجملة الثانية . والشير الثاني من هذه الجملة مقابل بالشير الثاني من تلك الجملة ولتكن هذه الدقيقة معلومة ، حتى يتم البرهان فإذا حصل التطابق من هذا الجانب ، وجب أن لا يظهر التفاضل إلا من الجانب الآخر ، وحينئذ تنقطع الجملة الناقصة من ذلك الجانب . والزائد زاد عليه بشير واحد ، فتكون الجملة الزائدة أيضًا متناهية . وهو المقصود .

فثبت بهذه البرهانين : أن كل جسم فهو متناه في المقدار .
وأما المقدمة الثانية . وهي في بيان أن كل ما كان متناهيا في المقدار ، فهو محدث .
والدليل عليه : أن كل ما كان متناهيا في

المقدار ، فانه لا يمتنع في العقل فرض وجوده أزيد من ذلك المقدار بذرة ، أو أنقص منه بذرة. والعلم بجواز ذلك ضروري. واذا استوت المقادير الثلاثة أعني : حصول ذلك المقدار ، وحصول ذلك الأزيد منه ، وحصل الأنقص منه استحال رجحان ذلك القدر ، على ما هو أزيد منه أو أنقص منه. الا بتخصيص خصص ، وايجاد قادر. والا فقد ترجح أحد طرق الممكن على الآخر من غير مرجع. وهو محال.

وقد بينا في البرهان الأول : أن كل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث. فاذن قد ثبت أن كل جسم فهو متناه في المقدار ، وثبتت : ان كل ما كان متناهيا في المقدار فهو محتاج في وجوده الى الفاعل المختار ، وثبتت أن كل ما كان محتاجا في وجوده الى الفاعل المختار ، فهو محدث فيلزم الجزم بأن كل جسم محدث.

البرهان الثالث : في حدوث الأجسام : أن الجسم لو كان أزليا ، لكان في الأزل حاصلا في حيز معين. ولو كان في الأزل حاصلا في حيز معين ، لامتنع خروجه عنه. فكان يلزم أن يمتنع على كل واحد من أفراد الأجسام ، كونه متحركا. ولما كان هذا الثاني باطل ، كان القول بكون الجسم أزليا باطلا.

أما المقدمة الأولى : وهي قولنا : ان الجسم لو كان أزليا ، لكان في الأزل حاصلا في حيز معين. فهي مقدمة بديهية. لأننا قد ذكرنا : أن المراد من المتحيز ما يمكن أن يشار إليه اشارة حسية ، بأنه هنا أو هناك وكل موجود هذا شأنه وصفته ، فانه لا بد وأن يكون مختصا بجهة معينة ومكان معين. فثبتت : أن الجسم لو كان أزليا ، لكان في الأزل حاصلا في حيز معين. ولو كان كذلك ، لكان حصوله في ذلك الحيز المعين : أزليا. وقد بينا في البرهان الأول أن الأزلي لا يزول. فكان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصول. واذا امتنع زواله ، امتنعت الحركة عليه. فثبتت :

أن الجسم لو كان أزليا ، لكان الحركة ممتنعة عليه. لكن الحركة غير ممتنعة عليه. أما في الأشياء المشاهدة ، فالحس دال على جواز الحركة عليها. وأما في الأجسام الغائبة. فالبرهان عليه هو الذي ذكرناه في البرهان الأول. فظاهر أن الجسم يمتنع أن يكون أزليا.

البرهان الرابع في حدوث ما سوى الله تعالى : فنقول : كل ما سوى الواجب الوجود الواحد ، فإنه ممكן لذاته. وكل ممكناً لذاته ، فهو محدث. فإذا كل ما سوى ، الموجود الواحد ، فإنه محدث.

بيان المقدمة الأولى : وهي قولنا كل ما سوى الموجود الواحد فهو ممكناً لذاته. فنقول الدليل عليه : أنا لو فرضنا موجودين ، يكون كل واحد منهما واجباً لذاته. فلا بد وأن يكونا متسارعين في الوجوب الذاتي ، ولا بد وأن يكونا غير متسارعين في التعيين. وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. فإذا كان كل واحد منهما مركباً من الوجوب الذاتي ، الذي حصلت به المشاركة ، ومن التعيين الذي به حصلت المبادلة. لكن كل مركب فإنه مفتقر في ماهيته وفي تتحققه إلى كل واحد من مفرداته ، وكل واحد من مفرداته مغاير له ، لأن الكل مغاير لكل واحد من أجزائه. فإذا كان كل مركب ، فإنه مفتقر في تتحققه إلى غيره ، وكل مفتقر في تتحققه إلى غيره ، فهو ممكناً لذاته. فإذا كان كل مركب فهو ممكناً لذاته. فإذا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود ، لكان كل واحد منهما ممكناً لذاته. والثاني محال. فإذا فرضنا موجودين واجبي الوجود : يجب أن يكون محالاً. ثبتت : أن كل ما سوى الموجود الواحد ، يجب أن يكون ممكناً لذاته.

وأما المقدمة الثانية : وهي أن كل ما كان ممكناً لذاته ، فإنه يجب أن يكون محدثاً. فالبرهان على صحته : إن كل ما كان ممكناً لذاته ، فإنه مفتقر في رجحان وجوده على عدمه إلى المؤثر. وكل ما كان مفتقاً في وجوده إلى المؤثر ، فإنه يجب أن يكون محدثاً.

بيان المقدمة الأولى : أن الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود ، على البدل .
وما كان كذلك ، امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر ، الا المؤثر منفصل .

بيان المقدمة الثانية : أن نقول : الافتقار الى المؤثر ، اما أن يحصل حال الوجود ، أو حال العدم . فان حصل حال الوجود ، فاما أن يحصل حال البقاء ، أو محال الحدوث . لا جائز أن يحصل حال البقاء . والالزام أن يكون الشيء حال بقائه مفتقرًا الى موجود يوجده . والى مكون يكونه ، وذلك محال . لأن ايجاد الموجود ، وتحصيل الحصول محال في بداعه العقول . فلم يبق الا أن يكون افتقار الأثر الى المؤثر . اما حاصلا حال الحدوث ، أو حال العدم . وعلى التقديرتين فانه يلزم أن يكون كل مفتقر في وجوده الى المؤثر ، فانه يكون محدثا . فثبتت : أن كل ما سوى الواحد ممكن لذاته . وثبتت : أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فهو مفتقر في وجوده الى المؤثر . وثبتت أن كل ما كان مفتقر في وجوده الى المؤثر : فاذن يلزم من هذا البرهان : أن كل ما سوى الواحد ، لا بد وأن يكون محدثا . وهذا البرهان يفيد حدوث الاجسام والأعراض والعقول والآفونوس والهيمولى . ويفيد أن واجب الوجود واحد . وهو الله جل جلاله . وبالجملة : فهو برهان عظيم واف باثبات أكثر المباحث الشرفية الالمية .

فان قيل : لا نسلم أن ما سوى الواحد ممكن لذاته . قوله : «لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهمما واجبا لذاته ، لكانا مشاركين في الواجب الذاتي ، ومتباينين في التعين ، فحيثئذ يكون كل واحد منها مركبا ، وكل مركب ممكن ، فحيثئذ يكون الواجب لذاته ، ممكنا لذاته» قلنا : لا نسلم أنه يلزم من فرض كون كل واحد منها واجبا لذاته ، وقوع التركيب . وبيانه من وجوه :

أحدها ان بتقدير أن يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا ، يكون كل واحد منهما مشاركا للآخر ، في وصف سلبي ، ويكون كل واحد منهما مبانيا للآخر ، في تمام الماهية. فالاشتراك في وصف السلبي لا يوجب وقوع التركيب في الماهية. بدليل : أن كل ماهيتين بسيطتين : فلا بد وأن يشتراكا في سلب ما عداهما عندهما. فلو كان الاشتراك في السلوب ، يوجب وقوع الكثرة في الماهية ، لزم أن يكون كل بسيط مركبا. وذلك محال. فعلمتنا : أن بتقدير أن يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا ، لا يلزم وقوع الكثرة. فما الدليل على أن الوجوب ليس وصفا سلبيا؟ ثم الذي يدل على أن الوجوب وصف سلبي وجوه : أحدها : ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا ، لكان مساويا لسائر الموجودات في الوجود ، ومخالفا لها في ماهياتها المخصوصة. وما به المشاركة ، مغاير لما به المبانية. فالوجوب بالذات ، لو كان أمرا ثبوتيا لكاتب ماهيته مغايرة لوجوده ، فاتصاف ماهيته بوجوده اما أن يكون واجبا ، واما أن لا يكون. فان لم يكن واجبا ، كان الوجوب الذاتي ممكنا للوجود لذاته ، فكان الواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا لذاته. وذلك محال. وان كان واجبا. فهذا الوجوب صفة لا تتصف تلك الماهية بذلك الوجود ، فيكون وجوب ذلك الوجود مغايرا له ، ويكون الكلام فيه كما في الأول. فيلزم التسلسل. وهو محال.

وثانيها : ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا ، لكان اما أن يكون عبارة عن تمام تلك الحقيقة المحكوم عليها بالوجوب ، واما أن يكون جزءا من تلك الحقيقة ، واما أن يكون أمرا خارجا عن تلك الحقيقة. والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكون الوجوب أمرا ثبوتيا باطل. وانما قلنا : انه يمتنع أن يكون الوجوب تمام تلك الحقيقة والماهية.

وذلك لأن تلك الماهية محكوم عليها بأنها واجبة ، والموضوع يمتنع أن يكون عين المحمول .
ولأن ماهية واجب الوجود غير معلومة . والمعلوم ليس هو نفس ما هو غير معلوم .
وانما قلنا : انه يمتنع كون الوجوب جزءا من تلك الحقيقة ، لأن على هذا التقدير
تكون تلك الحقيقة مركبة . وقد بيتم : أن كل مركب ممكن . فاذن يلزم أن يكون الواجب
لذاته ، مكنا لذاته وانما قلنا : انه يمتنع كون الوجوب صفة خارجة عن الحقيقة ، لأن كل ما
كان صفة خارجة عن الحقيقة مفتقر إليها ، كان تتحققه متوقفا على تحقق تلك الحقيقة . وكل
ما كان كذلك ، كان مكنا لذاته . فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته . واذا كان الوجوب
مكنا بالذات ، كان الواجب بالذات أولى بأن يكون مكنا بالذات . فثبتت : أن الأقسام
الثلاثة باطلة ، فكان القول بكون الوجوب أمرا ثبوتا باطلا .

ثالثها : ان الوجوب محمول على العدم ، والمحمول على العدم ، يمتنع أن يكون ثابتا .
فالوجوب يمتنع أن يكون ثابتا . وانما قلنا : ان الوجوب محمول على العدم : لأن كل ما
يصدق عليه أنه يمتنع أن يوجد ، يصدق عليه أنه يجب أن لا يوجد . فالوجوب محمول على
لا وجود . فثبتت : أن مفهوم الوجوب ، محمول على العدم . وانما قلنا : ان المحمول على
العدم ، يمتنع أن يكون ثابتا . لأنه ثبت في بداهة العقول : أن قيام الصفة الموجودة بالنفي .
المحسن محال . فثبتت بهذه البراهين الثلاثة : ان الوجوب صفة عدمية . وثبتت أن الاشتراك في
الصفة العدمية ، لا يجب وقوع الكثرة في الماهية . فثبتت : أنه لا يلزم من اشتراك الشيئين في
الوجوب ، وقوع التركيب في ماهيتهم .

السؤال الثاني : سلمنا أن الوجوب صفة ثبوتية ، لكن لا نسلم أن التعين أمر ثبوتي .
بل نقول : التعين ليس بأمر ثبوتي . واذا كان

كذلك ، لا يلزم من حصول المبادنة في التعين ، وقوع التركيب في الماهية.

والّذى يدل على أن التعين ليس أمرا ثبوتا وجوه :

أحدها : ان تعين كل شيء متعين ، غير تعين المتعين الآخر ، والا لكان تعين كل شيء ، عين تعين غيره. وعلى هذا التقدير. يلزم أن تكون الأشياء كلها متعينة بتعيين واحد. وهو محال. واذا ثبت هذا فنقول : أفراد التعيينات متساوية في ماهية كونها تعينا ، وكل واحد من تلك الأفراد يباعن الآخر بتعيينه ، فيلزم أن يكون تعين المتعين زائدا عليه ، ثم الكلام في الثاني كما في الأول ، فيلزم التسلسل وهو محال.

وثانيها : وهو أن التعين لو كان زائدا على الذات ، لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعيين بهذه الذات ، دون تلك الذات ، يتوقف على امتياز هذه الذات عن تلك الذات. ولكن امتياز هذه الذات عن تلك الذات ، يتوقف على تعين هذه الذات ، وتلك الذات ، فلو كان تعين هذه الذات ، وتعين. تلك الذات ، معللا بذلك الزائد : وقع الدور. وانه محال.

وثالثها : لو كان التعين وصفا زائدا على الذات ، لكان المتعين لم يكن في نفسه شيئا واحدا ، بل كان شيئا : أحدهما : تلك الذات. والثانى : الصفة المسممة بالتعيين ، القائمة بالذات. واذا كانا شيئا ، ولكل واحد منهما تعين ، فلا يكون ذلك الشيء اثنين ، بل أربعة ، ثم لكل واحد من تلك الأربعة تعين آخر ، فلا يكون ذلك أربعة ، بل ثمانية. وهلم جرا. فيلزم من ذلك أن الشيء الذي حكمنا عليه بأنه واحد ، ليس بواحد ، بل أعداد غير متناهية. وذلك محال. لأن الواحد لا يكون عددا. وأيضا : فان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات.

فلا بد هناك من وحدة ، لكن تلك الوحدة لها تعين ، فلا تكون الوحدة وحدة. هذا خلف.
ورابعها : ان التعين عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر ، ومفهوم أنه ليس هو الآخر:
مفهوم سلبي لا ثبوتي.

فيثبت بهذه الدلائل : أن التعين يمتنع أن يكون أمرا ثبوتا.
وإذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الشيئان اللذان يكون كل واحد منهما
واجبا لذاته ، أحهما يتشاركان في تمام الماهية . وهي الوجوب . ويتباينان بالتعيين ، الا أن التعين
أمر عددي . وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب في الماهية؟

السؤال الثالث : سلمنا أنه يلزم من حصول الاشتراك في الوجوب ، وحصول التباين
في التعين : وقوع الكثرة في الماهية. لكن هذه الكثرة لازمة . سواء قلنا بأن واجب الوجود
واحدا ، أو لم نقل به . وبيانه من وجوه :

أحدها : أنه لا شك أن هنا لوازم وملزومات . فان الثلاثة مستلزمة لذاتها لمعنى الفردية
والاربعة مستلزمة لمعنى الزوجية ، والسوداد لذاته مناف للبياض . فهذه الاستلزمات الذاتية :
وجوبات ذاتية . وهي أنواع كثيرة . فاذن واجب الوجود لذاته ، أكثر من واحد .
وثانيها : هب أن واجب الوجود لذاته ، ليس الا الواحد ، لكن الواجب بغيره . فيه
كثرة . ثم الواجب لذاته يشارك الواجب بغيره في مسمى كونه واجبا ، ويعتاز عنه بخصوص
كونه واجبا لذاته . وما به المشاركة مغاير لما به المباينة . فالوجوب بالذات مركب في ماهيته .
وحينئذ تعود الحالات المذكورة .

وثالثها : ان واجب الوجود لذاته ، يساوى في كونه موجودا سائر الوجودات ، وبيانها بتعينه. وذلك التعين اما أن يكون سليبا ، او ثبوتيا. فان كان ذلك التعين سليبا يكون هو ، من حيث انه هو عندما لا وجودا. وذلك محال. فاذن ذلك التعين الذي به باین غيره ، أمر ثبوتي. فاذن هو مركب عن الوجود الذي به يشارك غيره ، وعن التعين الذي به امتاز عن غيره. فيلزم وقوع الكثرة في ذاته.

السؤال الرابع : هب أنه يلزم من ذلك وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهمما. لكن لم لا يجوز أن يقال : كل واحد من جزئي ذاته واجب لذاته. وذلك الجموع يجب لوجوب جزئيه معا. وعلى هذا التقدير لا يلزم منه محدور أصلا؟ سلمنا : أن كل ما سوى الواحد ممكن لذاته ، فلم قلتم : ان كل ممكن لذاته محدث؟ قوله لأن كل ما كان ممكنا لذاته ، فإنه يحتاج الى المؤثر ، وكل محتاج الى المؤثر فهو محدث» قلنا : أما المقدمة الأولى. وهى أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فإنه يحتاج الى مؤثر ، فسيجيء البحث عليها في مسألة اثبات الصانع. ان شاء الله تعالى. وأما المقدمة الثانية. وهى قوله : «ان كل ما كان محتاجا الى المؤثر فهو محدث» فهذا من نوع ، وقوله : «حاجة الأثر الى المؤثر ، اما أن تحصل حال البقاء أو حال الحدوث ، أو حال العدم» قلنا : الكلام عليه من وجهين :

الأول : انه منقوص بالمللول ، فإنه يبقى مفتقر الى العلة ، حال بقائه. وكذلك المشروع يبقى مفتقر الى الشرط حال بقائه. وكذلك عالمية الله تعالى معللة بعلمه ، مع كون كل واحد منهمما أزليا.

ومن النقوص الالزمة : ان أريد بقاء الشيء. اما على وجودة أو على عدمه ، فبقاء الشيء على وجوده ، يمتنع أن يكون صفة زائدة على ذاته. لأنه لا معنى للبقاء الا نفس حصوله في الزمان الثاني. وحصول الشيء في الزمان الثاني لو كان زائدا عليه ، لكان ذلك الرائد

حاصلًا في ذلك الزمان. ويلزم التسلسل وهو محال. وأما بقاء الشيء على عدمه ، فيمتنع أن يكون وصفا ثبوتيًا زائدا عليه. والالتزام قيام الموجود بالمعنون. فلما ثبت أن الإنسان قد يزيد بقاء الشيء ، وثبت أن بقاء الشيء نفس ذات الشيء ، ثبت : أن الإرادة قد تتعلق بالشيء حال بقاء الشيء.

الوجه الثاني من الكلام على ذلك الدليل : أنا نعارضه بوجوه أخرى من الدلائل :

الوجه الأول : ان عدم الفعل ينافي وجوده ، وعدم الفاعلية ينافي حصولها. ومنافي الشيء يمتنع أن يكون شرطا له. فالعدم السابق يمتنع أن يكون شرطا لكون الفعل فعلا ، ولكون الفاعل فاعلا. فاذن كون الفعل فعلا ، وكون الفاعل فاعلا ، ممكن التتحقق بدون العدم السابق ، وذلك هو المطلوب.

الوجه الثاني : ان الأثر. حال بقائه ممكن الوجود ، فلا بد له من مؤثر. فالشيء حال بقائه مفتقر إلى المؤثر. انا قلنا : ان الأثر حال بقائه ممكن الوجود ، لأن المراد من الا مكان كون تلك الماهية في نفسها قابلة للعدم والوجود ، وكوئنها في نفسها غير متأبية من الأمرين فتلك الماهية من حيث هي. هي ، ان كانت متأبية من قبول العدم ، وجب أن تكون كذلك أبدا. وان كنت هويتها من حيث هي ، لا تتأبى عن قبول العدم ، كانت هذه الحالة حاصلة أبدا. فكانت ممكنة أبدا. وأما أن الممكن لا بد له من مؤثر. فهو ظاهر.

واذا ظهرت المقدمتان ، ثبت ان الممكن حال بقائه مفتقر إلى المؤثر. وذلك يقدح في أن الافتقار إلى المؤثر ، لا يحصل إلا حال الحدوث.

الوجه الثالث : ان الحدوث عبارة عن كون وجود الشيء مسبوقا بعده. وهذه المسبوقة صفة من صفات الشيء ، ونعت من نوعته.

وصفة الشيء مفتقرة الثبوت الى تحقق الموصوف. فحدث الشيء مفتقر الى وجوده ثم ان وجوده مفتقر الى تأثير المؤثر فيه ، الذي هو مفتقر الى احتياج الأثر الى المؤثر ، الذي هو مفتقر الى علة ذلك الاحتياج ، والى جزء تلك العلة ، والى شرط تلك العلة. فلو كان الحدوث علة للحاجة ، او جزءا من تلك العلة ، او شرطا لتلك العلة ، لزم تأثير الشيء عن نفسه براتب وهو محال. فعلمنا : أنه لا عبرة بالحدث في حصول احتياج الأثر الى المؤثر.

الوجه الرابع : وهو أن الممكן الخاص هو الذي يصدق عليه أنه يمكن وجوده ، ويمكن عدمه. وإذا ثبت هذا ، فنقول : كون العدم ممكنا اما أن يكون موجها الى المؤثر ، ولا يكون كذلك. فان كان الأول كان العدم الممكן المستمر من الأزل الى الآن محتاجا الى المرجح. فثبتت : أن الشيء حال استمراره ، قد يفتقر الى المؤثر. وان كان الثاني فهو باطل ، لأن ماهية الامكان الخاص واحدة في جانبي الوجود والعدم. فان لم يكن في جانب العدم موجا الى المرجح ، فكذا في جانب الوجود ، وجب أن لا يحوج الى المؤثر. وحينئذ يلزم استغناء الممكן عن المؤثر. وهو محال.

الوجه الخامس : ان الممكبات لا بد من انتهائهما في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود. فنقول : واجب الوجود اما أن يكون مستجمنا لجميع تلك الأمور المعتبرة في المؤثرة في الأزل ، أو ما كان مستجمنا لتلك الأمور في الأزل. فان كان الأول لزم من دوامه مع دوام جميع ذلك الأمور المعتبرة في المؤثرة ، دوام آثاره. وعلى هذا التقدير ، ثبتت : أن استناد الأثر الى المؤثر ، لا يتوقف على كون الأثر حادثا. وأما ان قلنا بأنه تعالى ما كان مستجمنا في الأزل لجميع الأمور المعتبرة في المؤثرة ، فحينئذ يكون حصول تلك الأمور المعتبرة في المؤثرة حادثا. ثم الكلام في كيفية حدوثها كما في الأول. ويلزم التسلسل. وهو محال.

الوجه السادس : انا لو تصورنا محدثاً حدث مع وجوب أن يحدث لذاته ، قطعنا بأنه لا حاجة به في حدوثه إلى المرجع ، لأنه لما كان متراجحاً لذاته ، فالمترجح لذاته وبذاته ، يمتنع استناده إلى المؤثر ، المرجع الخارجي . وأما إذا تصورنا موجوداً باقياً واعتقدنا أن الوجود بالنسبة إليه كالعدم ، قطعنا بأنه لا بد له من المرجع . وهذا يدل على أن علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث .

الوجه السابع : ان المحدث له أمور ثلاثة : الوجود الحال في الحال ، والعدم السابق ، وكون هذا الوجود مسبباً بذلك العدم . فنقول : المحتاج إلى المؤثر ليس هو العدم السابق فإنه نفي محض . وهو مناقض لحصول التأثير . وليس هو أيضاً كون ذلك الوجود مسبباً بالعدم ، فان كون هذا الوجود مسبباً بالعدم ، أمر واجب لذاته ، ممتنع التغيير . والواجب لذاته لا يحتاج إلى المؤثر . فلم يبق إلا أن يقال : المحتاج إلى المؤثر ، هو الوجود الحال في الحال . فنقول : لا جائز أن يكون المحتاج إلى المؤثر مطلق الوجود ، والا لكان الواجب لذاته ، مفترياً إلى المؤثر . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، لم يبق إلا أن يقال : المحتاج إلى المؤثر ، هو الوجود الممكن . فان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية .

الوجه الثامن : ان الصفات الخارجية الالزمة للماهية ، كالزوجية للأربعة ، والفردية للخمسة . لا بد وأن تكون ممكناً في نفسها ، لأنها لا يعقل وجود هذه الصفات على سبيل الانفراد والاستقلال . بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات ، وكل ما لا يكون مستقلاً بنفسه ، ولا منفراً بذاته . فإنه لا بد وأن يكون ممكناً لذاته ، واجباً لغيره . فاذن هذه اللوازم معلولة بتلك الماهيات ، ثم ان تلك الماهيات قط ، ما كانت خالية عن تلك اللوازم . فان الأربعة لا يعقل أن تكون منفكة عن الزوجية ، والخمسة لا تكون منفكة عن الفردية . فقد ثبت في هذه الصور : استناد الشيء إلى غيره ، مع كون الأثر دائماً بدوام المؤثر .

فهذه الدلائل الثمانية : دالة على أنه لا يلزم من افتقار الشيء في وجوده إلى غيره كون الأثر حادثا. وبالله التوفيق.

ثم نقول : ما ذكرتم من الدلالة منقوض بكون الله تعالى عالما بالعلم ، قادرًا بالقدرة فإن علم الله تعالى أن كان واجبا لذاته ، وذاته أيضا واجبة لذاتها. فقد حصل موجودان كل واحد منها واجب لذاته. وذلك يبطل المقدمة الأولى من مقدمات دليلكم. وإن كان علم الله تعالى ليس واجبا لذاته ، بل ممكنا لذاته ، واجبا بوجوب ذاته ، مع أن علمه قديم ، كان ذلك اعترافا بكون الأثر المؤثر دائمين. وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم. وبالله التوفيق.

والجواب : قوله : «ما الدليل على أن الوجوب أمر ثبوتي؟»

قلنا : يدل عليه وجهان.

الأول : ان الوجوب تأكيد الوجود. فلو كان الوجوب عدانيا ، لكن أحد النقيضين سببا لتأكد الآخر. وانه محال.

الثاني : ان الوجوب ينافي اللاوجوب ، والداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع وأما الممكن الخاص. والممتنع معدوم. والممكن الخاص يجوز أن يكون معدوما. فإذا ذكر اللاوجوب محمول على المعدوم ، فيكون معدوما. وإن كان اللاوجوب معدوما ، كان الوجوب موجودا. ضرورة أن أحد النقيضين ، لا بد وأن يكون موجودا.

وأما المعارضات فأنها بأسراها معارضة بوجه واحد. وهو أن الوجوب لو كان عدانيا محضا في الخارج ، لم يكن الشيء في الخارج موصوفا بأنه واجب. فهذا يقتضي نفي واجب الوجود لذاته. وانه محال.

قوله : «ما الدليل على أن التعيين أمر ثبوتي؟»؟ قلنا : الدليل عليه : أن هذا الإنسان يساوى ذلك الإنسان في كونه إنسانا ، ولا يساويه في كونه هذا أو ذلك. وما به المشاركة غير ما به المبادنة. فلتتعين أمر زائد على الماهية. ثم ذلك الرائد لا يجوز أن يكون عدميا. ويدل عليه وجهان :

الأول : ان التعيين جزء من ماهية المعين ، والمعين من حيث انه ذلك المعين موجود ، وجزء الموجود موجود. فالتعيين أمر موجود.

الثاني : ان التعيين لو كان عدما ، لم يكن عدم أى تعين^(١٦) اتفق. بل كان عبارة عن كون هذا الشيء ، ليس هو ذلك الشيء. فإذا فسرنا تعين هذا بعدم تعين ذاك ، فتعين ذاك ان كان عدما ، كان تعين هذا عدما للعدم. وعدم العدم موجود. فتعين هذا أمر موجود. وإن كان تعين ذاك امرا وجوديا ، كان ذلك التعين امرا موجودا. فثبتت : أن أحد التعينين أمر موجود. وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون كل تعين امرا موجودا. لأن حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة.

وأما المعارضة الأولى : فجواها : ان الماهية والتعيين اذا اجتمعنا ، فبانضياف التعيين الى الماهية ، صارت الماهية متعينة ، وبانضياف الماهية الى التعين ، صار التعين متعينا. وبهذا الطريق ينقطع التسلسل.

لا يقال : انه لم يلزم التسلسل. لكنه يلزم الدور. لأننا نقول : الدور اى يلزم لو كانت ماهية كل واحد منها سببا لmahie آخر ، لكننا لا نقول كذلك ، بل نقول : ماهية كل واحد منها سبب لتعيين

(١٦) معنى : أ.

الآخر ، وذلك لا يوجب الدور. وبهذا الطريق نحيب عن بقية المعارضات وبالله التوفيق.

قوله : «كون الثلاثة فردا ، والأربعة زوجا : أمور واجبة لذواتها. فاذن واجب الوجود أكثر من واحد». قلنا : مرادنا من قولنا واجب الوجود لذاته : الموجود الذي يكون مستقلًا ومستبدًا بذاته وتحققه. وهذه صفات تكون لا حقة للماهيات ، فلا تكون واجبة لذواتها.

قوله : «الواجب لذاته ، يشارك الواجب لغيره في مسمى الوجوب» قلنا : لكنه يمتاز عنه بقيد سلبي. وعلى هذا التقدير لا تلزم الكثرة.

قوله : «الواجب لذاته يشارك الممكن لذاته في مسمى الم وجودية ، ويخالفه في التعين فتلزم الكثرة». قلنا : مذهبنا أن الوجود الذي به المشاركة ، معاير للماهية المخصوصة التي بها المخالفة ، لكن لم لا يجوز أن تكون تلك الماهية ، مستلزمة لذلك الوجود؟ إلا أنه يبقى هنا اشكال. وهو أنكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوجود ، مع كون الماهية والوجود دائمين. فقد اعترفتم بأن استناد الأثر إلى المؤثر ، لا يتوقف على الحدوث. وهذا الاشكال مما نستخير الله تعالى فيه.

قوله : «لم لا يجوز أن كل واحد من الموجودين الواجبين يكون مركبا من الوجود الذي به المشاركة ، ومن التعين الذي به المبانية. إلا أن كل واحد من هذين الجزئين يكون واجبا لذاته. وحيثند يكون المركب واجبا لوجوب كل واحد من جزئيه؟» قلنا : هذا باطل من وجهين :

الأول : هو أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهمما واجبا لذاته ، لزم كون كل واحد منهمما مركبا. وكل مركب ممكن. فيلزم

أن يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته. وذلك محال. وإذا لزم الحال من هذا القدر ، كفانا هذا القدر في تقرير المطلوب.

الوجه الثاني : وهو أنا لو فرضنا كل واحد من ذينك الجزءين واجبا ، فحيئنذا يشتركان في الوجوب ، ويتباينان في الخصوصية. فيلزم كون كل واحد من ذينك الجزءين ، مركبا من أجزاء لا نهاية لها.

وأما الوجوه التي ذكرتُوها في بيان أن الافتقار قد يحصل حال البقاء. فنقول : إن دليلنا أقوى من الوجوه التي ذكرتُوها. وذلك لأننا إذا أسنمنا الباقى حال بقائه إلى المؤثر ، فذلك المؤثر أما أن يقال : أنه لم يصدر عنه أثر ، أو يقال : صدر عنه أثر. فان لم يصدر عنه أثر ، لم يكن مؤثرا. وان صدر عنه أثر ، فذلك الأثر. أما أن يصدق عليه أنه كان حاصلا قبل ذلك ، أو يصدق عليه أنه ما كان حاصلا قبل ذلك فان صدق عليه أنه كان حاصلا قبل ذلك ، فحيئنذا يلزم أن يقال : المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا ، كان ذلك الشيء حاصلا قبل ذلك. وهذا غير معقول. واما أن يصدق عليه أنه ما كان حاصلا قبل هذا الوقت. فهذا الأثر يكون حادثا لا باقيا. فكان المفترض إلى المؤثر هو الحادث ، لا الباقى فهذه نكتة جليلة قوية في بيان أن اسناد الأثر إلى المؤثر لا يحصل إلا حال الحدوث.

وأما الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل. فمذكور في المطولات.

قوله : «هذا منقوض ^(١٧) بكونه تعالى عالما بالعلم ، قادرًا بالقدرة» قلنا : هذا السؤال صعب. وهو مما نستخدير الله تعالى فيه.

البرهان الخامس في حدوث الأجسام : لو كان الجسم قديما ، لكن قدمه اما أن يكون عين كونه جسما ، واما أن يكون مغايرا لكونه

(١٧) منقوض : بـ. يشكل : أـ.

جسمًا. والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون الجسم قديما. اثنا قلنا : انه لا يجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما ، لأنه لو كان كذلك ، لكان العلم بكونه جسما ، علما بكونه قديما. فكما أن العلم بكونه جسما ضروري. لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا. ولما بطل هذا ، فسد هذا القسم. واثنا قلنا : انه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما ، لأن ذلك الزائد ان كان قديما لزم أن يكون قدمه زائدا عليه. ولزم التسلسل. وإن كان حادثا ، فكل حادث فله أول وكل قسم فلا أول له. فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث ، لزم أن يكون ذلك الشيء له أول ، وأن لا يكون له أول. وهو محال.

فإن عارضونا بكونه حادثا. قلنا : الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحال في الحال ، والعدم السابق. ولا يبعد حصول العلم. بالوجود ، الحال مع الجهل بالعدم السابق. بخلاف القديم فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده. ظهر الفرق. وهذا وجه جليل^(١٨) وفيه مباحث دقيقة.

وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الأجسام والله أعلم.

واحتاج القائلون بالقدم بوجوه :

أولها : لا شك أن المكبات تنتهي في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود. فنقول : كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثرا في آثاره. أما أن يقال : انه كان حاصلا في الأزل أو ما كان حاصلا في الأزل. فإن كان كل ما لا بد منه في المؤثرة حاصلا في الأزل ، فاما أن يجب مع

(١٨) جدل : أ. جليل : ب

حصولها حصول الأثر ، أو لا يجب. فان وجب لزم من دوامه دوام الأثر ، وان لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزا.

فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور المعتبرة في المؤثرة. تارة مع وجود تلك الآثار ، وأخرى مع عدمها. فاختصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر ، اما أن يتوقف على اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر ، واما أن لا يكون كذلك. فان كان الأول كان ذلك المخصوص معتبرا في المؤثرة. وهو ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت. فاذن كان ما لا بد منه في المؤثرة ، ما كان حاصلا في الأزل. وكنا قد فرضناه حاصلا. هذا خلف. وان كان الثاني ، كان ذلك ترجيحا لأحد طرق الممكن المتساوي على الآخر ، من غير مردح أصلا. وهو محال. هذا اذا قلنا بأن كل ما لا بد منه في المؤثرة كان حاصلا في الأزل. أما اذا قلنا بأن كل ما كان حاصلا في الأزل ، فحدوده في لا يزال ، بعد أن لم يكن ، اما أن يفتقر الى مؤثر ، أو لا يفتقر. فان لم يفتقر ، فقد حدث الممكن لا عن مردح ، وان افتقر نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك الأمور. ويلزم التسلسل. وهو محال. هذا هو العمدة الكبرى للقوم.

أجاب المتكلمون عنه في وجوه :

أحدها : انه لم لا يجوز أن يقال : العالم انما حدث في الوقت المعين ، لأن إرادة الله تعالى تعلقت باليجاده في ذلك الوقت ، دون سائر الأوقات. وليس لأحد أن يقول : لم تعلقت الإرادة باحداث العالم في ذلك الوقت ، ولم تتعلق ارادته باحداثه في سائر الأوقات؟ وذلك لأن تلك الإرادة بعينها وما هي المخصوصة ، اقتضت التعلق باحداث العالم في ذلك الوقت والماهيات لا تعلل.

وثانيهما : انه تعالى عالم بجميع الجزئيات. فكان علمه القديم متعلقا بأن العالم في أي الأوقات يوجد ، وفي أيها لا يوجد. والإرادة

لا تتعلق بالشيء ، الا على وفق العلم. فلهذا السبب تعلقت إرادة الله باحداث العالم في الوقت الذي علم وقوعه فيه ، ولم تتعلق باحداثه فيسائر الأوقات.

وثالثها : لم لا يجوز أن يقال : ان ذلك الوقت اختص بحكمة خفية ، لأجلها خصص الله تعالى احداث العالم بذلك الوقت ، دون سائر الأوقات؟ واذا كان هذا الاحتمال قائما ، سقطت هذه المطالبة.

ورابعها : ان احداث العلم في الأزل محال. لأن احداث عبارة عن جعله موجودا بعد ان كان معدوما. وذلك يستدعي سبق العدم. والأزل عبارة عن نفي المسوبية بالغير ، فكان الجمع بينهما محالا.

وخامسها : ان العالم قبل ذلك الوقت ، ما كان ممكنا ، بل كان ممتنعا ، ثم انقلب ممكنا في ذلك الوقت.

وسادسها : ان القادر المختار يمكنه أن يرجح أحد المقدورين على الآخر ، من غير مرجح. كما أن المارب من السبع اذا عن^(١٩) له طريقان متساويان من جميع الوجوه ، فإنه يختار أحدهما على الآخر من غير مرجح ، والعطشان اذا خير بين قدحين متساوين ، فإنه يختار أحدهما على الآخر من غير مرجح.

قالت الفلسفه : لو تأملتم حق التأمل في الحجة التي ذكرتموها لما أوردتم هذه الأجوبة. وذلك لأن حاصل هذه الأجوبة يرجع الى حرف واحد. وهو : أن كل ما لا بد منه في ايجاد العالم ما كان حاصلا في الأزل.

(١٩) عرض : أ.

وأما الجواب الأول : فلأنكم قلتم بان إرادة الله تعالى تعلقت بايجاد العالم ، في ذلك الوقت المعين. وذلك الوقت المعين ما كان حاصلا في الأزل. فاذن العالم انما لم يوجد في الأزل ، لأن حصول ذلك الوقت المعين : شرط. وذلك الوقت ما كان حاصلا في الأزل ، ففات الايجاد لغوات شرطه.

وأما الجواب الثاني : فهو أن الوقت الذي علم الله تعالى أن العالم يوجد فيه ، شرط لوجود العالم. وذلك الوقت ما كان حاضرا في الأزل. والعالم لا يوجد ، لأن شرطه ما كان حاضرا في الأزل.

وأما الجواب الثالث : فهو أن شرط دخول العالم في الوجود ، حضور ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة. وذلك الوقت ما كان حاضرا في الأزل. فالعالم لم يحصل لأن شرط حصوله كان فائتا.

وأما الجواب الرابع : فهو أن انقضاء الأزل شرط الايجاد. وهذا الشرط ما كان حاصلا في الأزل ، ففات الايجاد لغوات شرطه.

وأما الجواب الخامس : فهو ان حضور الوقت الذي حدث فيه امكان العالم : شرط الايجاد. وهذا الشرط ما كان حاصلا في الأزل ، ففات الايجاد لغوات شرطه.

واما الجواب السادس : وهو أن القادر يرجع أحد مقدورية على الآخر ، لا لمرجح. فمعناه أن دخول العالم في الوجود ، يتوقف على ذلك الترجيح. ثم ان ذلك الترجيح ما كان حاصلا في الأزل ، ففات الايجاد لغوات شرطه.

فثبتت : أن هذه الأجبوبة الستة كلها راجعة الى حرف واحد. وهو اختيار أحد القسمين المذكورين في تلك الحجة. وهو أن كل ما لا بد منه في المؤثرة ، ما كان حاصلا في الأزل. لكننا ذكرنا هذا القسم ، وابطلناه بأن تلك الأمور لما لم تكن حاصلة في الأزل ،

ثم حدثت. فان كان حدوثها غنيا عن المرجح ، لزم نفي الصانع. وان افتقر الى المرجح ، عاد التقسيم الأول فيه. ولزم التسلسل. فهذه الوجوه ليست أوجوبة عن تلك الحجة البة أصلا. ثم انا بعد هذا ، نبطل كل واحد من تلك الأوجوبة على سبيل التفصيل :

أما الجواب الأول : فهو ضعيف من وجهين :

الأول : ان الإرادة القديمة المتعلقة بایجاد العالم في الوقت المعين ، اما أن تكون صالحة التعلق بایجاد العالم في وقت آخر ، وأما أن لا تكون صالحة لذلك. فان كان الحق هو الأول ، كانت الإرادة صالحة لایجاد العالم في هذا الوقت ، وصالحة للتعلق بایجاد العالم في سائر الأوقات. فترجح بعض التعلقات على ما سواه. ان لم يفتقر الى المرجح فقد ترجح الممكن لا عن مرجع ، وان افتقر الى المرجح كان الكلام فيه كما في الأول. ويلزم التسلسل. وان كان الحق هو القسم الثاني. وهو أن تلك الإرادة المتعلقة بایجاد العالم في ذلك الوقت ، ما كانت صالحة للتعلق بایجاد العلم في وقت آخر ، فحينئذ لا يكون هذا المؤثر فاعلا مختارا ، بل مؤثرا موجبا بالذات. واذا كان موجبا امتنع تخلف المعلول عنه. فهذا يقتضي القول بقدم العالم لا بحدوثه.

والوجه الثاني : ان تعلق إرادة الله بایجاد العالم ، اما أن لا يكون مشروطا بوقت معين ، واما أن يكون مشروطا بوقت معين. فان لم يكن مشروطا بوقت معين ، فهذا معناه أنه تعالى في الأزل ، أراد ایجاد العالم من غير أن تكون تلك الإرادة مختصة بوقت معين. واذا كانت الإرادة غير مقيدة بوقت معين البة. وما كانت مشروطة بشرط فائت البة. وجب حصول المراد مع هذه الإرادة. فكان التقدم لازما.

وأما إن كانت الإرادة مشروطة بوقت معين. مثل أن يقال : انه تعالى أراد ايجاد العالم في وقت معين ، فذلك الوقت ان كان حاضرا في الأزل لزم حصول ذلك المراد ، في الأزل. وان لم يكن حاضرا في الأزل كان حادثا. فحيثند ينتقل الكلام الى كيفية ارادته لاحادث ذلك الوقت. فان كانت تلك الإرادة مشروطة بوقت آخر ، لزم التسلسل. وهو محال.

واما الجواب الثاني : فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان العلم بحدوث العالم في ذلك الوقت ، تبع لحدوث العالم في ذلك الوقت. لأن العلم تبع للمعلوم. وحدوث العالم في ذلك الوقت ، تبع لارادة احداثه في ذلك الوقت. فلو جعلنا إرادة احداثه في ذلك الوقت ، تبعا لعلمه بوقوع العالم في ذلك الوقت : لزم الدور.

الثاني : ان علم الله تعالى لما تعلق بحدوث العالم في وقت معين ، وبعدم حدوثه في وقت آخر. تغير المعلوم. وتغير المعلوم محال. فحيثند يمتنع عقلا أن لا يحدثه في ذلك الوقت الذي علم حدوثه فيه ، ويعتني عقلا أن يحدثه في الوقت الذي علم أنه لا يحدثه فيه. فهذا المؤثر لا يكون فاعلا مختارا ، بل يكون موجبا بالذات.

واما الجواب الثالث : وهو أن حدوث العالم اما احتضن بذلك الوقت لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة لا توجد في سائر الأوقات. فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان حدوث العالم لما توقف على حضور ذلك الوقت المختص بتلك المصلحة. فحدث ذلك الوقت ان كان لا يحدث ، فهو نفي الصانع. وان كان يحدث ، فالسؤال عائد في أنه لم يحدث قبل ذلك الوقت أو بعده؟ ويلزم التسلسل. وأيضا : فالمصلحة الحاصلة في ذلك الوقت

ان كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ، فما لأجله حدث العالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت ، فيلزم أن يحدث العالم قبل أن حدث. وانه محال. وان قلنا : ان تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ، واما حصلت في ذلك الوقت. فاما أن يقال : انه حدث تلك المصلحة في ذلك الوقت ، مع وجوب أن تحدث ، أو مع جواز أن تحدث. فان كان الأول فقد جوزتم أن يحدث الشيء لذاته. واذا جاز ذلك في بعض الأمور ، جاز مثله في كلها ويلزم نفي الصانع. وهو محال. وان كان الثاني ، افتقر اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة ، الى مخصوص آخر. والكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل. وهو محال أيضا.

والثانى : وهو ان مع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة ، اما أن يكون الترك ممكنا أو لا يكون. فان لم يكن ممكنا كان المؤثر موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار. وان كان الترك ممكنا ، فلما كان الترك والفعل ممكبين مع ذلك الداعي. فان توقف على مرجع آخر كان الكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل. وان لم يتوقف كان الممكן واقعا لا عن مرجع.

لا يقال : الفعل مع هذا الداعي يصير أولى بالوقوع. ولا تنتهي الأولوية الى حد الوجوب. لأننا نقول : القول بهذه الأولوية سيأتي ابطاله ان شاء الله تعالى في مسألة خلق الأفعال ^(٢٠).

واما الجواب الرابع : وهو ان حضور الأزل كان مانعا من الاجداد. فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان مسمى الأزل الذي جعلتموه مانعا من الاجداد ، اما أن يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته. فان كان الأول امتنع زواله. وكان

.^(٢٠) الأفعال : أ.

يجب أن لا يزول ذلك الامتناع. هذا خلف. وان كان ممكنا لذاته. فلا بد لحصوله من سبب. والكلام فيه كما في الأول ، ولا ينقطع حتى ينتهي الى الواجب لذاته. وحينئذ يعود المذور المذكور.

والثاني : ان عدم العالم في الأزل الى وقت حدوثه ، نفي محض والنفي الحض لا يكون فيه اختلاف وامتياز ، فامتنع القول بأن ذلك العدم في الأزل مانع من الفعل ، وفي لا يزال غير مانع منه.

وأما الجواب الخامس : وهو أن العالم ما كان ممكنا للوجود ، قبل أن وجد. فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان هذا يقتضي أن يقال : انه كان ممتنع الوجود لذاته ، ثم انقلب ممكنا لذاته. وهذا يقتضي انقلاب الحقائق. وهو محال.

الثاني : ان حال الماهية من حيث هي ، لا تختلف. فان ثبت كونها قابلة للوجود في بعض الأوقات ، ثبت أنها من حيث هي ، قابلة للوجود أبدا. فكانت ممكنا أبدا ، فيمتنع أن يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا بوقت دون وقت.

واما الجواب السادس : وهو قولهم : «القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير مرجع» فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : انه لما استوى الأمران ، بالنسبة إليه. ثم وقع أحدهما دون الآخر ، من غير مرجح. كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا لا اختياريا. وان حاز ذلك ، فليجز مثله فيسائر الحوادث. وذلك يقتضي استغناء الحدوث عن المرجح.

الثاني : وهو أن القادر على الفعل والترك ، اذا استوى الفعل والترك بالنسبة إليه. فاما أن يقال : انه لا يرجح أحد الطرفين على

الآخر ، الا اذا خص ذلك القادر ، ذلك الطرف بنوع ترجيح ، او يقال : أنه يرجح أحد الطرفين على الآخر ، وان لم يخص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح . فان كان الأول فحينئذ يتوقف رجحان ذلك الطرف على الطرف الآخر ، على انصياف ذلك المرجح إليه . وحينئذ يعود الاشكال من الرأس . وهو أن ذلك المرجح . هل كان حاصلا في الأزل ، أو ما كان حاصلا في الأزل؟ فان كان الحق هو الثاني . كان معنا ، أنه يترجح أحد مقدورية على الآخر ، من غير أن يكون ذلك الرجحان ، لسبب ترجيحه . وحينئذ لا يكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا من غير سبب . وذلك يقتضي استغناء الفعل عن الفاعل .

وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم في التمثيل بالمارب من السبع ، اذا عن له طريقان وبالعطشان اذا خير بين شرب قدحين . لأن في هذه الصورة يعلم كل أحد أنه ما لم يحضر في قلبه إرادة الذهاب في أحد الطريقين ، وإرادة شرب أحد القدحين ، فإنه لا يترجح ذلك الطريق على الثاني ، ولا يترجح ذلك القدر على الثاني . فظاهر بهذا ان حصول الترجح من غير المرجح . اما أن يكون محالا ، واما أن يلزم منه نفي المؤثرات والتأثيرات . وذلك يوجب نفي الصانع بالكلية . وهو باطل .

فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة . وهي في الحقيقة أعظم شبهة الفلسفه في هذه المسألة .

والشبهة الثانية لهم في هذه المسألة : قالوا : المفهوم من كون الواجب مؤثرا في العالم ، أمر مغایر لذات واجب الوجود ، ولذات العالم . ويدل عليه وجوه :
أحدها : انه يمكننا أن نقل ذات واجب الوجود ، ونقل ذات العالم ، مع الشك في
أن واجب الوجود مؤثر في العالم . ومع الشك

في أن ذات العالم أثر واجب الوجود. وإذا أمكن تعقل الذاتين حال كون المؤثرة والأثرية (٢١) مجهولة. علمنا : أن كون الواجب مؤثرا في وجود العالم ، وكون العالم ، أثرا لواجب الوجود ، أمر مغاير للذاتين.

وثانيها : ان كون أحد الذاتين مؤثرة في الأخرى : نسبة بين الذاتين. والسبة بين الشيئين متوقفة عليهما. والمتوقف على الشيء مغاير له. فهذه المؤثرة والأثرية وصفان مغايران للذاتين.

وثالثها : أنا نقول : هذه الذات مؤثرة في تلك. فنحكم على تلك الذات بالمؤثرة. والمحكوم عليه مغاير للمحکوم به لا محالة.

ورابعها : أنا نقول : هذه الذات صارت مؤثرة في الآخر الفلان ، بعد أن كانت غير مؤثرة فيه. فتجدد صفة المؤثرة مع كون الذات موجودة قبل ، يدل على أن صفة المؤثرة مغايرة لتلك الذات.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون المراد من كونها مؤثرة في ذلك الأثر ، نفس حصول ذلك الأثر؟ لأننا نقول : هذا باطل. فانا نقول : إنما وجد هذا الأثر ، لأجل أن هذا المؤثر أثر في وجوده. فعلينا وجوده لمؤثرة المؤثر فيه. فلو كانت مؤثرة المؤثر عبارة عن وجود الأثر ، لكان ذلك تعليلًا لوجود الأثر بنفسه. وانه محال. وإذا ثبت أن كون واجب الوجود مؤثرا في وجود العالم : وصف زائد على الذات فنقول : هذا الوصف لا جائز أن يكون وصفا سلبيا ، لأن قولنا الشيء الفلان أثر في كذا ، نقىض لقولنا انه ما أثر في كذا. ولما كان قولنا ما أثر في كذا سلبيا محسنا ، وجوب أن يكون قولنا انه أثر في كذا : وصفا ثبوتيا زائدا على الذات.

(٢١) المؤثرة : سقط أ.

ثم نقول : كون الله تعالى مؤثرا في وجود العالم. أما أن يكون حادثاً أو قدماً. فان كان حادثاً افتقر إلى محدث. فكانت مؤثرة المؤثر في احداث تلك المؤثرة زائداً عليه ، فيلزم التسلسل فإذاً مؤثرة الله تعالى في العالم صفة قديمة. ولكن كون الشيء مؤثراً في غيره ، صفة إضافية. لا يعقل ثبوتها إلا مع ثبوت المضارفين. فإذاً كون الشيء موصوفاً بصفة المؤثرة ، من غير وجود الأثر محال عقلاً. وإذا كانت صفة المؤثرة قديمة ، يلزم كون الأثر قدماً. وذلك يوجب القول بقدم الآثار.

الشبهة الثالثة لهم : قالوا : العالم لو كان محدثاً ، لكن قبل حدوثه ، أما أن يكون ممكناً ، أو واجباً ، أو ممتنعاً. فان كان واجباً ، كان قبل وجوده موجوداً. وهذا محال. وإن كان ممتنعاً ، ثم انقلب ممكناً ، لزم أن ينقلب الممتنع لذاته ، ممكناً لذاته. وهذا محال. ولما بطل القسمان لم يبق إلا الثالث. وهو أن العالم قبل حدوثه ، كان ممكناً للوجود. فنقول : الامكان اما أن يكون صفة سلبية ، أو ثبوتية. والأول باطل. لأن الامكان نقىض الامتناع ، والامتناع عدم. اذ لو كان موجوداً لكن الممتنع الموصوف به أولى بأن يكون موجوداً. فثبتت : أن الامكان صفة ثابتة.

فنقول : هذا الامكان اما أن يكون عبارة عن كون القادر متمكناً من ايجاده ، وأما أن يكون وصفاً راجعاً إلى ذات الممكن. والأول باطل. وذلك لأن القادر يمكنه ايجاد الممكنتات ، ولا يمكنه ايجاد الحالات ، فلو لا امتياز الممكن عن الحال بوصف عائد إليه ، والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنتات أولى من اقتداره على ايجاد الحالات ، فثبتت : أن كل محدث مسبوق بالامكان ، وثبتت أن الامكان صفة موجودة عائدة إلى ذات الممكن. ومن المعلوم بالبداهة : أن الموصوف بالصفة الموجودة ، لا بد وأن

يكون موجوداً. وذلك الشيء الذي يحصل فيه امكان حدوث الأشياء هو المسمى بالهليولي. فاذن كل محدث ، فإنه مسيوق بالهليولي. وثبت في أصول الحكمة : أن الهليولي اما أن يكون هو الجسم ، أو يكون أمرا لا ينفك عن الجسمية. وعلى التقديررين فالقول بقدم الأجسام : لازم.

الشبهة الرابعة لهم : قالوا : كل محدث فإنه لا بد وأن يكون عدمه ، قبل وجوده. ولا يجوز أن تكون تلك القبلية ، نفس ذلك العدم. لأن العدم الحاصل قبل ، والعدم الحاصل بعد يتشاركان في كونهما عندما ، ولا يتشاركان في معنى القبلية والبعدية. فاذن المفهوم من القبلية أمر زائد على ذات العدم. وذلك الزائد لا بد وأن يكون أمراً موجوداً. ثم ذلك الزائد محدث ، فيكون مسبوقاً يقبل آخر. فاذن لكل قبل : قبل^(٢٢) لا إلى نهاية. وما ذاك إلا الزمان. فاذن الزمان قديم. وثبت في أصول الحكمة : أن الزمان من لواحق الحركة. والحركة من لواحق الجسم. فيلزم من قديم الزمان ، قدم الحركة. ومن قدم الحركة ، قدم الجسم.

الشبهة الخامسة لهم : قالوا : الإيجاد احسان. فلو لم يكن الله تعالى موجوداً في الأزل ، لكان تاركاً للجود والاحسان ، مدة غير متناهية. وذلك غير جائز. وربما عبروا عنه بعبارة أخرى. فقالوا علة وجود العالم ، جود الباري تعالى. وجود الباري تعالى أزل. فيلزم أن يكون وجود العالم أزلياً.

الشبهة السادسة لهم : قالوا : لو كان الباري تعالى موجوداً للعالم ، بعد أن لم يكن موجوداً له. لكان فاعلاً بالاختيار. وهذا محال ، فذاك محال. أما الملازمة فيبينه بذاتها. ومتفق عليها. وأما أن التالي محال. فلأن من قصد إلى إيجاد شيء ، فأما أن يكون ذلك الإيجاد أولى بالنسبة إليه من ترك الإيجاد ، وأما أن يكون^(٢٣) طرفاً

(٢٢) فإذا قبل كل قبل قبل : أ.

(٢٣) يكونا متساوين : أ.

متباينين. والأول محال. لأن قبل ذلك الاجاد ما كانت تلك الأولوية حاصلة ، وعند الاجاد حصلت تلك الأولوية. فيلزم منه أن يكون ناقصاً لذاته ، مستكملاً بغيره. وهذا محال. وأما إن لم يكن الفعل أولى بالنسبة إليه من الترك ، امتنع أن يرجع الفعل على الترك ، لأن الترجيح والاستواء ضدان. والجمع بينهما محال.

لا يقال الفعل وإن لم يكن أولى من الترك بالنسبة إلى ذلك الفاعل ، إلا أنه أولى بالنسبة إلى غيره ، لأن الاجاد أحسان إلى الغير. وهذا القدر من الرجحان ، كاف في ترجيح الفعل على الترك. لأننا نقول : ا يصل الاحسان إلى الغير ، إن كان أولى بالنسبة إليه من عدمه ، عاد حديث النقص الذاتي. وإن لم يكن أولى ، عاد حديث الاستواء. والله المهدى. والجواب عن الشبهة الأولى : أن نقول : إن صح ما ذكرتم ، يلزم أن لا يحصل في العالم شيء من التغيرات. لأنه يلزم من دوام واجب الوجود أولاً وأبداً ، دوام المعلول الأول. ومن دوام المعلول الأول دوام المعلول الثاني. وهلم جرا ، إلى آخر المراتب. فيلزم : أن لا يحصل في العالم شيء من التغيرات. وانه خلاف الحس.

فإن قال قائل : لم لا يجوز أن يقال : إن واجب الوجود عام الفيض ، إلا أن حدوث الأثر عنه ، يتوقف على استعداد القوابل. وحدوث هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل ، يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية. وكل حادث منها مسبوق بآخر ، لا إلى أول. فلهذا السبب حدث التغير في هذا العالم.

فالجواب : أنا نقول : العرض المعين إذا حدث في هذا العالم ، فاما أن يفتقر في حدوثه إلى سبب أو لا يفتقر. فإن لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب. وهو باطل بالاتفاق. وإن افتقر إلى سبب فذلك

السبب ، ان كان حادثا ، كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الأول ، فيفضى الى حدوث أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعه واحدة. وهو محال. وان كان السبب قد يها ، فقد أسندهم الى المؤثر القديم أثرا محدثا. واذا عقلتم ذلك ، فلم لا يجوز في كل العالم مثل ذلك أيضا؟ والجواب عن الشبهة الثانية : انا نقول : مؤثرة المؤثر في الآخر ، لا يجوز أن تكون وصفا زائدا على ذات المؤثر ، لأنه لو كان كذلك ، وكانت تلك الصفة مفتقرة في تتحققها الى ذات الموصوف ، فتكون ممكنة في ذاتها ، مفتقرة الى المؤثر. فتكون مؤثرة المؤثر في تلك المؤثر ، زائدة عليها. ويلزم التسلسل.

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان الامكان لا يمكن أن يكون صفة موجودة. ويدل عليه وجوه :

أحدها : انكم سلمتم أن الشيء قبل حدوثه ، ممكن الوجود. فلو كان الامكان صفة موجودة ، لكن اما أن تكون قائمة به أو بغيره. لا جائز أن تكون قائمة به ، والالتزام قيام الموجود بالمعروض. ولا جائز أن نقوم بغيره. لأن صفة الشيء لا يعقل قيامها بغيره. كما أن الحركة التي يكون الجسم موصوفا بها ، يمتنع أن تكون قائمة بغير ذلك الجسم.

وثانيها : ان اتصف الماهية بامكان الوجود ، سابق على اتصافها بالوجود. فلو كان الامكان صفة موجودة ، لزم أن يكون اتصف الماهية بوجود شيء آخر ، سابقا على اتصافها بوجود نفسها.

وثالثها : ان الامكان لو كان موجودا ، لكن مساويا لسائر الموجودات في الوجود ، ومخالفا لها في الماهية المخصوصة. فاذن ماهيتها غير وجوده. فاتصف ماهيتها بوجوده. ان كان على سبيل

الوجوب ، كان موجودا واجبا لذاته. فيلزم أن تكون الصفة المفتقرة لذاتها ، إلى ما يكون ممكنا لذاته. تكون واجبة لذاتها. وهو محال وإن كان ذلك الاتصاف على سبيل الامكان ، لزم أن يكون للامكان امكان آخر. ويفضى إلى التسلسل.

ورابعها : ان العقول الفعالة والأرواح البشرية والهيوان : كلها ممكنة. فيلزم افتقارها إلى هيوان آخر. وهو باطل.

لا يقال : الممكن إنما يفتقر إلى الهيولى ، إذا كان محدثا. لأنه قبل حدوثه غير موجود. فلا بد له من شيء آخر ، يكون موجودا قبل حدوثه ، حتى يكون ذلك الشيء محلا لذلك الامكان. أما العقل الفعال والهيوان ، لما كانا موجودين أولا وأبدا ، كان امكانه قائما به ، فلا يفتقر إلى هيوان آخر. وهو باطل.

لأننا نقول : ثبوت الامكان للماهية الممكنة ، يكون على سبيل الوجوب الذاتي. فإذا كان شرط قيام الامكان به : كونه في نفسه. موجودا. وثبوت الامكان له أمر واجب لذاته. وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته ، أولى بأن يكون واجبا لذاته. فيلزم : أن يكون ثبوت الوجوب لهذه الأشياء ، واجبا بالذات. فيلزم أن يكون الممكن لذاته ، واجبا لذاته. وهو محال.

فثبت بهذه الدلائل : أن الامكان لا يعقل أن يكون صفة موجودة وبالله التوفيق.
والجواب عن الشبهة الرابعة : ان المفهوم من القبلية ، لا يعقل أن يكون صفة ثبوطية ،
ويدل عليه وجوه :

أحدها : انكم (ان) سلمتم أن كل محدث ، كان عدمه قبل

وجوده ، فقد جعلتم القبلية صفة للعدم. وصفة العدم لا يعقل أن تكون موجودة. فالقبلية صفة غير موجودة.

وثانيها : ان التقدم اضافة ، لا تعقل الا بالإضافة ^(٢٤) الى التأخر. والمضافان يوجدان معا ، فلو كان التقدم صفة موجودة ، لاستحال وجودها ، الا مع وجود التأخر. واذا كان حصول التقدم والتأخر معا ، لزم أن يكون حصول المتقدم والمتاخر معا. ولكن المعية تنافي في التقدم والتأخر ، فاذن القول بأن القبلية صفة موجودة ، يفضي الى هذا الحال. فيكون ذلك محالا .

وثالثها : انا قد دللتنا في أول المسألة على أن الأمس متقدم على اليوم. وليس ذلك التقدم بالزمان. فلم لا يجوز أن يكون تقدم العدم على الوجود جاريا مجرى تقدم اليوم على الغد؟

والجواب عن الشبهة الخامسة . وهي قولهم «الابيحاد جود». نقول : هذا ينتقض بابيحاد هذه الصور والأعراض الحادثة. فإنه جود. ولم يلزم منه قدم هذه الصور والأعراض.

والجواب عن الشبهة السادسة : لم لا يجوز أن يقال : الفاعل المختار يرجع أحد مقدوريه على الآخر ، من غير اكتساب كمال ولا رفع يقتضيه ، بل محض الإرادة. وبالله التوفيق .

(٢٤) بالقدس : أ.

والثاني : ان بتقدير أن تكون جوهرا قائما بالنفس ، فهذا الجوهرا ماما أن يكون بينه وبين الأثر نسبة واضافة ، او لا يكون. فإن كان الأول كان الكلام في تلك النسبة كما في الأول ، فيلزم التسلسل. وان كان الثاني لم يكن بينه وبين الأثر⁽⁷⁾ نسبة واضافة ولم يكن بينهما تعلق أصلا ، وكان أحنيا باكلية عن ذلك الأثر. وما بطل هذا القسم تعين أن المؤثرة بتقدير الثبوت ، وجب أن تكون صفة لذات المؤثر، مفتقرة إلى تلك الذات. وكل ما كان مفتقرًا إلى غيره ، كام مكنا لذاته مفتقرًا في وجوده إلى مؤثر. فيلزم افتقار تلك المؤثرة في وجودها إلى موجود⁽⁸⁾ آخر ، وحيثند يعود الكلام في تأثير المؤثري وجودي تلك المؤثرة. ويلزم التسلسل. وهو محال.

فثبت بما ذكرنا : انه لو فرض مؤثر في اثر ، لكن تأثيره في ذلك الأثر اما أن يكون نفس المؤثر والأثر ، واما أن يكون مغايرا لهما. والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير باطلا.

السؤال الرابع : ان جواز الوجود متعلق بالطرفين . أعني الوجود والعدم . فلو كان جواز الوجود يتضمن احتياج الوجود إلى المؤثر، لكن جواز العدم يتضمن احتياج العدم إلى المؤثر. لكن احتياج العدم إلى المؤثر محال. لأن العدم مستمر من الأزل إلى الأبد. والباقي لا يمكن اسناده حال بقائه إلى المؤثر.

فثبت : انه لو كان جواز الوجود يحوج الوجود إلى المؤثر ، لكن جواز العدم يحوج العدم إلى المؤثر ، وثبت : أن احتياج العدم إلى المؤثر محال ، فيلزم أن يكون احتياج الوجود أيضا إلى المؤثر محالا.

(7) الأول : أ.

(8) موجود : أ.

قلنا : لا شك في أن العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوما ، ومن معنى السلب مفهوما . ويجزم بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان . وهو عند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب ، لا يفتقر إلى الاشارة إلى ماهية معينة . وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت أمرا واحدا .

الوجه الثاني : في بيان أن المفهوم من الموجودية أمر واحد : أنه يمكننا تقسيم الموجود إلى الواجب لذاته ، وإلى الممكن لذاته ، فمورد التقسيم مشترك بين القسمين . وهذا يقتضي أن يكون المفهوم من الموجود قدرًا ، مشتركًا بين القسمين .

الوجه الثالث : أنا إذا اعتقدنا أن أمرا من الأمور موجود . فسواء اعتقدنا أن ذلك الأمر جوهر أو عرض . وبتقدير أن يكون جوهرا ، فهو متحيز أو غير متحيز . وبتقدير أن يكون عرضا ، فهو إما لون أو طعم . فان اعتقدنا في كونه موجودا ، يكون باقيا ، غير متغير . ولو لا أن المفهوم من كونه موجودا ، أمر واحد في الكل ، لوجب أن يتغير ذلك الاعتقاد ، عند تغيير الاعتقاد الخصوصيات . كما إذا اعتقدنا فيه أنه جوهر ، ثم اعتقدنا فيه أنه عرض . فإنه يتغير الاعتقاد الأول .

الوجه الرابع : إن من قال : الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات ، يلزم الاعتراف بأن الوجود مشترك فيه بين الماهيات . والا لكن نفتقر في كل واحد واحد ، من مسمى الوجود ، بأنه غير مشترك فيه بين الماهيات إلى الدليل منفصل ، ولما كان الحكم على الوجود بأنه غير مشترك فيه ، يعم كل وجود ، علمنا : أن الوجود من حيث أنه وجود : مفهوم واحد .

فثبت بما ذكرناه : أن الوجود أمر واحد في جميع الموجودات .

وأما أن خصوصية ماهية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيها^(١) بين الماهيات. فمعلوم بالضرورة. فثبتت بمجموع هاتين المقدمتين : أن وجود كل شيء مغاير ل Maherite.

الحججة الثانية : على أن الوجود مغاير للماهية : هي أنه لا شك أن في الموجودات ما هو ممكن لذاته. فنقول : ذلك الموجود الذي هو ممكن لذاته. ان أخذناه مع اعتبار الوجود كان غير قابل للعدم. لأن الشيء حال كونه موجودا لا يقبل العدم. وما لا يقبل العدم لا تكون ممكن الوجود والعدم. وان أخذناه مع اعتبار العدم ، كان غير قابل للوجود. لأن الشيء حال كونه معدوما ، لا يقبل الوجود. وما لا يقبل الوجود لا يكون ممكن الوجود والعدم. فلو لم تكن ماهيته مغايرة للوجود والعدم ، لما كانت الماهية ممكنة أصلا. ولما كانت ممكنة ، علمنا أنها مغايرة للوجود والعدم.

ويمكن تقرير هذه الحججة بعبارة أخرى : وهي ان قولنا في الشيء : انه ممكن الوجود والعدم : أنه لا يمتنع أن يحكم على تلك الماهية بكونها موجودة وبكونها معدومة. والمحكوم عليه بحكم لا بد وأن يكون متقررا^(٢) مع ذلك الحكم. فوجب أن تكون تلك الماهية الممكمة متقررة ، حالتي الوجود والعدم. وذلك يقتضي كون الماهية مغايرة للوجود.

فإن قيل : هذه الحججة إنما تلزم لو قلنا : الماهية حال وجودها ، أو حال عدمها ، يكون محكوما عليها في ذلك الوقت بأنها ممكنة الوجود. نحن لا نقول بذلك. بل نزعم أنها حال وجودها يمكن وجودها وعدمها في الزمان الثاني ، من ذلك الزمان الحاضر والحاصل : أنا لا نسلم ثبوت الامكان بالنسبة إلى الحال ، بل نسلم ثبوته بالنسبة إلى زمان الاستقبال.

(١) فيها : أ.

(٢) مفترنا : أ.

والجواب من وجهين :

الأول : ان الموجود في الحال ، اذا حكم العقل عليه بأنه يمكن أن يصير معدوما في الاستقبال ، فالمحكوم عليه بالعدم في الاستقبال ، هو هذه الماهية والمحكوم عليه بحكم لا بد وأن يكون متقررا مع ذلك الحكم ، فتلك الماهية ممكنة التقرر مع العدم في الاستقبال . وإذا حصلت الماهية بدون الوجود ، كانت الماهية مغایرة للوجود.

الثاني : هو ان قولكم الشيء يمكن أن يصير معدوما في الاستقبال ، يحتمل وجهين :

أحدهما : ان امكان العدم في الاستقبال ، حاصل في الحال.

والآخر : ان امكان العدم في الاستقبال يحصل في الاستقبال.

والأول باطل. لأن امكان العدم في الاستقبال ، مشروط بحصول الاستقبال ، والاستقبال ممتنع الحصول في الحال. فاما كان العدم في الاستقبال ، موقوف على شرط ممتنع الحصول لذاته. وما توقف على مثل هذا الشرط ، كان ممتنع الحصول في الحال. فثبتت : أنه ممتنع أن يحصل في الحال امكان العدم في الاستقبال. ولما بطل هذا الاحتمال بقى الاحتمال الثاني. وهو أن الموجود في الحال يمكن أن يصير معدوما في الاستقبال ، عند حضور الاستقبال. لكن الاستقبال اذا حضر ، صار حاضرا. فحيثند يعود الأمر الى ان الممكن ابدا يكون محكوما عليه بالامكان بالنسبة الى الحال ، لا بالنسبة الى الاستقبال. وذلك يبطل ما ذكرتم من السؤال.

الحججة الثالثة على أن الوجود زائد على الماهية : وهو أنه يمكننا أن نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها. ولو كان الوجود نفس الماهية ، أو جزءا من أجزاء الماهية. لكان ذلك ممتنعا.

فإن قيل : هذه الحجة منقوضة على قول الفلاسفة. فإن عندهم وجود الباري سبحانه نفس حقيقته ، مع أنها نعقل وجوده ولا نعقل ماهيته. وأيضا : فانا نتصور أن الوجود ما هو؟ ثم نصدق بأن ذلك المفهوم حاصل وكائن وواقع. والتصور غير التصديق. فيلزم أن يكون تصديقنا بأن الوجود واقع وحاصل ، دالا على حصول وجود الوجود. ويلزم منه التسلسل. وأيضا : فانا قد نعقل ذاتين مع الذهول عن كون أحدهما لازما للآخر ، أو ملزوما له ، أو كون أحدهما مؤثرا في الآخر ، أو اثر له ، أو كون أحدهما حالا في الآخر ، أو محلا له. فيلزم أن يكون كون الشيء لازما للآخر ، وملزوما له ، ومؤثرا فيه وأثرا له ، وحالا فيه ومحلا له. زائدا على الذات. وذلك محال لافضاء ذلك إلى التسلسل. وأيضا : فهو أن ما ذكرتم يدل على أن الوجود الخارجي زائد على الماهية. ولكنه لا يفيد أن الوجود الذهني زائد على الماهية.

والجواب : انه اذا صدق على أحد الأمرين كونه معلوما ، وعلى الآخر أنه غير معلوم : فلو لم يثبت التغيير بينهما ، لكان قد صدق على الأمر الواحد ، أنه معلوم وأنه غير معلوم. فيلزم اجتماع النفي والاثبات. وانه محال في بادأة العقول. وإذا كانت هذه المقدمة من أقوى البديهييات ، كان ايراد النقض عليها تشكيكا في البديهييات. فلا يستحق الجواب. وأيضا : فعندنا أن وجود الله زائد على ماهيته ^(١) وأما تصديقنا بأن الوجود قد وقع ، فليس المراد منه أن الوجود حصل له وجود آخر ، بل المراد منه : أن الوجود هل حصل للماهية أم لا؟ وهذا عين الدليل الذي تمسكنا به وأما حديث اللازمية والملزومية ، وأمثالها.

فهي

(١) مقتنا : أ.

اعتبارات ذهنية ، بخلاف الوجود الخارجي. فإنه لا يمكن أن يقال : انه اعتبار ذهني ، والا لزم أن يقال : انه لا موجود في الأعيان ، وأن يقال : وجوده في الأعيان نفس الماهية.

فحينئذ يرجع ما ذكرتم من اجتماع النفي والاثبات على الشيء الواحد. وهو محال.
وأما الوجود الذهني. فجوابه : ان الماهية كما وجدت في الأذهان عارية عن الوجود

الخارجي ، فقد وجدت في الأعيان عارية عن الوجود الذهني. وذلك يوجب التغاير.

الحججة الرابعة : على أن الوجود زائد على الماهية : هي أنا في بداهة العقول ندرك الفرق بين التصور والتصديق. فالفرق بين قولنا : السواد. وبين قولنا : السواد موجود : معلوم بالبداهة. ولذلك فان^(٣) من قال السواد وسكت ، حكم كل عاقل بأنه ما نفي ، وما أثبت ، وما ذكر كلاماً مفيدة. وإذا قال السواد موجود أو غير موجود ، فقد نفي ، أو أثبت وادعى ويطالب على صحة ما ذكره بالحججة. ولو كان كونه. موجوداً هو نفس كونه سواداً ، لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة.

فإن قيل : هذا الفرق الذي ذكرتم واقع بحسب اللفظ ، لا بحسب المعنى. فالجواب :
انا نعلم بالبداهة أن من ادعى أن للعالم صانعا ، ثم أقام الدليل على دعواه ، لم يكن مطلوبة بهذه الحججة نفس اللفظ ، بل المعنى. فسقط ما ذكروه من السؤال.

واحتاج من قال : الوجود غير زائد على الماهية. بأن قال : لو كان الوجود زائداً على الماهية ، لكان قيام الوجود بالماهية. وإن توقف على كون الماهية موجودة ، لزم اما كون

الشيء مشروطاً بنفسه ،

(٣) كان : أ.

أو وقوع التسلسل. وان لم يتوقف عليه فحينئذ يلزم قيام الصفة الشبوانية بالعدم المحسن. وذلك حال. لأن المحسوس عندنا من الذوات ، ليس الا الصفات. واذا حوزنا قيام الموجود بالمدعوم ، فالجدار الذي نشاهده لا نشاهد منه الا لونه وكثافته وثقيله. فاذا لم يبعد قيام الصفة الموجودة بال محل المدعوم ، لم يبعد أن يكون الموصوف بالكتافة والتقليل واللون المخصوص مدعوما محسنا. وذلك يقتضي وقوع الشك في أن ذات الجدار ذات الانسان. هل موجودة أم لا؟ ومعلوم أن ذلك فاسد.

والجواب عنه : ان محل الوجود هو الماهية. ثم ان الماهية من حيث هي ، ماهية مغايرة للوجود والعدم ، فلا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمدعوم.

واذا عرفت هذه المسألة. فلنرجع الى المقصود. فنقول : أما من قال : وجود كل شيء نفس ماهيته ، لزمه القطع بأنه متى زال الوجود ، فقد زالت الماهية ، فالقول بأن المدعوم شيء لا يتصور على مذهب هذا القائل. أما من قال : الوجود زائد على الماهية. فقد اختلفوا في أنه هل يمكن تحرير الماهية عند زوال صفة الوجود؟ فمن جوز ذلك قال : المدعوم شيء. وعنده : أن الماهية من حيث هي ، تكون متقررة حال ما لا تكون موجودة. ومن لم يجوز ذلك ، قال : المدعوم ليس بشيء.

اذا عرفت هذا ، فلنرجع الى تعين محل النزاع في هذه المسألة فنقول : المدعوم. اما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود ، واما أن يكون جائز الوجود جائز العدم. أما الممتنع. فقد اتفقوا على أنه محسن ، وعدم صرف ، وليس بذات ولا بشيء. وأما المدعوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه ، فقد ذهب أصحابنا الى أنه قبل الوجود نفي محسن ، وعدم صرف ، وليس

بشيء ولا بذات. وهذا قول «أبي الحسن البصري» من المعتزلة وذهب أكثر شيوخ المعتزلة: إلى أنها ماهيات وذوات وحقائق ، حالي وجودها وعدمهما. فهذا هو تلخيص محل النزاع.

ولنا في بيان أن المعدوم ليس بشيء وجوه :

البرهان الأول : ان هذه الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائتها عن الوجود ، وكانت متساوية في كونها متحققة خارج الذهن. ومبينة لخصوصياتها المعينة. وما به المشاركة غير ما به الممايزة ^(٤) فيلزم أن يكون تحقق كل ماهية تقررها زائدا على خصوصيتها. ولا معنى للوجود الا هذا التتحقق والتقرر ، فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة. وذلك محال.

وما يدل على أن كونها متحققة خارج الذهن أمر زائد على ماهيتها المخصوصة : انا اذا قلنا : السود. ثم قلنا : السواد متقرر حال العدم. فنحن ندرك تفرقة بدائية بين ذلك التصور ، وهذا التصديق. ولو لا أن تقررها خارج الذهن حال عدمها أمر زائد على ماهيتها ، والا لما بقى فرق بين التصور والتصديق. وذلك محال على ما قرناه. فثبتت : أن الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها ، وكانت موجودة حال عدمها ، ولما كان ذلك محالا ، علمنا : أن القول بأن الماهيات متقررة حال عدمها محال.

البرهان الثاني : ان الذوات الثابتة في العدم ، اما أن تكون متناهية ، أو غير متناهية والقسمان باطلان ، فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة : اما أن كونها متناهية باطل ، فبالاتفاق. وأما أن كونها غير متناهية باطل. فذلك لأن مجموع الذوات المعدومة حينما لم يخرج منها شيء الى الوجود ، كانت أكثر مما يبقى منها في

(٤) المبينة : أ.

العدم بعد خروج بعضها الى الوجود. والا لكان الشيء مع غيره ، فهو لا مع غيره. وذلك حال. واذا كان كذلك ، كانت الذوات التي بقيت الان في العدم ، أقل من مجموع الذوات التي كانت معدومة عند ما لم يخرج شيء منها الى الوجود. وما كان أقل من غيره فهو متناه. فالذوات التي بقيت الان في العدم متناهية ، والتي خرج منها الى الوجود متناهية. ومجموع المتناهي مع المتناهيا يكون متناهيا. فثبتت : أن القول بكون الذوات غير متناهية محال.

البرهان الثالث : هذه الماهيات من حيث أنها هي : مكنته لذواها. وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي ، محدثة فيلزم أن تكون هذه الماهيات مسبوقة بالنفي المض والعدم الصرف. وهو المطلوب.

وانما قلنا : بأن هذه الماهيات مكنته لذواها ، وذلك لأنها لو كانت واجبة التقرر لذواها في الخارج ، ل كانت واجبة التقرر في الخارج ممتنعة الزوال ، ولا معنى لواحد الوجود الا ذلك. وحييند يكون واجب الوجود أكثر من واحد. وذلك محال. واذا ثبت أنها في كونها متقررة في الأعيان ، مكنته ، وثبت أن كل ممكن محدث ، ثبت : أنها من حيث أنها ماهيات محدثة. وذلك يبطل القول بأن المعدوم شيء. و تمام تقرير هذا البرهان قد تقدم في مسألة حدوث الأجسام.

البرهان الرابع : قوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٥) وجه الاستدلال بالآية: ان اسم الشيء يتناول الماهيات ، فوجب أن يكون الله تعالى قادرًا على تلك الماهيات. وإنما يكون قادرًا عليها لو كان لقدرته صلاحية ، أن تؤثر في تلك الماهيات تقريراً وابطالاً. ومتي كان

. ٢٨٤) البقرة (٥)

الأمر كذلك ، كان وجود الله تعالى متقدما على تقرير تلك الماهيات ، لوجوب تقدم المؤثر على الأثر. ومتى كان الأمر كذلك ، ثبت أن الماهيات بأسرها نفي محض ، وعدم صرف في الأزل. وذلك هو المطلوب.

واحتاج القائلون : بأن المعدوم شيء بأمور :

الحججة الأولى : ان المعدومات متميزة في أنفسها. وكل ما يتميز بعضه عن البعض ، فلا بد وأن تكون في أنفسها حقائق متعينة. ولا معنى لقولنا المعدوم شيء إلا ذلك. والذي يدل على أن المعدومات متميزة بعضها عن البعض حال عدمها وجوه :

الأول : وهو أنا نعلم أن غداً تطلع الشمس من المشرق ، ولا تطلع من المغرب. وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات.

وهذان المطلوعان معدومان في الحال. ونحن الآن نعلم امتياز كل واحد منها عن الآخر.

الثاني : هو أنا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ، وليسنا قادرين على الطيران إلى السماء. فقد تميز أحد المعدومين عن الثاني ، من حيث أن أحدهما مقدر لنا ، والآخر غير مقدر لنا. وهذا الامتياز واقع حال العدم. فثبتت : وقوع الامتياز في المعدومات.

الثالث : هو أنا بحد من أنفسنا أنا نريد أن تحدث لنا أموال وأولاد وخيرات وسعادات وأن لا تحدث لنا أنواع الأمراض والآفات ، مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما ، فلولا تميز أحد المعدومين عن الآخر ، حال كونه معدوما بماهيته المعينة ، وحقيقة المخصوصة ، والا لامتنع كون أحدهما مراد الواقع ، والآخر مكروه الواقع.

الرابع : هو أن المعدوم قسمان مختلف وجائز. ولا شك أن كل واحد

من هذين القسمين متميز عن الآخر في نفسه وحقيقةه. ولذلك كان قادر المختار لا يمكنه ايجاد المتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات. فلو لا امتياز الممكنا عن الممتنع في نفسه ، والا لما صح ذلك.

لا يقال : هذه الأمور ، وان كانت معروفة في الخارج ، الا أنها موجودة في الذهن ، فلهذا صح وقوع الامتياز فيها. لأننا نقول : انكم اما أن تقولوا هذه المعلومات^(٦) موجودة في الذهن ، أو تقولوا : العلم بها موجود في الذهن. والأول باطل. لأننا ابدا نعلم الشمس والقمر. فلو كانت هذه المعلومات موجودة في الذهن ، لزم فيمن تصور شموس كثيرة ، وأقمارا كثيرة ، وبخرا من زئبق ، وجبرا من زيرجد : أن توجد في ذهنه هذه الأشياء. والقول بفساده معلوم بالضرورة. وأما الثاني وهو أن الحاضر في الذهن هو العلم بهذه الأشياء. فهذا مسلم. إلا أن بحثنا عن المعلومات ، لا عن العلم. فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة في الذهن ، علمنا أنها في نفسها وحقائقها مميزة ، سواء وجدت في الذهن أو لم توجد. وذلك هو المطلوب.

فثبت بهذه البراهين الأربعة : تميز بعض المعلومات ، عن البعض ، حال كونها معروفة.

وإذا ثبت هذا فنقول : امتياز أحد الأمرين عن الآخر ، يتوقف على كون كل واحد منها في نفسه حقيقة معينة ، وماهية معينة. فإن تميز البعض عن البعض : حكم من أحكام تلك الحقائق ، وصفة من أوصافها. وثبتت الصفة والحكم بدون تقرير الموصوف : الحال. فثبت : أن المعلومات مميزة متقررة ، وثبت أن المتميزة لا يتحقق إلا عند كون الحقائق والماهيات متقررة. وهذا يوجب القطع بكون المعلومات ذات وماهيات وحقائق. وذلك هو المطلوب.

(٦) المعلومات : ب.

الحججة الثانية : للمعتزلة على أن المعدوم شيء : وهي أنه لا نزاع في وجود موجودات ، ممكنة الوجود لذواتها . ولا معنى للممكنا الا الذي يصح عليه الوجود والعدم . وكل ما كان كذلك ، كانت ماهيته ممكنة التقرر ، مع الوجود ، ومع العدم تارة أخرى . وإذا عقل تقرر ماهيته مع العدم ، ثبت أن المعدوم شيء .

لا يقال : المراد من قولنا : انه يمكن أن يكون معدوما ، هو أنه لا يمتنع بقاء ماهيته متقررة متحققة ، ولا يمتنع أيضا بطلاطن تلك الماهية وخروجها عن كونها ماهية وحقيقة . فهذا هو المراد من الامكان . ومعلوم أن هذا القدر لا يدل على أن المعدوم شيء . لأننا نقول : اذا قلنا : هذه الماهية يمكن بطلاطنا وزواها ، فلا شك أن هذه قضية موضوعها : قولنا هذه الماهية . ومحمولها : قولنا يمكن بطلاطنا وزواها . ولا شك أن ماهية القضية مركبة من الموضوع والمحمول والسبة الخاصة . ولا شك أن المركب لا يوجد الا عند وجود جميع مفرداته . فاذن هذه القضية لا توجد ولا تتقرر الا اذا حصل موضوعها مقارنا لمحملها . فإذا قلنا : الموضوع نفس تلك الماهية . وجعلنا المحمول امكان بطلاطن الماهية ، كان معنى هذا الكلام : أن هذه الماهية يمكن تقريرها حال بطلاطنا . ومعلوم أن ذلك محال . فثبتت : أن كون الممكنا ممكنا يستحيل أن يكون مفسرا بهذا المعنى ، بل لا بد وأن يكون مفسرا بأنه يجوز كون الماهية موضوعة بالوجود ، ويجوز كونها خالية عن الوجود . ومهما كان الأمر كذلك ، ثبت أن المعدوم شيء .

الحججة الثالثة : ان كل موجود . فهو اما أن يكون ممتنع الوجود لذاته ، واما أن يكون متصور الوجود لذاته . سواء كان ذلك الذي هو متصور الوجود ، واجب الوجود أو غير واجب الوجود . فاذن كونه ممتنع الوجود وكونه متصور الوجود ، أمران متقابلان لا واسطة بينهما . فنقول : امتناع صفة موجودة . اذ لو كان الامتناع صفة موجوده

لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع موجودا ، ضرورة الوجود لا يمكن أن يكون امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفي الحض والعدم الصرف ، وحيثند يلزم أن يكون ممتنع الوجود موجودا. وهو محال. فثبتت أن امتناع الوجود ليس صفة موجودة ، فوجب أن يكون تصور الوجود صفة موجودة ضرورة أنه لا بد في أحد النقيضين من أن يكون أمرا ثبوتا.

اذا ثبت هذا ، فنقول : لا شك أن كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن الحدوث لذاته.

اذ لو لم يكن ممكنا لذاته ، لكان اما واجبا لذاته ، فيكون موجودا قبل أن كان موجودا. وهو محال. أو ممتنعا لذاته. فيلزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتي الى الا مكان الذاتي. وهما محالان. فثبتت : أن كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته ، وثبتت أن الامكان صفة ثابتة ، وثبتت أن الصفة الثابتة تستدعي موصوفا ثابتا. فاذن لا بد وأن تكون الماهية متقررة قبل حدوثها ، حتى تكون موصوفة بهذا الامكان. وذلك يوجب القول بكون المعدوم شيئا.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون الا مكان عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده؟

لأننا نقول : القادر متمكن من ايجاد المعدوم الممكן ، وغير متمكن من ايجاد المعدوم الممتنع ، فلو لا امتياز الممكן عن الممتنع في نفسه بأمر عائد إليه ، والا لما كان الأمر كذلك.

الحججة الرابعة : الماهيات لو كانت متتجدة ، لكان تجدها باحداث محدث ، وايقاع قادر ، وهذا محال فذلك مثله. بيان الملازمة. أن كل ما حدث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من مكون ومحقق. وبيان أنه يمتنع أن يكون تحقق تلك الماهيات وتقررها باحداث محدث. وذلك لأن كل ما كان تتحققه بسبب غير. لزم من فرض عدم ذلك الغير ، عدم ذلك الأثر. فلو كان كون الجوهر جوهرا ، وكون السواد سوادا ، لأجل سبب منفصل ، لزم عند فرض عدم ذلك السبب المنفصل ، أن يخرج الجوهر عن كونه جوهرا ، والسواد عن كونه سوادا. وذلك محال.

لأن قولنا : «السود خرج عن كونه سوادا». و «بطل كونه سوادا» قضية موضوعها «السود» ومحمولها «خرج عن كونه سوادا» أو «بطل كونه سوادا» ومن شرط صحة القضية امكان اجتماع موضوعها ومحمولها معا. ومعلوم أن اجتماع النقيضين محال فثبتت : أنه يستحيل قولنا : السود خرج عن كونه سوادا ، وبطل كونه سوادا. واذا كان الأمر كذلك ، ثبتت : أنه يمتنع اسناد تقرر الماهية وتكونها الى ايجاد موجود ، وايقاع فاعل.

الحججة الخامسة : قوله تعالى : ﴿وَلَا تُقْوِلْ لِشَيْءٍ : إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾^(٧) الآية.

سمى الأمر الذي سيفعله غدا في الحال باسم الشيء. وذلك يتقتضي أن يكون المعدوم شيئا. والجواب عن الحجة الأولى : أن نقول : انا نجد من أنفسنا شعورا وادراما في صور كثيرة ، مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على أنها ليست ماهيات ولا حقائق ، بل هي نفي مغض ، وعدم صرف :

الصورة الأولى : العلم بالمحالات. وذلك لأننا نحكم بأن شريك الله ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك. ولو لا أنها تصورنا شريك الإله. والا لاستحال منا أن نحكم عليه بالامتناع. لأن التصديق بدون التصور محال. ولأننا نقول : شريك الله محال. والجمع بين الوجود والعدم محال ، وحصول الجسم الواحد في أن واحد في مكانيين محال ، ونميز بين كل واحد من هذه التصديقان ، وبين الآخر. والشعور الذهني والامتياز العقلى حاصل في هذه الصور ، مع حصول الاتفاق بين جميع العلماء^(٨) على أن هذه المحالات ليست ذاتات ولا حقائق ولا ماهيات.

(٧) الكهف : ٢٣.

(٨) العقلاء : ب.

الصورة الثانية : العلم بالمركبات ، كما اذا تصورنا بحرا من زبق ، وجبلا من زبرجد^(٩) فان البحر والجبل عبارة عن جواهر موصوفة بالتركيب والتأليف ، وموصفة بألوان مختلفة ، وأشكال مخصوصة . وعندكم الثابت في العدم ، انا هو ذات الجواهر والأعراض . فأما أن يكون الجوهر موصوفا بالعرض ، فذلك غير ثابت في العدم البة والجبل انا يكون جبلا بككون الجوهر موصوفة بالأعراض والتركيبيات . فاذن الشعور الذهني حاصل في هذه الصورة ، مع أن المشعور به غير حاصل البة ، لا في العدم ولا في الوجود .

الصورة الثالثة : العلم بالنسبة والإضافات . مثل علمنا بحصول هذا الجسم في هذا الحيز ، دون ذلك الحيز ، وطلع الشمس غدا من المشرق لا من المغرب . ولا معنى لطلع الشمس من المشرق الا حصول ذاتها في ذلك الحيز دون هذا الحيز ولا شك ولا نزاع أن هذه النسب غير ثابتة في العدم ، لأن كون الشمس المعدوم حاصلة في المكان المعدوم محال في بداهة العقل ، وأنتم ساعدتم أيضا على أنه لا حصول ولا تقرر لأمثال هذه النسب في العدم .

الصورة الرابعة : انا نعلم امتياز العدم عن الوجود ، وامتياز النفي المض والسلب الصرف عن الثبوت . ومسمي النفي الصرف والسلب المض محکوم عليه بكونه متميزا عن الثبوت ، مع أنه يستحيل أن يكون لسمى النفي المض ثبوت . لأن المراد من النفي المض ما هو مقابل لسمى الثبوت ومناف له . فلو كان له ثبوت بوجه ما ، لكان مناف الشيء ومناقضه ، نفس ذلك الشيء . وهو محال . ولأن الخصم يساعد على أن مسمى العدم غير ثابت في العدم .

الصورة الخامسة : انا نحكم على الماهية المعدومة بأنها غير

(٩) ياقوت : ب.

موجودة. فقبل اتصاف تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود ، ونميز في أذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسوداد. ولذلك فإن الخصم يقول : مسمى الجوهر والسوداد ثابت في العدم ، ومسمى الوجود غير ثابت في العدم. فثبتت : أنا نتصور ماهية الوجود وحقيقة قبل صيورة الماهية موصوفة بالوجود. فلو لزم من مجرد هذا التمييز الذهني والشعور العقلى ، كون المشعور به حاصلا في العدم ، لزم كون ماهية الوجود متقررة في العدم. وذلك محال. لأن العدم نقىض الوجود. والنقيضان لا يجتمعان وأن الخصم أيضا يساعد على أن ماهية الوجود غير متقررة في العدم.

الصورة السادسة : نحن نعقل الماهية المؤثرة ، وماهية المتأثرة ، ونميز بين كل واحد منها وبين الآخر ، وبينهما وبين غيرهما. مع أن الخصم يساعد على أن المعدوم لا يكون مؤثرا ولا متأثرا ، ولا يتقرر حال العدم بمحض الممؤثرة ومحض المتأثرة. فالشعور الذهنى والأدراك العقلى حاصل. مع أن المشعور به غير حاصل. وكذا كون الشيء فوق غيره تحت غيره وينينا وشمالا. ويدخل فيه جميع النسب والإضافات.

وإذا عرفت هذا فنقول : تعنى بكون المعدوم معلوما ، هذا القدر من التمييز الذهنى الحاصل في هذه الصورة ، أم تعنى به أمرا وراء هذا القدر؟ فان عنيت به الأول تعذر الاستدلال بكونه معلوما^(١٠) على كونه شيئا ، لأن هذا القدر من المعلومية حاصل في هذه الصور ، مع أنها ليست ب Maheriyat ولا ذوات ولا حقائق بالاتفاق. وان عنيت بكون المعدوم معلوما ، أمرا وراء هذا القدر ، فلا بد من تفسير كون المعدوم معلوما ، ثم اقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير. فانا من وراء النزاع في المقامين. واعلم : أنك متى أوردت هذا السؤال على هذا الوجه ، ضاق الكلام على الخصم جدا.

(١٠) معلوما : ب.

أما دليлем الثاني على قوله ان المعدوم متميز ، وهو أن المقدور قبل دخوله في الوجود متميز عن غير المقدور ، وذلك يقتضي وقوع الامتياز في المعدومات.

فالجواب : ان المقدور هو الذي يكون لل قادر فيه تأثير اما بالتحقيق ، واما بالباطل .
و عندكم هذه الماهيات ثابتة في العدم ، ولا تأثير لل قادر فيها البتة . واما تأثير القادر في اعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات . فالمقدور اما الوجود واما موصوفية الماهية بالوجود وأياما كان ، فهو غير ثابت حال العدم . فثبتت : أن الذي يمكن جعله مقدورا استحال القول بكونه ثابتنا في العدم . والذى يمكن القول بكونه ثابتنا في العدم ، استحال القول بكونه مقدورا لل قادر .
فقد سقطت هذه الشبهة .

واما دليлем الثالث : على قوله المعدومات يتميز بعضها عن البعض ، وهو التمسك بكون بعض المعدومات مرادا ، وبعضها مكروها .

فجوابه : ان الماهيات يتمتعن عليها التبدل والتغير ، فيمتنع كونها متعلقة للارادة والكراءة . بل متعلق الإرادة والكراءة صيرورتها موجودة ، لكن صيرورتها موجودة لا يتقرر حال العدم ، فعاد ما ذكرنا من أن الذي يمكن جعله متعلق الإرادة والكراءة ، لا يمكن القول بشبوته في العدم ، والذى يمكن القول بشبوته في العدم ، لا يمكن جعله متعلق الإرادة والكراءة .

واما دليлем الرابع على ذلك ، وهو تميز المعدوم الممكן عن المعدوم الممتنع .
فجوابه : ان المعدومات الممتنعة اقسام كثيرة . مثل شريك الاله ، والجمع بين الصدرين وحصول الجسم الواحد في الان واحد في مكانيين

وكل واحد من هذه الأقسام متميّز عن الآخر في الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة في العدم ، فكذلك ها هنا.

وأما الحجة الثانية التي عولوا عليها في أن المعدوم شيء . وهو قولهم : إن الممكن هو الذي يمكن تقرير ماهيته تارة مع العدم ، وأخرى مع الوجود . وذلك يقتضي جواز تقرير الماهية بدون الوجود .

فجوابها : إن الماهية إذا كانت واجبة التقرر حالي العدم والوجود ، ممتنعة التغير في نفسها ، أمتنت حمل الامكان صفة لها ، بل الامكان يكون صفة للوجود . ثم أنا توافقنا على أن الوجود غير ثابت في العدم ، فعاد ما ذكرنا من أن الذي يمكن جعل الامكان وصفا له لا يعقل اثباته في العدم ، وما يمكن اثباته في العدم ، لا يمكن جعل الامكان وصفا له .

وأما الحجة الثالثة : وهي قولهم : الامكان صفة موجودة حاصلة قبل الوجود ، فوجب تحقق الماهية قبل الوجود .

فجوابها : قد تقدم في مسألة حدوث العالم .

وأما الحجة الرابعة : وهي قولهم : لو كانت الماهية متعددة ، لكان وقوعها بالفاعل ممكنا . لكن وقوعها بالفاعل محال .

فجوابها : إن القادر كما يجعل الماهية موجودة ، فهو يجعل الماهية ماهية . والحقيقة التي تمسكت بها في امتناع وقوع الماهية بالفاعل ، فهي بعينها تقتضي امتناع وقوع الوجود بالفاعل ، فإنه لو وقع الوجود بالفاعل ، لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ، أن يخرج الوجود عن كونه وجودا . وهو محال .

فإن التزموا أن الوجود لا يقع بالفاعل ، وزعموا : أن الواقع

بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود ، أوردنا عليهم ذلك الكلام في نفس تلك الموصوفية. وذلك يقتضي أن لا يقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود ولا موصوفية الماهية بالوجود. وذلك يوجب أن لا يكون للمؤثر أثر البة. وهو يوجب نفي الصانع. ثبتت : أن هذه الحجة ساقطة.

واما الحجة الخامسة : هي التمسك بقوله تعالى : ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدَأً إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(١١).

فهذا يقتضي اطلاق اسم الشيء على المعدوم. ولا يقتضي كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة. وأما قوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١٢) فانه يقتضي وقوع الماهيات بال قادر. وذلك يفيد^(١٣) نفي كون النوات والماهيات متحققة في الأزل. والآية التي عول الخصم عليها لا تفيد الا مجرد اللفظ. والآية التي عولنا عليها تفيد المعنى. فكان قولنا أولى.

(١١) الكهف . ٢٣

(١٢) البقرة . ٢٨٤

(١٣) لا يفيد كون ... الخ : ب.

المسألة الثالثة

في

اثبات العلم بالصانع

وقبل الخوض في المقصود ، لا بد من تقسيم مقدمات :

المقدمة الأولى : في الفرق بين الامكان والحدوث :

الامكان عبارة عن كون الشيء في نفسه ، بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه ، امتناعا واجبا ذاتيا. والحدث : عبارة عن كون الوجود مسببا بالعدم والفرق بين هذين الأمرين ظاهر.

المقدمة الثانية : زعم كثير من مشايخ علم الأصول أن علة الحاجة إلى المؤثر ، هي الحدوث. ومنهم من زعم : أن علة الحاجة هي مجموع الامكان والحدث. فيكون الحدوث على هذا القول شطر العلة. ومنهم من زعم : أن الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث. فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة. وعندنا : أن الحدوث غير معترض في تحقق الحاجة. لا لأن يكون تمام العلة ، ولا لأن يكون شطر العلة ، ولا لأن يكون شرط العلة.

والدليل عليه : أن الحدوث عبارة عن كون الشيء^(١) مسببا بالعدم. ومبسوقة الوجود بالعدم صفة للوجود ، الذي هو متاخر عن تأثير القادر فيه. والذي هو متاخر عن احتياجه إلى القادر ، الذي هو متاخر عن علة تلك الحاجة ، وعن جزء تلك العلة ، وعن شرط تلك العلة. فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة ، أو جزءا من هذه العلة ، أو شرطا لهذه العلة ، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب. وهو محال.

(١) الوجود : ب.

المقدمة الثالثة : زعم الجمھور من الفلاسفة والمعتزلة : أن تأثير المؤثر إنما يكون في وجود الأثر لا في ماهيته. وهذا القول عندنا باطل. لأن الوجود له ماهية. فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهية ، لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود.

فإن قيل : تأثير القادر في كون ^(٣) الماهية موصوفة بالوجود.

قلنا : موصوفية الماهية بالوجود يمتنع أن يكون أمرا ثابتا. ويدل عليه وجوه :

احدها : ان اتصاف الماهية بالوجود ، لو كان أمرا ثابتا مغايرا للماهية والوجود ، لما كان جوهرها مستقلا بنفسه ، قائما بذاته ، بل كان صفة من صفات الماهية وحينئذ يكون اتصاف تلك الماهية بتلك الصفة زائدا على الماهية ، وعلى تلك الصفة. ويلزم منه التسلسل. وثانيها : وهو أن تلك الموصوفية تكون مساوية في الوجود لسائر الموجودات ، ومخالفة لها في الماهية ، فيلزم : أن يكون لاتصال الماهية بالوجود ماهية وجود آخر ، فيكون اتصاف ماهيتها بوجودها زائدا عليه ^(٣) ويعود الكلام الأول فيه. ويلزم التسلسل. وحينئذ لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا ، بل يكون موجودات غير متناهية. وذلك محال.

وثالثها : وهو أن موصوفية الماهية بالوجود ، بتقدير أن يكون أمرا مغايرا للماهية والوجود ، فلا بد أن تكون له ماهية. فإذا امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهيات ، امتنع أن يكون له تأثير في هذه الموصوفية. وعلى هذا التقدير لا يكون للمؤثر : أثر ، لا في الماهية ، ولا في الوجود ، ولا في موصوفية الماهية بالوجود. وهذا نفي للتأثير

(٢) جعل : أ.

(٣) زائدا آخر : أ.

والمؤثر بالكلية. وهو باطل قطعا. بل القول الصحيح : أن المؤثر كما يؤثر في جعل الماهية موجودة ، فكذلك يؤثر في جعل الماهية ماهية.

المقدمة الرابعة : ان الطريق الى اثبات الصانع تعالى ليس ، الا احتياج أجسام هذه الموجودات الحسوسة ، الى موجود آخر غير محسوس. ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان ، وعلى قول آخرين هو الحدوث ، وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث. ثم هذه الأمور الثلاثة ، اما أن تعتبر في الذوات ، أو في الصفات أو في مجموعها أو بالعكس. فللمجموع طرق ستة :

* * *

الطريق الأول : الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الذوات : فنقول : لا شك أن الحقائق والماهيات موجودة. وكل موجود فاما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لا تكون كذلك. فان لم تقبل حقيقته العدم لما هي هى ، كان ذلك الموجود هو واجب الوجود لذاته. وهو المطلوب. فان كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول : كل موجود تكون حقيقته قابلة للعدم ، فإنه تكون نسبة حقيقته الى الوجود والعدم على السوية. وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحا على عدمه الا المرجح. وذلك المرجح لا بد وأن يكون موجودا. ثم ذلك المرجح ان كان ممكنا عاد الكلام فيه ، ويلزم اما الدور واما التسلسل. وهما محالان. فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته.

وهذا البرهان مبني على هذه المقدمات :

المقدمة الأولى : قولنا : كل موجود يقبل العدم. فان الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته على السوية.

ولسائل أن يقول : لم لا يجوز أن تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود ، الا أن الوجود أولى بتلك الماهية من العدم ، فلكونه قابلا للعدم يكون

من الممكنتات. ويكون الوجود أولى به من العدم ، يستغنى عن المرجح والمؤثر؟
ونقول في جواب هذا السؤال : انه متى كان الوجود أولى به من العدم ، كان واجب
الوجود لذاته. والّذي يدل عليه : هو أن تلك الماهية مع تلك الأولوية. ان لم يصح العدم
عليها ، كان واجبا لا ممكنا. وان صح العدم عليها ، كان ممكنا. وكل ما كان ممكنا ، لا يلزم
من فرض تتحققه محال.

فلتفرض الماهية مع تلك الأولوية. تارة موجودة ، وأخرى معدومة ، ونسبة تلك
الأولوية الى الوقتين على السوية. فاختصاص أحد الوقتين بالوجود دون الثاني. اما أن يتوقف
على انضمام قيد إليه لأجله اختص ذلك الوقت بالوجود ، واما أن لا يكون كذلك. فلو
كان الأول لم تكن تلك الأولوية كافية في حصول الوجود ، بل لا بد معها من هذا القيد
الرائد. لكننا قد فرضنا أن تلك الأولوية كافية في وقوع الوجود. هذا خلف.

وأيضا : فانا نقول : تلك الأولوية مع هذه الضمية ، ان لم تقتض الوجوب ، عاد
التقسيم الأول فيه. وان أفاد الوجوب ، فحينئذ يصح قولنا : انه متى حصل الرجحان ،
حصل الوجوب.

المقدمة الثانية : قولنا الممكן المتساوی لا يتراجع أحد طرفيه على الآخر ، الا لمرجع
للعلماء في تقرير هذه المقدمة قوله :

أحدهما : انها مقدمة أولية بدائية. وذلك لأنه لما كانت نسبة الوجود ونسبة العدم الى
تلك الماهية على السوية ، قضى صريح العقل بأنه يمتنع رجحان أحدهما على الآخر لا
لأجل انضياف أمر من الأمور الى الطرف الراجح. ولذلك فان كل عاقل اذا أحس بحدوث
شيء في

وقت معين ، طلب لحدوثه علة وسببا. وذلك يدل على أن افتقار رجحان الجائز إلى المرجح أمر مقرر في بداهة العقول.

القول الثاني : ان هذه المقدمة برهانية. وأحسن ما قيل في هذا المقام : ان الاستواء والرجحان متناقضان متنافيان ، ولما ثبت أن ماهية الممكן مقتضية للاستواء ، فلو حصل الرجحان أيضا ، لاجتمع النقيضان وهو محال.

وعندى : أن هذه الحجة ضعيفة. لأن التناقض إنما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء أو مقتضية للرجحان أيضا. أما من يقول : الماهية مقتضية للاستواء. وأما الرجحان فإنه حصل لا لعنة البتة ، لا لذاته ولا لغيره ، لم يلزم التناقض على هذا القول. والأقوى أن يقال : الممكן هو الذي يكون العدم والوجود بالنسبة إليه على التساوى ، والشيء الذي يكون كذلك ، امتنع أن يدخل في الوجود ، الا بعد أن يصير وجوده راجحا على عدمه. وذلك الرجحان يجب أن يكون صفة لشيء آخر سابق على وجوده ، فيمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان ، هو وجوده. لأن ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده ، لكنه متاخر عن وجوده. لكن قد بينما أنه متقدم على وجوده. فيحصل الدور ، وهو محال فإذا ذلك الرجحان ، يجب أن يكون صفة لشيء آخر ، يلزم من وجوده. وذلك هو المؤثر. فثبتت : أن كل ممكן فهو مفتقر إلى المؤثر.

ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء على قول الفلسفه من وجه آخر : وذلك أثمن قالوا : الزمان يمتنع أن يكون له مبدأ ومتنه. لأننا لو فرضنا للزمان أولا ، لكن عدمه سابقًا على وجوده بالزمان. والسبق بالزمان لا يحصل إلا مع وجود الزمان فيلزم أن يقال : الزمان كان موجودا قبل أن كان موجودا. وذلك محال.

وهكذا لو فرضنا للزمان منتهى . لكن عدمه حاصل بعد وجوده ، بعدية بالزمان . والبعدية بالزمان لا تحصل الا مع وجود الزمان . فيلزم : أن يقال : الزمان موجود بعد أن لم يكن موجودا . وذلك محال فثبت : أن عدم الزمان محال .

وإذا ثبت هذا . قالوا : الزمان اما أن يكون واجبا لذاته ، وأما أن يكون ممكنا لذاته . والأول باطل . لأنه مركب من آنات متواتية منقضية . وكل ما كان كذلك ، لم يكن واجبا لذاته ، فهو اذن ممكنا لذاته . وهذا الممكنا اما أن يقع لغيره أو لذاته ، أو لا لغيره ولا لذاته . فان كان لغيره ثبت افتقاره الى المؤثر ، وان كان لذاته وجب أن لا يكون منقضيا ، بل يكون باقيا مستمرا . وهو محال . وان كان لا لذاته ولا لغيره ، كان حدوثه . اتفاقيا . وكل ما كان اتفاقيا ، لم يتمتنع في العقل أن لا يوجد . لكننا قد بينا أن العدم على الزمان محال . ولما بطل القسمان ، ثبت القسم الأول وهو أنه ممكنا لذاته . الا انه واجب الوجود لسببه ومؤثره . فلأجل وجوبه لوجوب سببه ، يتمتنع العدم عليه .

وعند هذا يظهر أن دلالة وجود الزمان على وجود واجب الوجود ، أظهر من دلالة جميع الممكنا . ولعله هو المراد من قوله عائشة : «لا تسبوا الدهر ، فإن الله هو الدهر» هذا ما يمكن تقريره بناء على أصول القوم .

فإن قيل : القول بافتقار الممكنا الى المؤثر عليه اسئلة :

السؤال الأول : افتقار الممكنا الى المؤثر ، اما أن يكون حال وجوده ^(٤) أو حال عدمه . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالافتقار . أما الحصر فظاهر . وأما أنه يتمتنع أن يكون الافتقار حال الوجود ،

(٤) حدوثه : أ.

فلانه يلزم ايجاد الموجود. وهو محال. وأما أنه يمتنع أن يكون الافتقار حال العدم. وذلك لأن المؤثر ما يكون له أثر. والعدم نفي ممحض. فالقول باثبات التأثير حال كون الأثر عدما ممحضا : محال.

وأيضا : فلأنه ما دام يكون باقيا على العدم كان باقيا على عدمه الأصلي ، والعدم الأصلي يمتنع استناده الى مؤثر الوجود والايجاد. فاذن ما دام يكون باقيا على العدم ، امتنع استناده الى المؤثر. واذا ثبت فساد القسمين ، ثبت أن القول بالتأثير محال.

السؤال الثاني : لو فرضنا أن مؤثرا يؤثر في أثر لكان اما أن يؤثر في ماهية ذلك الأثر ، أو في وجوده ، أو في اتصاف ماهيته بوجوده. والكل باطل ، فكان القول بالتأثير باطل. أما بيان الحصر فلأنه لو لم تكن الماهية ولا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود مستندا الى المؤثر ، لكان ذلك الذي يفرض أثرا لذلك المؤثر غنيا عن ذلك المؤثر في ماهيته وفي وجوده وفي اتصاف ماهيته بوجوده ، وحينئذ يكون ذلك الأثر غنيا عن ذلك المؤثر مطلقا ، فلا يكون أثرا له. هذا خلف.

واما بيان فساد الأقسام : فهو أن نقول : انا قلنا : انه لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر في ماهية الأثر. وذلك لأنه لو كان كون السواد سوادا بالفاعل مثلا ، لكان عند فرض عدم ذلك الفاعل ، يلزم (٥) خروج السواد عن كونه سوادا. لأن ما بالغير لا يبقى عند فرض عدم ذلك الغير. لكن خروج السواد عن كونه سوادا محال ، فوجب أن لا يكون كون السواد سوادا ، واقعا بالفاعل. وأما أنه لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر في الوجود. لأن عند تقدير عدم المؤثر ، يلزم أن يخرج الوجود عن كونه وجودا. وذلك أيضا محال . كما قررناه في الماهية.

(٥) وجب : أ.

وأما أنه لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر في اتصاف الماهية بالوجود فذلك لوجهين :
الأول : ان اتصاف الماهية بالوجود ليس أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود. اذ لو
كان زائدا ، لكان له ماهية ، وله وجود. وكان اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدا
عليه. ولم التسلسل.

الثاني : ان بتقدير أن تكون تلك الموصوفية أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود ،
حصلت لها ماهية وجود ، فحيثذا يعود التقسيم المذكور ، وهو أن المؤثر اما أن يؤثر في
ماهيته أو في وجوده أو في موصوفية ماهيته بوجوده. والكل محال. فثبتت : أن المؤثر لو أثر ،
لكان أما أن يؤثر في الماهية أو في الوجود أو في موصوفية الماهية بالوجود. والكل محال.
فكان القول بالتأثير محالا.

السؤال الثالث : لو أثر شيء في شيء ، لكان تأثير المؤثر في الأثر اما أن يكون عين
ذات المؤثر أو ذات الأثر أو يكون أمرا ثالثا مخالفا لهما . والقسمان باطلان ، فكان القول
بالتأثير باطلا.

انما قلنا : ان كونه مؤثرا يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر وذات الأثر بوجوه :
الأول : انه يمكننا أن نعقل ذات المؤثر وذات الأثر ، مع الشك في كون ذلك المؤثر
مؤثرا في هذا الأثر. مثلا : نعقل الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ، ونعقل هذا العالم ،
ثم نشك في أن المؤثر في وجود هذا العالم : هو ذلك الواجب ، أم واجب آخر ، أو شيء
من معلومات واجب الوجود؟ والمعلوم غير ما هو غير معلوم ^(٦) فهذه

(٦) غير ما هو معلوم : أ.

المؤثرة التي هي غير معلومة مغایرة لذات المؤثر ، ولذات الأثر ، الذي هو معلوم.

الثاني : ان تأثير المؤثر في الأثر نسبة بين ذات الأثر وذات المؤثر ، والنسبة بين شيئاً

متاخرة عن تأثير الذاتين ، والمتاخر عن الشيء مغاير لذلك الشيء.

الثالث : وهو انا نصف ذات المؤثر بكونه مؤثراً في ذلك الأثر ، والموصوف مغاير

للصفة.

الرابع : وهو انا نعمل الأثر لا بذات المؤثر ، بل بكونه مؤثراً. فانا نقول : انا وجد

هذا الأثر ، لأن الباري تعالى أوجده وأبدعه وخلقه. ولا نقول : انا وجد هذا الأثر لأن

الباري تعالى موجود وواجب الوجود. وصدق النفي والاثبات يوجب التغاير.

فبطل بهذه الوجوه أن يقال : كون المؤثر مؤثراً في الشيء عبارة عن ذات المؤثر وذات

الأثر ، وإنما قلنا : انه لا يجوز أن تكون المؤثرة زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر ، وذلك

لأن على هذا التقدير اما أن تكون المؤثرة أمراً عدانياً أو ثبوتاً. لا جائز أن تكون عدانياً ،

لأن المؤثرة نقىض اللامؤثرة ، واللامؤثرة عدم محض ونفي صرف. وذلك معلوم بالضرورة.

وعدم العدم ثبوت. فكانت المؤثرة صفة ثبوتية.

ثم نقول : هذه المؤثرة التي هي معلوم ثبوتي ، وهي مغایرة لذات الأثر وذات المؤثر ،

اما أن تكون جوهراً قائماً بنفسه ، أو عرضاً مفتقاً إلى موصوف. والأول محال لوجهين :

الأول : وهو أن مؤثرة الشيء ، نعت للشيء وصفة له. ولا يمكن تعقلها إلا صفة

للشيء ونعتا له ، فيمتنع أن تكون جوهراً قائماً بالنفس.

والثاني : ان بتقدير أن تكون جوهرا قائما بالنفس ، فهذا الجوهر اما أن يكون بينه وبين الأثر نسبة واضافة ، أو لا يكون. فان كان الأول كان الكلام في تلك النسبة كما في الأول ، فيلزم التسلسل. وان كان الثاني لم يكن بينه وبين الأثر⁽⁷⁾ نسبة واضافة ولم يكن بينهما تعلق أصلا ، وكان أحجنيا بالكلية عن ذلك الأثر. ولما بطل هذا القسم تعين أن المؤثرة بتقدير الثبوت ، وجب أن تكون صفة لذات المؤثر ، مفتقرة إلى تلك الذات. وكل ما كان مفتقرًا إلى غيره ، كان ممكناً لذاته مفتقرًا في وجوده إلى مؤثر. فيلزم افتقار تلك المؤثرة في وجودها إلى موجود⁽⁸⁾ آخر ، وحيثند يعود الكلام في تأثير المؤثر في وجود تلك المؤثرة. ويلزم التسلسل. وهو محال.

فثبت بما ذكرنا : أنه لو فرض مؤثر يؤثر في أثر ، لكن تأثيره في ذلك الأثر اما أن يكون نفس المؤثر والأثر ، واما أن يكون مغايرا لهما. والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير باطلا.

السؤال الرابع : ان جواز الوجود متعلق بالطرفين . أعني الوجود والعدم . فلو كان جواز الوجود يقتضي احتياج الوجود إلى المؤثر ، لكن جواز العدم يقتضي احتياج العدم إلى المؤثر. لكن احتياج العدم إلى المؤثر محال. لأن العدم نفي محض وسلب صرف ، فجعله أثرا أو مؤثرا محال. وأن العدم مستمر من الأزل إلى الأبد. والباقي لا يمكن اسناده حال بقائه إلى المؤثر. فثبتت : أنه لو كان جواز الوجود يحوج الوجود إلى المؤثر ، لكن جواز العدم يحوج العدم إلى المؤثر ، وثبتت : أن احتياج العدم إلى المؤثر محال ، فيلزم أن يكون احتياج الوجود أيضا إلى المؤثر محالا.

(7) الأول : أ.

(8) موجود : أ.

السؤال الخامس : لو كان الجواز علة للحاجة الى المؤثر ، لكن الشيء حال بقائه مفتقر الى المؤثر. وهذا محال ، فالقول بأن الجواز علة للحاجة الى المؤثر محال. بيان الملازمة : هو أن الامكان من لوازم الماهيات الممكنة ، ولازم الشيء حاصل في جميع زمان وجوده ، وكان الامكان حاصلا حال بقاء الممكنات ، فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، لزم افتقار الباقي حال بقائه الى المؤثر. وانما قلنا : ان هذا محال ، لأن هذا يقتضي تحصيل الحاصل. وهو محال.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر حال بقاء الأثر في بقائه. وبقاوه زائد على ذاته؟

لأننا نقول : بقاوه لما كان زائدا على ذاته ، لم يكن التأثير في بقائه تأثيرا في ذاته. لكننا بينا : أن ذاته من حيث هي ، ممكنة في الزمان الثاني. فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، وكانت ذاته من حيث هي ، محتاجة في الزمان الثاني الى المؤثر. وذلك محال. لأنه يقتضي تحصيل الحاصل ، وتكوين الكائن. وهو غير معقول. فوجب القطع بأن الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر.

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، بشرط الحدوث. وهذا الشرط غير حاصل حال البقاء. فلم يلزم تحقق الاحتياج حال البقاء؟
لأننا نقول : انا بينا في ما تقدم : أن الحدوث لا يمكن أن يكون علة للحاجة ، ولا جزءا لهذه العلة ولا شرطا لها. فسقط قولكم.

السؤال السادس : لا شك أنا نشاهد حدوث صور ، وأعراض في هذا العالم. فلو كان الحدوث والامكان علة للحاجة الى المؤثر فيها ، فالمؤثر فيها اما أن يكون قدیما أو حادثا والقسمان باطلان ، فبطل القول بالمؤثر. وانما قلنا : انه لا يجوز أن يكون المؤثر فيها ، قدیما ،

لأن تأثير ذلك المؤثر القديم فيها ، اما أن يكون موقوفا على شرط حادث ، أو لا يكون كذلك. فان كان الأول عاد التقسيم الأول فيه. فيلزم أن يكون حدوث ذلك الشرط الحادث ، لأجل حدوث شرط آخر ، ولزم التسلسل. وان كان الثاني لزم اختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون ما قبله^(٩) لا لأمر أصل البتة ، فكان هذا قولا بواقع الجائز ، لا عن سبب ، ولا عن مرجع. وهذا يبطل القول بافتقار الجائز الى المرجح.

واما قلنا : انه لا يجوز أن يكون المؤثر في حدوث هذه الحوادث. في هذا الوقت أمرا حادثا. لأن الكلام يعود فيه. ويلزم التسلسل ، وحصول أسباب ومسيرات لا نهاية لها دفعه واحدة. وذلك يبطل القول باثبات واجب الوجود.

السؤال السابع : وهو أن نقول : جملة ما حدث^(١٠) في هذا الوقت ، اما أن يكون له مؤثرا ، أو لا يكون. فان لم يكن له مؤثر ، فقد حدث الحادث لا عن مؤثر. وذلك يبطل القول بافتقار الممكن والحدث الى المؤثر. وأما ان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما أن يكون حادثا أو قدما. ويمتنع أن يكون حادثا ، لأن المؤثر في الشيء مغاير للأثر ، فلو كان المؤثر في جملة الحوادث حادثا ، لكان ذلك الحادث مغايرا لجملة الحوادث. وذلك محال. لأن كل ما كان حادثا كان داخلا في جملة الحوادث وفي مجموعها.

ويمتنع أن يكون المؤثر فيها قدما ، لأن ذلك القديم قبل ايجاد هذه الحوادث ، لم يكن موجودا لها ، ولا مخرجا لها من العدم الى الوجود. والآن صار موجودا لها ، ومخروجا لها من العدم الى الوجود

(٩) ما قبله وما بعده.

(١٠) صدر : أ.

فتكون موجدية هذا الموجد لها ، حكما حادثا متعدد ، وحيثند يعود ما ذكرنا من تعليل جملة الحوادث لشيء حادث. وذلك محال . على ما ببناه.

وأيضا : فلو افتقر الحادث الى المؤثر ، لافتقرت هذه الموجدية الحادثة الى المؤثر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . وبتقدير القول بهما يبطل الطريق الى اثبات الصانع . واذا كان كذلك ، وجب أن تكون تلك الموجدية المتعددة غنية عن المؤثر . وذلك يوجب القطع باستغناء الممكن المحدث ^(١١) عن المؤثر .

والجواب عن السؤال الأول : لم لا يجوز أن يقال : تأثير المؤثر في الوجود يحصل مع الوجود لا قبله ولا بعده؟ وقول السائل : «هذا يقتضي ايجاد الموجود . وهو محال» فجوابه : ان ايجاد موجود كان موجودا قبل ذلك الايجاد محال . وأما ايجاد موجود ما كان موجودا قبل ذلك الايجاد ، وانما حصل حال ذلك الايجاد . فلم قلتم بأنه محال؟

والجواب عن السؤال الثاني : أنه لو وقعت الشكوك والشبهات في تأثير شيء في شيء ، لامتنع تحديد شيء وحدوثه . لكنه لا شك ولا شبهة في تحديد الحوادث والصور والأعراض . وما ذكرتكم من التقسيم قائم هاهنا بعينه . وذلك لأنه لو تحدد أمر ، أو حدث أمر ، لكان المتعدد اما الماهية ، أو الوجود ، أو موصوفية الماهية بالوجود . والكل محال ، فوجب أن لا يحصل التجدد أصلا .

وانما قلنا : انه يمتنع تحديد الماهية . لأنه يلزم أن يقال : السود ما كان سودا ، ثم انقلب سودا . وذلك يقتضي انقلاب الماهية والحقيقة . وذلك محال .

(١١) الحادث : ب.

وأنا قلنا : أنه يمتنع تحديد الوجود ، لأنه يقتضي أن يقال : الوجود ما كان وجودا ثم انقلب وجودا. وذلك يقتضي انقلاب الماهية.

وأنا قلنا : انه يمتنع تحديد موصوفية الماهية بالوجود ، لأن هذه الموصوفية ان لم تكن أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود ، امتنع القول بأنها هي المتعدد. وان كان أمرا زائدا. فالمتعدد اما ماهيتها أو وجودها. ويعود التقسيم المذكور.

فثبتت : أن ما ذكرتم من التقسيم يمنع من القول بالتجدد والحدوث. ولما كان ذلك مشاهدا محسوسا ، علمنا : أن ما ذكرتم من التقسيم باطل.

والجواب عن السؤال الثالث : ان ذلك التقسيم أيضا قائما فيما عرف فساده بالضرورة. وذلك لأنه يقال : لو حصل شيء في هذه الساعة ، لكن حصوله في هذه الساعة اما أن يكون حصوله نفس ذاته ، أو زائدا على ذاته. والقسمان باطلان. فبطل القول بحصوله في هذه الساعة. وأنا قلنا : انه لا يجوز أن يكون حصول هذه السماء ، وحصول هذه الأرض في هذه الساعة : نفس ذات السماء ، ونفس ذات الأرض لوجوهه. أحدها : أنه يمكننا أن نعقل ذات السماء وذات الأرض ، مع الشك في حصولهما في هذه الساعة.

والثانى : ان حصولهما في هذه الساعة نسبة لتينيك الذاتين ^(١٢) الى هذه الساعة والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما.

والثالث : ان ذات السماء والأرض لو كانتا نفس حصولهما في هذه الساعة ، ففى الساعة الثانية لم يبق حصولهما في الساعة الأولى ،

(١٢) تلك النوات : أ.

فوجب أن لا تبقى ذاتهما في الساعة الثانية. فان التزموا ذلك ، وقالوا : الأجسام تحدث حالا بعد حال ، ألزمناهم في واجب الوجود. وإنما قلنا : أنه لا يجوز أن يكون حصول السماء والأرض في هذه الساعة زائدا على الذات. لأن ذلك الزائد يكون حاصلا لا محالة في هذه الساعة ، فيكون حصول ذلك الزائد في هذه الساعة زائدا عليه. ولنرم التسلسل وهو محال.

فثبتت : أن ما ذكروه من التقسيم حاصل في هذا المقام ، الذي عرف بطلانه بالضرورة. فوجب الجزم ببطلان هذا التقسيم.

والجواب عن السؤال الرابع : انه لا نزاع في أن الامكان متعلق بطرف الوجود والعدم ، الا أن رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثر في الوجود ، ورجحان العدم يكون لعدم ما يؤثر في الوجود. وهذا هو الكلام المشهور من أن علة العدم هي عدم العلة.

والجواب عن السؤال الخامس : ان عندنا الذات الممكنة حال البقاء ، تفتقر الى المبقي. لا يعني أن المبقي يعطيه حال البقاء : وجودا آخر ، بل يعني أنه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الأول. فلم قلتم بأن ذلك محال؟

والجواب عن السؤال السادس : هو ان ذلك الاشكال إنما يعظم اذا قلنا المؤثر في حدوث الحوادث هو العلة الموجبة بالذات ، أما اذا قلنا : انه فاعل مختار ، اندفع الاشكال. لا محالة.

والجواب عن السؤال السابع : أن تأثير الشيء في الشيء نسبة مخصوصة بينهما. وقد بينا : أن هذه النسبة لا وجود لها في الأعيان ، فلم يلزم وقوع التغير في المؤثر.

فهذا هو الكلام في هذه المقدمة مع أنه ليس لأحد من المتقدمين ولا من المتأخرین
خوض فيها بالتقدير والاشکال وبالله التوفيق.

* * *

المقدمة الثالثة : من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود :

نفي الدور.

والدور : هو أن يحصل موجودان ، ممكناً. ويكون كل واحد منها علة لوجود
الآخر.

ومن الناس من احتاج على فساد ذلك بأن قال : المؤثر متقدم على الأثر بالذات. فلو
كان كل واحد منها مؤثراً في الآخر ، لكن كل واحد منها متقدماً بالذات على الآخر ،
فكأن كل واحد منها متقدماً على المتقدم على نفسه ، والمتقدم على المتقدم على الشيء
متقدم على ذلك الشيء ، فيلزم كون كل واحد منها متقدماً على نفسه بمرتبتين. وذلك
محال. لأنه من حيث أنه متقدم يتضمن أن يكون موجوداً قبل ، ومن حيث أنه متأخر
يتضمن أن لا يكون موجوداً قبل. وهذا يتضمن أن يكون موجوداً قبل ، وأن لا يكون
موجوداً قبل. فيلزم اجتماع العدم والوجود في الشيء الواحد من الوجه الواحد. وهو محال.

وأعلم : أن هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة. وهي اثبات التقدم الذاتي. فنقول
: ليس المراد من هذا التقدم التقدم بالزمان. لأننا قد بينا في أول هذا الكتاب : أن تقدم المؤثر
على الأثر لا يجب أن يكون بالزمان ، لأن حركة الاصبع علة لحركة الخاتم. مع أن هاتين
الحركتين يحصلان معاً ، ولا تقدم لأحدهما على الأخرى بالزمان البة.

وإذا بطل القول بأن المؤثر يجب تقدمه على الأثر بالزمان. فنقول : إن عنيت بقولك المؤثر متقدم على الأثر بالذات : كون المؤثر مؤثرا في الأثر : رجع حاصل هذا التقدم الى التأثير. فقولك : لو كان كل واحد منها مؤثرا في الآخر ، لكان كل واحد منها متقدما على الآخر : مقدمة باطلة. لأن تاليها عين مقدمها من غير فرق. وليس فيها الا تبديل عبارة بعبارة. فان كان القول بكون كل واحد منها مؤثرا في الآخر ، معلوم البطلان بالضرورة ، لم يكن في ذكر هذا الكلامفائدة ، ولا إليه حاجة. وان لم يكن معلوم البطلان بالضرورة ، لم يكن تغيير العبارة مفيدا البتة.

واما ان كان المراد من قوله : المؤثر متقدم بالذات على الأثر : أمرا آخر مغايرا للتقدم بالزمان ، ومغايرا لنفس^(١٣) هذا التأثير ، فذلك التقدم لا بد من إفاده تصوره ، ثم من اقامة الدليل على ثبوته. فان كل واحد من المقامين مما غفلوا عن تلخيصه وتحصيله الى الآن.

والاولى في ابطال الدور أن يقال : المعلوم مفتقر الى العلة. فلو كان كل واحد منها معلوما للآخر ، لكان كل واحد منها مفتقر الى الآخر ، فكان كل واحد منها مفتقر الى المفتقر الى نفسه ، فيلزم كون كل واحد منها مفتقر الى نفسه. وذلك محال. لأن الافتقار الى الشيء اضافة بين المفتقر والمفتقر إليه ، والاضافة لا تعقل الا بين الشيئين.

فان قال قائل : الاضافيان كل واحد منها علة لوجود الآخر ، وذلك لأنه يلزم من فرض وجود أيهما كان ، وجود الآخر قطعا. ومن فرض عدم أيهما كان ، عدم الآخر قطعا. فوجب كون كل واحد منها علة لوجود الآخر.

(١٣) لتغير : أ.

فالجواب : ان قلنا : ان الاضافات لا وجود لها في الأعيان ، فقد زال السؤال. وان
قلنا : ان لها وجودا في الأعيان ، قلنا : الملازمة بينهما معللة بوحدة السبب.
المقدمة الرابعة من مقدمات برهان اثبات العلم بواجب الوجود : ابطال التسلسل.
مقدمة واعلم : أنا قبل الخوض في تقرير هذا المطلوب ، نفتقر الى تقسيم مقدمة.
وهي : ان العلة المؤثرة لا بد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول. والدليل عليه : أنه لو لم
يكن كذلك ، لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة ، فيلزم حصول المعلول
حال عدم العلة ، فحيثئذ يكون حصول ذلك المعلول بكون العلة غير موجودة ، فيلزم
حصول المعلول حال عدم العلة ، فحيثئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لأجل وجود تلك
العلة. وقد فرضنا الأمر كذلك. هذا خلف.

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : العلة في حال وجودها ، توجب وجود المعلول بعد
انقضاء العلة. وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا بتلك العلة التي كانت موجودة
قبل ذلك؟

لأننا نقول : القول بأن هذه العلة أوجبت في هذه الساعة حصول المعلول غدا : قول
باطل. وذلك لأن هذه العلة لما صدق عليها في هذه الساعة أنها أوجبت ذلك المعلول ،
فإيجاب ذلك المعلول أما أن يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول ، أو عن شيء آخر
يتربى عليه حدوث ذلك المعلول. فان كان الأول لزم حدوث ذلك المعلول في هذه الساعة
لا بعده. وذلك لأنه لما صدق على تلك العلة أنها أوجبت في هذه الساعة

ذلك المعلول. وهذا الاجبار عبارة عن حدوث ذلك المعلول. ولما (١٤) وجد ذلك الاجبار في هذه الساعة. لزم حصول ذلك المعلول في هذه الساعة. فالقول بأن ذلك المعلول يحصل لا في هذه الساعة بل في الساعة الثانية : قول ينافي الكلام الأول.

وأما أن قلنا بأن ايجاب العلة لذلك المعلول ، عبارة عن أمر معاير لذلك المعلول ، ويترتب عليه ذلك المعلول. فهذا باطل. لأن ذلك المعاير لا بد وأن يصدق عليه أنه يجب في هذه الساعة ذلك المعلول ، في الساعة الثانية. فيكون ايجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته. ويلزم التسلسل في الاججابات. وكل ذلك محال. فثبتت بما ذكرنا : أن المؤثر التام لا بد وأن يوجد الأثر معه.

اذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : البرهان على ابطال التسلسل من ثلاثة أوجه

:

البرهان الأول : لو تسلسلت الأسباب والمسبيات الى غير نهاية ، لكان بأسرها موجودة في الحال ، بناء على المقدمة التي قررناها : من أن العلة والمعلول يوجدان معا. وإذا كان كذلك ، فنقول : مجموع تلك الأسباب والمسبيات اما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته. والأول باطل ، لأن كل جموع فهو مفتقر الى كل واحد من آحاده. وكل واحد من آحاد هذا الجموع : ممكن لذاته. والمفتقر الى الممكن لذاته ، أولى بأن يكون ممكنا لذاته. فهذا الجموع ممكن لذاته. وكل واحد من آحاده ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته ، فله مؤثر معاير له فهذا الجموع مفتقر بحسب مجموعيته ، وبحسب كل واحد من آحاد مجموعيته ، الى المؤثر معاير له. وكل ما كان مغيرا الجموع الممكنت وكل واحد من آحاد جموع الممكنت : لم يكن ممكنا لذاته. وكل

(١٤) فكما : أ.

موجود لا يكون ممكناً لذاته ، كان واجباً لذاته. فثبت بهذا البرهان : وجوب انتهاء جميع المكنات إلى موجود واجب لذاته. وهو المطلوب.

البرهان الثاني : لما ثبت أن ذلك المجموع ممكناً لذاته. وكل ممكناً لذاته فله مؤثر. فلذلك المجموع مؤثر. والمؤثر في ذلك المجموع إما أن يكون هو نفس ذلك المجموع ، أو شيء من الأمور الداخلية عليه. أو شيء من الأمور الخارجية عنه. لا جائز أن يكون المؤثر في ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع ، لامتناع كون الشيء مؤثراً في نفسه. ولا جائز أن يكون المؤثر فيه شيئاً من الأمور الداخلية فيه ، لأن كل ما كان مؤثراً في وجود مركب ، وجب كونه مؤثراً في جميع أفراد ذلك المركب. وذلك الفرد الذي جعلناه علة لذلك المركب ، لما كان أحد أفراد ذلك المركب ، لزم كونه علة لنفسه. ولزم كونه علة لعنة نفسه. والأول باطل ، لامتناع كون الشيء علة لنفسه. والثاني باطل ، لامتناع الدور. ولما بطل أن تكون علة ذلك المجموع نفسه ، أو فرداً من الأفراد الداخلية فيه ، وجب أن تكون عنته أمراً خارجاً عنه. والخارج عن مجموع المكنات بالذات ، لا يكون ممكناً لذاته. وكل موجود لا يكون ممكناً لذاته ، وجب أن يكون واجباً لذاته. فثبت : وجوب انتهاء جميع المكنات إلى موجود واجب لذاته. وهو المطلوب.

البرهان الثالث : لو تسلسلت الأسباب والمسبيات لا إلى نهاية ، فعلى هذا التقدير :

الأثر الأخير موجود ، إلا أن الخصم يقول : المؤثر الأول غير موجود.

فلنأخذ من هذا الأثر الأخير . لا إلى بداية . جملة واحدة. ولنأخذ أيضاً من المرتبة الخامسة من مراتب الآثار . لا إلى بداية . جملة أخرى ، فلا بد وأن تكون الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية بأربع مراتب. ثم لنطبق هذا الطرف الأخير من جانب الآثار على الطرف الأخير من هاتين الجملتين. ومعنى هذا التطبيق أن الأول من هذه

الجملة مقابل بالأول من تلك الجملة ، والثاني من هذه بالثاني من تلك الجملة. فاما أن يتقابل كل واحد من آحاد الجملة الزائدة بوحد من آحاد الجملة الناقصة ، لا الى بداية. فيكون الكل مثل البعض. وذلك محال. واما أن تنقطع الجملة الناقصة من الطرف الأخير ، فتكون الجملة الناقصة متناهية من ذلك الطرف ، والزائدة زادت عليها بأربعة فتكون الجملة الزائدة أيضا متناهية من ذلك الطرف. فيكون للأسباب والمبررات ، في سلسلة التصاعد : طرف ومبدأ. وذلك يمنع من القول بأنه لا نهاية لها. ثم ذلك الطرف ان كان ممكنا لذاته ، افتقر الى مؤثر آخر ، فلم يكن طرفا. هذا خلف. وان كان واجبا لذاته فذلك هو المطلوب. واذا ظهرت هذه المقدمات. فلنرجع الى أصل البرهان المذكور ، على وجود اثبات واجب الوجود. وهو أنه لا شك في وجود الموجودات. وكل موجود فهو اما واجب لذاته ، واما ممكنا لذاته. فان حصل في الموجودات موجود واجب لذاته. فذلك هو المطلوب. وان كان ذلك الموجود ممكنا ، افتقر الى مؤثر. والدور والتسلسل باطلا. فلا بد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته. وذلك هو المطلوب.

الطريق الثاني في اثبات واجب الوجود لذاته : الاستدلال عليه بامكان الصفات. وتقريره : أن نقول : الأجسام متساوية في الماهية والحقيقة. ومتى كان الأمر كذلك ، كان كل صفة اتصف بها جسم ، أمكن اتصف سائر الأجسام بها. ومتى كان الأمر كذلك ، افتقر كل واحد من الأجسام في اتصافه بصفته المخصوصة الى مخصص ومرجح.

وهذا البرهان مبني على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : الأجسام متساوية في تمام الماهية :

وأجود ما يمكن أن يذكر في هذا الباب : أن الجسم يمكن تقسيمه إلى الفلكي والعنصري ، والكثيف واللطيف . وموارد القسمة يجب أن يكون مشتركاً فيه بين الأقسام . فاذن كونه جسماً قدر مشترك فيه بين اللطيف والكثيف ، والفلك والعنصر والحار والبارد . وهذا الذي وقع الامتياز فيه هو صفات الجسم . فثبتت : أن الأجسام متساوية في ذاتها وحقائقها ، والاختلاف الحاصل بينها ليس إلا في صفاتها وأعراضها . وفي هذا المقام أبحاث غامضة عميقـة . لا تلقي بهذا المختصر .

المقدمة الثانية : وهي أن الأجسام لما كانت متماثلة في ذاتها وحقائقها ،

وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر :

وذلك لأن قابلية هذا العرض ، إن كانت من لوازم تلك الماهية ، فإذا حصلت تلك الماهية ، لزم حصول تلك القابلية ، فوجب أن يصح على كل واحد منها ، ما صح على واحد منها . وإن لم يكن من لوازمهـا ، كان من عوارضها . فيعود الكلام في قابلية تلك القابلية . فإن كانت أيضاً من العوارض ، يلزم اما التسلسل واما الانتهاء إلى قابلية لازمة لتلك الماهية . وحينئذ يحصل المطلوب .

فإن قال قائل : أفراد النوع الواحد ، وإن كانت متساوية في ماهية ذلك النوع ، لكنها غير متساوية في كون كل واحد منها ^(١٥) غير ذلك الشخص وذلك المعين . وذلك لأن تعين هذا إن كان حاصلاً

(١٥) منها ذلك : بـ.

لذاك ، فهذا هو عين ذاك ، فلم يكن مغايرا له. فثبتت : أن تعين كل واحد من الأفراد غير حاصل للفرد الآخر.

وإذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك التعين شرطا لتلك القابلية في هذا الفرد ، أو يكون تعين الفرد الآخر مانعا من هذه القابلية. وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم أن يصح على كل واحد من أفراد النوع الواحد ، ما صح على فرد من أفراده.

الجواب : أما على قول من يقول : التعين أمر عدمي. فالسؤال ساقط ، وأما عند من يقول : انه أمر ثبوتي. فجوابه : ان ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية. والا لزم أن يكون ذلك النوع في ذلك الشخص. لكنه ليس الأمر كذلك ، لأن هذا الكلام مفروض في نوع حصل له أفراد كثيرة بالفعل. فاذن ذلك التعين الذي به صار ذلك الشخص ذلك المعين ، أمر غير لازم لتلك الماهية. فهو عارض جائز الزوال. وكل ما كان عارضا لذلك الشخص بسبب ذلك التعين ، وجب أيضا أن يكون جائز الزوال. وذلك يقتضي أن يكون اتصف كل واحد من الأجسام بما اتصف به ، أمرا مكنا جائزا.

وعند هذا ظهر أن كل ما صح على العناصر ، فمثله يصح على الأفلاك. فكان الخرق والاشمام والفتور والانشقاق جائزًا على الأفلاك ، وكما يمكن انقلاب الأرض ماء ، والماء هواء ، والماء نارا ، فكذلك يمكن انقلاب الفلك أرضا ، والأرض فلكا. وكما يمكن كون الفلك محيطا بالأرض ، والأرض مركزا ، فكذلك يمكن انقلاب كون الأرض محيطا ، والفلك مركزا ، وهذه المقدمة كما أنها عظيمة المنفعة في معرفة المبدأ ، فهي أيضا عظيمة المنفعة في معرفة المعاد ، وتصحيح ما ورد في القرآن من أحوال القيامة.

المقدمة الثالثة : وهي أن كل جسم يوجد ، فلا بد له من حيز

معين ، ولا بد له من شكل معين ، ولا بد وأن يكون صلباً أو رخواً . وقد دللتنا على أن اختصاص كل واحد من الأجسام بصفته المعينة ، لا بد وأن يكون من الجائزات . ولا بد للجائز من مرجع ومحض . فثبتت بهذا : افتقار جميع الأجسام في أحيازها وصفاتها إلى محض ومرجع ، ثم ذلك المرجع ان كان جسماً افتقر هو أيضاً في حيزه المعين ، وشكله المعين ، وصفته المعينة إلى محض ومرجع ، ثم ذلك المرجع إلى محض ومرجع . وذلك يفضي إلى التسلسل . وهو محال . كما سبق . فثبتت : افتقار جميع الأجسام في جميع صفاتها إلى موجود ليس بجسم ولا بجسماني . وإذا أردنا أن نبين أن ذلك الموجود : واجب الوجود لذاته ، رجعنا إلى بعض ما ذكرناه في البرهان الأول .

الطريق^(١٦) الثالث في ثبات العلم بالصانع تعالى : الاستدلال عليه بحدوث الجواهر والأجسام :

وتقريره : ثبت أن الأجسام محدثة ، وكل محدث فله محدث . فال أجسام مفتقرة إلى المحدث . أما بيان أن الأجسام محدثة ، فقد تقدم . وأما بيان أن كل محدث ، فله محدث .
فللناس هاهنا طريقان :

الأول : إن كل محدث فهو جائز الوجود لذاته ، وكل ما كان جائز الوجود لذاته ، فهو مفتقر إلى المؤثر . وإنما قلنا : إن كل ما كان محدثاً ، فهو جائز الوجود لذاته . وذلك لأن كل ما كان محدثاً ، فقد كان قبل وجوده معروضاً . ولو لم تكن ماهيته قابلة للعدم ، لما كان معروضاً .

وأيضاً : كل محدث ، فإنه بعد حدوثه موصوف بالوجود ، ولو لم

(١٦) البرهان : ص.

تكن ماهيته قابلة للوجود ، لما كان كذلك. فثبتت : أن كل ما كان محدثا ، فإن ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ، ولا معنى للممكنا لا ذلك. فثبتت : أن كل محدث فإنه ممكن الوجود والعدم لذاته. أما أن كل ممكن فإنه مفتقر إلى المؤثر ، فلما مر تقريره في البرهان الأول. وبالله التوفيق.

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : انه كان معدوما ، ثم انقلب في ذلك الوقت المعين^(١٧) واجبا لذاته؟ والذي يدل على أن هذا الذي ذكرناه : محتمل. وجوه :

الأول : إن العرض عندكم في الوقت الثاني مستحيل البقاء. وإذا كان كذلك فوجوده في الوقت الأول جائز الوجود ، ثم ان عدمه في الوقت الثاني واجب لذاته. فإذا عقل أن يكون عدمه بعد وجوده عندما واجبا لذاته ، بحيث يستحيل عقلا أن لا يصير معدوما. فلم لا يجوز أن يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته ، بحيث يستحيل عقلا أن لا يصير موجودا؟ والثانى : وهو أن هذا الآن الذي هو آخر الماضي ، وأول المستقبل ، كما وجد ، يمتنع بقاوه. لأن الحاضر لا يعقل^(١٨) أن يكون هو عين المستقبل. فاذن هذا الآن واجب التجدد حين حدث ، وواجب الفناء بعد ذلك. وإذا عقل هذا في الآنات ، التي هي أجزاء الزمان ، فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث؟

والثالث : العالم بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا ، يمتنع حصوله في الأزل. لأن الجمع بين النقيضين محال ، ثم في ما لا يزال

(١٧) معينا واجبا : أ.

(١٨) يمتنع : أ.

حدث ذلك الامكان. وحدوث ذلك الامكان ليس بالفاعل. لأن كل ما كان حصوله بالفاعل ، كان ممتنع الحصول عند فرض عدم الفاعل. وصحة وجود العالم في لا يزال ، حاصلة سواء حصل الفاعل ، أو لم يحصل. فعلمـنا أنه حدثـ هذه الصـحة لا بالـفاعـل ، بل لـذـاتهـ . فـبـتـ : أن حدـوثـ الشـيءـ لـذـاتهـ معـقـولـ .

سلـمنـاـ : أنـ ماـ ذـكـرـتـ يـدلـ عـلـىـ أنـ كـلـ مـحـدـثـ مـمـكـنـ لـذـاتهـ ، لـكـنهـ مـعـارـضـ بـجـجـ دـالـةـ . عـلـىـ أـنـ القـوـلـ بـوـجـودـ شـيـءـ مـمـكـنـ الـوـجـودـ : مـحـالـ .

الـحـجـةـ الـأـوـلـىـ : اـنـ اـمـاـ أـنـ نـقـولـ : الـوـجـودـ نـفـسـ الـمـاهـيـةـ ، وـاـمـاـ أـنـ نـقـولـ : الـوـجـودـ غـيرـ المـاهـيـةـ . وـعـلـىـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـقـوـلـينـ ، فـالـقـوـلـ بـالـاـمـكـانـ وـالـجـواـزـ غـيرـ مـعـقـولـ . أـمـاـ عـلـىـ القـوـلـ بـأـنـ الـوـجـودـ نـفـسـ الـمـاهـيـةـ ، فـنـقـولـ : الـاـمـكـانـ غـيرـ مـعـقـولـ . وـذـلـكـ لـأـنـ الشـيءـ المـوـصـوفـ بـالـاـمـكـانـ هـوـ الـذـيـ يـجـبـوـزـ أـنـ يـكـوـنـ مـوـجـوـداـ ، وـيـجـبـوـزـ أـنـ يـكـوـنـ مـعـدـوـمـاـ . وـالـحـكـمـ بـجـواـزـ الـوـجـودـ وـالـعـدـمـ عـلـىـ تـلـكـ الـمـاهـيـةـ ، يـسـتـدـعـيـ جـواـزـ كـوـنـ تـلـكـ الـمـاهـيـةـ مـقـارـنـةـ لـلـوـجـودـ ، وـمـقـارـنـةـ لـلـعـدـمـ . وـمـتـىـ كـانـ الـأـمـرـ كـذـلـكـ ، اـمـتـنـعـ أـنـ يـقـالـ : الـوـجـودـ هـوـ نـفـسـ الـمـاهـيـةـ . وـأـمـاـ عـلـىـ القـوـلـ بـأـنـ الـوـجـودـ غـيرـ الـمـاهـيـةـ ، فـلـأـنـ عـلـىـ هـذـاـ التـقـدـيرـ . اـمـاـ أـنـ يـكـوـنـ المـوـصـوفـ بـالـاـمـكـانـ هـوـ الـمـاهـيـةـ ، أـوـ الـوـجـودـ ، أـوـ كـوـنـ الـمـاهـيـةـ مـوـصـوفـةـ بـالـوـجـودـ . وـالـكـلـ مـحـالـ . وـأـمـاـ أـنـهـ لـأـنـ يـجـبـوـزـ أـنـ يـكـوـنـ المـوـصـوفـ بـالـاـمـكـانـ هـوـ الـمـاهـيـةـ . لـأـنـ كـلـ مـاـ كـانـ مـمـكـنـ الثـبـوتـ ، لـمـ يـمـتـنـعـ تـقـرـرـهـ ، مـعـ عـدـمـ ذـلـكـ الشـيءـ . فـلـوـ قـلـنـاـ : السـوـادـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـوـنـ سـوـادـاـ ، كـانـ مـعـناـهـ : السـوـادـ يـمـكـنـ أـنـ يـحـكـمـ عـلـيـهـ بـأـنـهـ سـوـادـ . وـمـعـلـومـ أـنـ ذـلـكـ مـحـالـ . لـأـنـهـ يـقـتـضـيـ أـنـ يـكـوـنـ حـالـ كـوـنـهـ سـوـادـاـ ، مـحـكـومـاـ عـلـيـهـ بـأـنـهـ غـيرـ سـوـادـ . وـذـلـكـ مـحـالـ . وـأـمـاـ أـنـهـ لـأـنـ يـجـبـوـزـ أـنـ يـكـوـنـ المـوـصـوفـ بـالـاـمـكـانـ هـوـ الـوـجـودـ ، لـأـنـهـ يـرـجـعـ حـاـصـلـهـ إـلـىـ أـنـ الـوـجـودـ يـمـكـنـ أـنـ لـأـنـ يـكـوـنـ وـجـوـداـ . وـهـذـاـ مـحـالـ باـطـلـ .

أيضاً . واما أنه لا يجوز أن يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود ، لأن الذي ذكرناه في الماهية وفي الوجود ، عائد بعينه في موصوفية الماهية بالوجود . فثبتت : أن القول بامكان الوجود غير معقول سواء قلنا : الوجود عين الماهية ، أو قلنا : انه غيرها .

الحججة الثانية : انا لو فرضنا شيئاً من الأشياء ممكناً للوجود ، لكن ذلك الامكان ، اما أن يكون موجوداً أو معدوماً . لا جائز أن يكون موجوداً ، للوجوه الكثيرة التي ذكرناها في الجواب عن شبه الفلسفه في قدم الأجسام ، ولا جائز أن يكون معدوماً ، لأن الشيء بتقدير أن يكون ممكناً للوجود ، كان موصوفاً في نفسه بالامكان . وذلك الامكان رافع للامتناع ، والامتناع عدم . ورافع العدم ثبوت . فوجب أن يكون الامكان أمراً ثبوتاً . ولما كان القول بكون الشيء ممكناً للوجود ، يقتضي أن يكون الامكان اما أن يكون وصفاً سليباً ، أو وصفاً وجودياً . وكان القسمان باطلين ، فكان القول بكون الشيء ممكناً للوجود باطلاً .

الحججة الثالثة : انا اذا قلنا : الشيء يجوز أن يكون موجوداً ، ويجوز أن يكون معدوماً : يقتضي تقرر ذلك الشيء حال وصفه بكونه معدوماً . وهذا يقتضي كون المعدوم شيئاً . وأنتم لا تقولون به .

وأيضاً : القائل بأن المعدوم شيء ، لا يمكنه القول بالامكان . وذلك لأن الامكان على هذا التقدير ، اما أن يكون وصفاً للماهية ، أو وصفاً للوجود .

لا جائز أن يكون وصفاً للماهية ، لأن الماهية يستحيل عليها الانقلاب والتغيير ، فلا يعقل كون الامكان وصفاً لها . ولا جائز أن يكون وصفاً للوجود ، لأن الوجود قبل تجده وحدوثه ، ما كان ثابتاً ولا متعيناً . والامكان عندكم ثابت قبل الحدوث . وإذا كان كذلك ، امتنع القول يجعل الامكان صفة للوجود .

والجواب : مرادنا من الامكان هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ، ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك. وإذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان ، زالت الشبهات المذكورة.

وإذا عرفت هذا ، فقول : بقاوه على ما كان عليه قبل ذلك ، غير ممتنع. وعدم بقائه أيضا على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع أيضا. ولما جاز الأمران ، امتنع رجحان أحدهما على الآخر ، الا المرجح. الا أنه يبقى عليه أن يقال : لم لا يجوز أن يكون محدث الأجسام محدثا ، وان كان قد يبيها. ولكنه جائز الوجود لذاته ، الا أن الموجود كان به أولى؟ وعند هذا نفتقر في بيان كونه تعالى واجب الوجود لذاته ، الى الرجوع الى ما ذكرناه في البرهان الأول. الطريق الثاني في تقرير هذا البرهان : أن نقول ، الأجسام محدثة ، وكل محدث فهو محتاج الى المحدث ، من غير تعرض لكون ذلك المحدث جائزا ، أو واجبا . وأكثر مشايخ المتكلمين كانوا معلين على هذه الطريقة . ثم لهؤلاء طريقان :

الأول : الذين قالوا : العلم باحتياج المحدث الى المؤثر : علم ضروري. قالوا : والذي يدل عليه أن كل من رأى بناء رفيعا وقصرها مشيدا ، اضطر الى العلم بأن له بانيا وصانعا ، حتى أن من جوز حدوث ذلك البناء ، لا عن فاعل وبيان : كل محكوما عليه بالجنة ، فعلمونا : أن هذه المقدمة بدائية.

الثاني : الذين قالوا بأن هذه المقدمة استدلالية . وهم أكثر شيوخ المعتزلة ك «أبي على» و «أبي هاشم» - وطريقهم : هو أنهم يثبتون كون العبد موجودا لأفعال نفسه ، ثم يثبتون : أن أفعالنا إنما افتقرت إلينا ، لأنها حديثة بعد أن كانت معروفة. وعند هذا يظهر

أن الحدوث علة للاقتئار إلى المحدث. فالعالم لما كان محدثاً ، وجب افتقاره إلى الفاعل وعلى تمسكهم بهذا القياس سؤالات صعبة :

أولها : أنا لا نسلم أن الواحد منا محدث لافعال نفسه. وسيأتي تقريره أن شاء الله تعالى في مسألة خلق الأفعال. ولم لا يجوز أن يقال : إن أفعالنا تحدث عند قصودنا وداعينا ، لا بقدرنا وداعيتنا ، بل على سبيل الاتفاق من غير مؤثر؟ فان قالوا : الحدوث على سبيل الاتفاق محال. فليذكروا ذلك ابتداء في حدوث العالم. حتى يدل حدوث العالم على وجود الفاعل من غير حاجة إلى ذكر هذا القياس.

وثانيها : هب أن أفعالنا واقعة بقدرتنا ، لكن لا نسلم أن علة الحاجة هي الحدوث. ودليله : الوجوه الكثيرة التي قدمتها في أن الحدوث لا يمكن أن يكون علة للحاجة ، ولا جزءاً لهذه العلة ، ولا شرطاً لها.

وثالثها : هب أن حدوثها علة لاحتياطها إلينا ، لكن لم لا يجوز أن تكون العلة هي ذلك الحدوث اعني : ماهية الحدوث بشرط اضافتها إلى تلك الأفعال الخاصة . والعالم وإن حصل فيه الحدوث ، لكن لم يحصل فيه ذلك الشرط الخاص ، فلا يلزم أن يحصل فيه الحاجة إلى الفاعل.

البرهان الرابع في ثبات الصانع^(١٩) الاستدلال بحدوث الصفات والعلماء حصرّوا ذلك في نوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق.

أما دلائل الأنفس : فهي الاستدلال بتكون الإنسان من النطفة. والله تعالى ذكر هذه الدلالة في القرآن العظيم ، في آيات كثيرة.

(١٩) في ثبات العلم بالصانع : ب.

وتقريرها : أن نقول : النطفة جسم متشابه الأجزاء في الصورة والشكل. فاما أن يقال : أنها متشابهة الأجزاء في الحقيقة ، أو ليست كذلك. وذلك لأن الأطباء يقولون : ان عند استياء حرارة الشهوة على البدن يحصل ذوبان لجملة الأعضاء ، وبعضاها ينفصل من ذوبان العظم ، وبعضاها من ذوبان اللحم ، وبعضاها من ذوبان العين ، وبعضاها من ذوبان القلب. فهو ان كان متشابه الحقيقة والصورة ^(٢٠) في الحس ، الا أنه مختلف الطبيعة في الحقيقة. فالعظم يتولد مما ذاب من العظم ، والعصب يتولد مما ذاب من العصب. وعلى هذا القياس جميع الأعضاء.

اذا عرفت هذا فنقول : ان كانت النطفة جسما متشابه الأجزاء في الحقيقة. فنقول : لا شك أن تأثير حرارة الرخوى المزاج ، وتأثير قوى الكواكب ، بالنسبة إليه على السوية. ومهما كان تأثير المؤثر متشابها ، وتأثير أجزاء القابل في الماهية والطبيعة متشابهة ، وجب أن يكون الأثر متشابها. ولهذا السبب فان الفلاسفة قالوا : شكل البسيط هو الكرة. قالوا : لأن قوة الطبيعة في البسيط واحدة ، والقابل متشابه. فوجب أن يكون الشكل شكلا متشابها. وهو الكرة. ولما دل الحس على كون البدن مركبا من أعضاء مختلفة في الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية ، لزم القطع بأن المؤثر في تخليقها ليس هو الطبيعة ، ولا قوى الكواكب ، بل صانع حكيم مدبر بالقدرة والاختيار.

أما على قول من يقول : النطفة وان كان جسما. متشابه الاجزاء في الصورة ، لكنها مختلفة الأجزاء في الطبيعة.

فنقول : ان كل مركب لا بد وأن يكون مركبا من أجزاء ، كل

(٢٠) متشابه الصور والصفة : أ.

واحد منها يكون بسيطا في نفس الأمر وفي الحقيقة. وإذا كان كذلك ، فكل واحد من تلك الأجزاء يكون قابلاً متشابه الأجزاء في الحقيقة ، وتكون للقوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة واحدة. ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء على شكل الكرة ، فوجب أن يكون بدن الإنسان على صورة كرة مصممة بعضها إلى البعض. ومعلوم أن الأمر ليس كذلك.

وأيضا فالنطفة رطوبة رقيقة ، وما كان كذلك فإنه لا يحفظ ترتيب الأجزاء ، ولا نسبة بعضها إلى بعض ، فالجزء الذي يحصل من ذوبان الرأس قد يصير أسفل ، والجزء الذي يحصل من ذوبان القلب قد يصير فوق. وكان ينبغي أن لا يبقى ترتيب الأعضاء ووضعها على نسبة واحدة في الأكثر ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، عملنا : أن الأخلاق كل واحد من هذه الأعضاء وبقاءها على ترتيبها ، بخلق قادر حكيم.

الا أنه بقى هاهنا أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : إنما حصلت بخلق بعض الملائكة ، أو بخلق الكواكب ، فانما أحيا ناطقة فاعلة مختارة؟ وعنده ذلك لا بد من الرجوع إلى البراهين المتقدمة.

وأما دلائل الآفاق : فبعضها سفلية عنصرية. ومحامعها الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن والآثار العلوية ، وبعضها علوية فلكية. ومحامعها الاستدلال بحول الأفلاك والكواكب. والاستقصاء في هذا النوع من الدلائل ، مذكور في القرآن العظيم ، ومشروع في كتابنا المسمى ب «أسرار التنزيل وأنوار التأويل».

المسألة الرابعة

في

أن الله تعالى قدّم أزلی بانه سرمدی

اعلم : أنا لما دلّنا في المسألة الثالثة على وجوب انتهاء جميع الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته ، وكل ما كان واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم أصلا ، وكل ما كان كذلك ، فإنه يجب أن يكون قدّماً أزلیاً باقياً أبداً. فعلى هذا لا نحتاج بعد ذلك إلى اقامة الدلالة على كونه تعالى أبداً. الا أن المتكلمين الذين كانوا قبلنا ، لما لم يذكروا تلك الطريقة في اثبات واجب الوجود ، لا جرم كانوا معولين في اثبات كونه تعالى أزلیاً أبداً على وجوه آخر ، فنحن أردنا أن نتبرك بأيّار تلك الوجوه أيضاً.

واعلم : أن مشايخ المتكلمين لما أقاموا الدلالة على افتقار العالم إلى صانع. قالوا : صانع العالم ، لو كان محدثا ، لافتقر إلى محدث آخر. ولزم التسلسل. وهو محال. فوجب القول بأن صانع للعالم قدّس.

فإن قيل : الاشكال على هذا الاستدلال من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : خالق هذا العالم المحسوس شيء محدث ، وخالق ذلك المحدث شيء قدّس. وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا. ولا يلزم التسلسل أيضاً. وهذا هو قول المفوضة وأصحاب الوسائل. ألا ترى أن الفلاسفة يقولون : مدبر ما تحت كمة القمر ، هو العقل. وهذا العقل الفعال معلول عقل آخر ، وذلك العقل

معلول عقل آخر ، الى عشر مراتب ، وأكثر. ثم ذلك العقل الأول معلول وجود الله تعالى. وعند المفوضة : الاله الأكبر خلق السيارات السبع ، وفوض تدبير هذا العالم إليها. وإذا كان هذا الاحتمال قائما ، فلا بد من ابطاله.

السؤال الثاني : ان كل موجودين يفرضان ، فلا بد وأن يكونا اما معا ، أو يكون أحدهما سابقا على الآخر. فان كانوا معا ، لزم أن يكونا قديمين أو محدثين. لكنكم تقولون : الاله قسم ، والعالم محدث. وان كان أحدهما قبل الآخر ، فتقدم أحدهما على الآخر. اما أن يكون بمقدار متناه. أو غير متناه. فان كان بمقدار متناه. كان كل واحد منهمما محدثا. وذلك محال. وان كان بمقدار غير متناه. فذلك محال. لوجوه :

الأول : انه على هذا التقدير ، قد يكون انقضاء قبل اليوم مدة غير متناهية. وانقضاء ما لا نهاية له غير معقول.

الثاني : انه ان كان يتوقف حصول اليوم على أن ينضي قبله ما لا نهاية له . وانقضاء غير المتناهي محال ، والمحفوظ على الحال محال . فوجب أن يتمتنع حصول اليوم. وحيث حصل اليوم ، علمنا أن المنقضى متناه. لا غير متناه.

الثالث : ان المنقضى من زمان الطوفان الى الأزل ، أقل من المنقضى من زماننا هذا الى الأزل. فإذا طبقنا بين هاتين الجملتين من هذين الطرفين اللذين يلياننا ، وجب أن يظهر التفاوت من طرف الأزل. والا لكان البعض مثل الكل فتكون المدة المنقضية متناهية ، فيكون تقدم الله تعالى على العالم متناهيا.

الرابع : انه لما كان تقدم الله على العالم أمرا واجب الشبوت. وهذا التقدم لا يتقرر الا بهذه المدة ، كان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقائه ، مفتقرة الى تحقيق هذه المدة. والمفتقر الى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته. وهذا خلف.

الخامس : ان المدة لا تعقل الا بتعاقب الآنات ، وتوالي الأزمنة وال ساعات . فلو كان البارى تعالى متقدما على العالم بمدة لا نهاية لها ، ولا أول لها ، لزم حصول الأزمنة المتواتلة في الأزل . وذلك محال . لأن توالي بعض الأزمنة البعض ، يقتضي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره . والأزل عبارة عن نفي المسبوقة بالغير . والجمع بينهما متناقض .

لا يقال : هذه الاشكالات انا تلزم اذا قلنا : ان الله تعالى قبل العالم ، وسابق عليه بمدة موجودة و زمان متحقق . ونحن لا نقول بذلك ، بل نقول : انه تعالى سابق على العالم بمدة مفروضة موهومه ، لا تتحقق لها خارج الذهن .

لأنا نقول : هذا الكلام ضعيف جدا . لأن تقدم البارى تعالى على العالم ، اذا كان حاصلا لا بحسب فرضنا واعتبارنا ، بل بحسب الحقيقة والوجود ، سواء وجد الفرض ، أو لم يوجد ، ثم ثبت أن هذا التقدم والسبق ليس الا بمدة غير متناهية ، وجب أن يكون حصول تلك المدة ، لا بحسب الفرض فقط ، بل بحسب الوجود والتحقق .

السؤال الثالث : ان الأزل والأبد متقابلان تقابل السلب والإيجاب ، وتقابل المتناقضين والمعاندين^(١) . وكل أمرين هذا شأنهما ، فلا بد وأن يتميز أحدهما عن الآخر .

فعلى هذا آخر الأزل متصل بأول الأبد ، الا أن القول بهذا أيضا محال . لأن كل نقطة فرضناها آخر الأزل وأول الأبد ، فأول الأبد كان حاصلا قبل ذلك . لأن لو أفرضنا نقطة أخرى قبل تلك النقطة بمائة سنة ، لم يصر الأبد أزوا ، بسبب زيادة هذا القادر

المتناهى

(٢١) المعاندين : ا . والمتغايرين : ب

عليه. فاذن ليس للأزل البتة آخر ، ولا للأبد البتة أول. فاذن لا يتميز الأول عن الأبد البتة: مع كون كل واحد منهما مناقضاً للآخر ، ومعاند له. هذا خلف.

السؤال الرابع : اذا قلنا : كان الله تعالى موجودا في الأزل ، وسيكون موجودا في الأبد. فقولنا «كان» يفيد امراً كان موجودا حاصلا ، وقد انقضى وما بقى. وقولنا «يكون» يفيد امراً سيصير موجودا وحاصلا وبعد ما حصل. فاذن كل ما يصدق عليه أنه كان وسيكون ، فهو محکوم عليه بكونه متجددا متغير. وذات الله تعالى لما كان واجب الدوام ممتنع التغيير ، وجب أن لا يصدق عليه البتة ، أنه كان في الأزل وسيكون في الأبد وأنه كائن الآن. ثم انا لما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة بأن كل ما لا يصدق عليه أنه كان قبل وسيكون بعد ، وأنه كائن الآن : فهو معذوم محض.

وعند هذا قال المنكرون : انكم لما أثبتم ذاتا منزهة عن الجهات والأكونان (٢٢) والأوضاع ، خرج هذا الإثبات عن العقل ، وقرب من العدم المحس . ثم انكم الآن لما أثبتموه منزها عن أن يصدق عليه قولنا : كان ، ويكون ، وهو كائن : فهذا تصريح بالعدم المحس . وإذا أدخلتموه تحت قولنا : كان ويكون وهو كائن اقتضى ذلك الحكم عليه بكونه متخددا متغيرا ، فكيف الخلاص عن هذه العقدة الحيرة ، والمضائق المضلة المعمية ؟
ونظم المعري هذا المعنى في شعر له . فقال :

قلنا : صدقتم. كذا نقول	قلتم : لنا صانع حكيم
ولا مك____ان. ألا فقول____وا	ثم زعم____تم : بلا زمان
معناه : ليست لنا عقول	هذا كلام. له خ____يء

(٢٢) والألوان : ا.

والجواب عن السؤال الأول : انا سنقيم الدلاله القاهره ان شاء الله تعالى في باب قدرة الله تعالى ، على أنه لا خالق ولا موجد الا الله . وعند هذا يبطل القول بثبوت المتوسطات .
والجواب عن السؤال الثاني : انا ذكرنا في أول مسألة حدوث الأجسام : أن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ، ليس بالزمان . فتقديم ذات الباري تعالى على العالم يكون من هذا الجنس .

والجواب عن السؤال الثالث . وهو السؤال الطاعن في قولنا : الباري تعالى سابق على العالم سبقا لا أول له . فاعلم : أن هذا السؤال لازم على الكل . سواء أقر ذلك الإنسان بحدوث العالم وقدم الصانع ، أو أنكر ذلك . وذلك لأنه ان أقر بحدوث العالم لزمه الاقرار بعدم لا أول له . وان قال بقدم العالم ، لزمه الاقرار بوجود لا أول له . فعلى جميع التقديرات لا بد من الاقرار بمعقول لا أول له . ولا بد من الاقرار بأمر له أول . واذا كان الأمر كذلك ، زالت هذه الشبهات .

والجواب عن السؤال الرابع . وهو قوله : «ان كل ما يصدق عليه بأنه كان ويكون ، فهو متعدد ومتغير» . فنقول : المراد من قولنا : كان ويكون ، استمراره مع الأزمنة الماضية والأزمنة الآتية ، من غير أن يكون متغيرا بحسب تغير هذه الأزمنة . وهذا المعنى مما يدركه العقل . الذي نوره الله تعالى بنور هدایته . وان كان الوهم والخيال يعجزان عنه .

واعلم : أن المشايخ . بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . احتجووا على بقاء الصانع بحجتين :
الحججة الأولى : قالوا : لو عدم بعد وجوده ، لكن اما أن يكون عدمه باعدام معدم ، أو بطريق ضد ، أو بانتفاء شرط . والأول محال ،

لان القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفي محض ، فيمتنع كون الاعدام بالفاعل. ولا جائز أن يكون بطریان ضد ، لأن هذا الضد محدث ، والقديم أقوى من المحدث. فكان اندفاع هذا الضد بسبب وجوده أولى من انعدامه بسبب طریان هذا المحدث. ولا جائز أن يكون بسبب زوال شرط ، لأن ذلك الشرط يجب أن يكون قدیما ، لأن المحدث يمتنع أن يكون شرطا للقدیم. واذا كان كذلك ، كان الكلام في عدمه ، كالكلام في عدم القديم الأول. فيلزم التسلسل. وهو محال.

الحجۃ الثانية : انه لو صح عليه العدم ، لکانت ماهیته قابلة للعدم وللوجود ، ولو كان كذلك لکان مفتقر الى المؤثر. وكل مفتقر الى المؤثر محدث ، فيلزم : أنه لو صح العدم عليه بعد وجود ، لکان محدثا.

وتقریر هذه المقدمات قد تقدم في مسألة حدوث الأجسام ، ولما امتنع حدوثه امتنع عدمه بعده وجوده. وبالله التوفيق.

المسألة الخامسة

في

أن حقيقة الله تعالى مخالفت

لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة

اعلم : أن جماعة عظيمة من مشايخ علم الأصول . زعموا : أن الذوات من حيث أنها ذات متساوية . وإنما يمتاز بعض الذوات عن البعض ، لاختصاصها بصفات مخصوصة . ثم قالوا بناء على هذا الأصل : إن ذاته تعالى من حيث أنها ذات ، مساوية السائر الذوات . وإنما تمتاز ذاته عن سائر الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة ، لأجلها تصح الالهية . وتلك الصفات هي : وجوب الوجود ، والقدرة التامة ، والعلم التام . وزعم «أبو هاشم» : أنها صفة تقتضي لذاتها صفات أربعة : هي : الموجودية ، والعالمية ، والقادرية ، والحيبية .

والّذى نختاره ونقول به : إن ذاته سبحانه وتعالى . مخالفة لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة .

واعلم : أن الخصم ربيما قال في هذا الموضوع : إن كلامكم في هذا الموضوع متناقض لأنكم تقولون : انه تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة فقولكم «المخصوصة» يدل على المفهوم الزائد على الذات . فكان هذا اعترافاً بأن المخالفة إنما وقعت بأمر زائد على الذات . فثبتت : أن قولكم بأنه تعالى يخالف سائر الذوات لذاته المخصوصة ، لا لأمر زائد على الذات : كلام متناقض .

واعلم : أنت قبل الخوض في الدليل ، نذكر ما يزيل هذا الاشكال. فنقول : انه لا يجب في كل شيء يخالف شيئا آخر ، أن تكون مخالفته له ، لأجل أمر زائد عليه. والذي يدل عليه وجوه :

الوجه الأول : ان الشيئين المختلفين. لو كان اختلفهما ، لأجل اختصاصهما بأمر زائد ، لكن ذلك الزائد ، اما أن يكون مخالفا للآخر ، أو لا يكون فان لم يكن مخالفا للآخر ، امتنع كونه سببا لأن يصير غيره مخالفا للآخر. وان كان مخالفا للآخر ، وجب أن تكون مخالفته لأجل شيء آخر. ولزم اما التسلسل واما الدور. وهما محالان. فثبتت : أنه لا بد من الانتهاء الى شيئا يختلفان لنفسهما ، لا لأجل زائد.

الوجه الثاني : وهو أن الذاتين اذا كانتا متساويتين من كل الوجوه ، ثم قامت بكل واحدة منها صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات الأخرى ، فعند هذا الفرض بقيت الذاتان كما كانتا متساويتين ، والصفتان كما كانتا مختلفتين ، وما كانتا متساويتين لا تنقلبان البة مختلفين ، وما كانتا مختلفتين لا تنقلبان البة متساويتين. وعند هذا يظهر أن المختلفتين لا يعقلان (١) الا أن يكونا مختلفتين لذاتيهما. وأما فرض أمرین مختلفتان بسبب أمر زائد على ذاتيهما. فذلك غير معقول.

الوجه الثالث : انا اذا فرضنا ذاتا ، وقامت بها صفة. فالذات من حيث أنها هي ، لا بد وأن تكون مخالفة لتلك الصفة ، والا لم تكن احداهما بأن تكون موصوفة ، والأخرى بأن تكون صفة أولى من العكس. واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة ، كانت مخالفة تلك الذات لتلك الصفة ، لنفس الذات ، لا لأجل زائد.

فثبتت بهذه الوجوه : أنه لا بد من الاعتراف بأمور يخالف بعضها بعضا ، لانفسها وذواتها حيث هي ، لا باعتبار صفة قائمة بها.

(١) لا يعقلان : ب.

وإذا عرفت هذا فنقول قولنا : «الله تعالى مخالف خلقه لذاته المخصوصة» المراد منه ما ذكرناه ولخصناه ^(٢).

وإذا لخصنا محل النزاع. فنقول : الدليل على أنه تعالى مخالف خلقه لذاته المخصوصة : أنه لو كانت ذاته من حيث أنها تلك الذات متساوية لسائر الذوات . وقد عرفت أن الأشياء المتساوية في تمام الحقيقة . يجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر . وإذا كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصة ، وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا . فترجح ذلك الجائز على سائر الجائزات ، إن لم يكن لأمر فقد ترجح الممكن لا عن مؤثر . وهو محال . وإن كان لأمر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الأمر ، فيلزم اما الدور وأما التسلسل وهما محالان . فثبتت : أن القول بكل ذاته سبحانه وتعالى متساوية لسائر الذوات في كونه ذاتا يفضي إلى أحد هذه الحالات ، فكان القول به محالا . وبالله التوفيق .
واحتاج الخصم : بأن جميع الذوات متساوية في كونها ذاتات . وإذا كان الأمر كذلك ، وجوب أن يكون امتياز بعضها عن البعض ، بسبب الصفات والأحوال .

أما بيان ^(٣) المقدمة الأولى . فيدل عليه وجوه :

الأول : انه يصح تقسيم الذوات الى الواجب والى الممكن . ومورد التقسيم مشترك بين القسمين .

والثاني :انا اذا اعتقدنا . ذاتا . فسواء اعتقدناه قدما أو محدثا أو واجبا أو مكنا ، فإن اعتقاد كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل . وهذا يدل على أن المفهوم من الذوات واحد في كل الموضع .

والثالث :انا نقول : المعلوم اما ذات واما صفة . وصريح العقل يشهد بأن هذا التقسيم منحصر . ولو لا أن المفهوم من كون الذوات

(٢) وتحققناه : ب.

(٣) المقدمة ... الخ : ب.

ذاتاً أمر واحد. والا لم يكن هذا التقسيم منحصراً. فثبتت بهذه الوجوه : أن الذوات متساوية في كونها ذاتاً.

وأما المقدمة الثانية . وهي أنه لما كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون امتياز بعض الذوات عن بعض بسبب الصفات . فذلك لأنه لا شك أن الله تعالى متميز عن سائر الموجودات. وثبت أن ذاته متساوية لسائر الذوات. وما به الامتياز غير ما به المشاركة ، فوجب أن يكون امتياز ذاته عن سائر الذوات بأمور زائدة على الذات. يكون بالصفة.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون امتياز ذات المحدثات عن ذاته ، بسبب اختصاص ذات المحدثات بصفات ثبوتية ، وامتياز ذاته سبحانه عن ذات المحدثات ، بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته؟

لأننا نقول : الذات من حيث أنها ذات ، لو كانت مستقلة بنفسها في التتحقق ، غنية عن الصفات ، لزم جواز أن ينقلب ذات السوداء بياضاً ، وذات البياض سوداء ، وذات الواجب عرضاً حالاً في محله . وبالعكس. وكل ذلك محال. وإن لم تكن الذات من حيث أنها ذات مستقلة إلا مع الصفات ، وجب أن يكون امتياز ذات الحق تعالى عن غيره ، بسبب ثبوت الصفات ، لا بسبب سلب الصفات.

والجواب : لا نسلم أن الذوات متساوية في كونها ذاتاً. والوجوه الثلاثة التي عولتم عليها قائمة بعينها في الصفات ، فيلزمكم أن تكون الصفات متساوية في كونها صفات ، فيلزمكم أن يكون امتياز بعض الصفات عن بعض بصفات أخرى. ويلزم التسلسل. وأيضاً : فالمفهوم من كونها ذاتاً أمور قائمة بأنفسها. والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن محله . وهو مفهوم سلبي. ولا نزاع في كون هذا المفهوم السلبي أمراً مشتركاً فيه بين الذوات كلها. وإنما النزاع في أن تلك الحقائق

المحكوم عليها بهذا القيد السلبي. هل هي متساوية من حيث أنها هي؟ ودليلكم لا يفيد ذلك. وأعلم : أن الخصوم زعموا : أن الذوات متساوية في تمام كونها ذات ، ثم اثبتوا لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمة. فحاصل قولهم يرجع إلى أن الأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يلزمها لوازم مختلفة. وذلك مما لا يقبله العقل.

أما على ما قلنا فانا زعمنا : أن الذوات والحقائق مختلفة في أنفسها ، الا أنه يلزمها لازم مشترك ، وهو كونها أمورا قائمة بأنفسها ، غنية عن مجال تحل فيها. فحاصل قولنا يرجع إلى أن الأشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية. وهذا غير متنع في المعقول. اذ المخلفات متشاركة في كونها مختلفة ، والمتضادات ^(٤) متساوية في كونها متضادة.

(٤) والحوادث : ب.

المسألة السادسة

في

أن وجود الله تعالى

هل هو نفس حقيقة أم لا؟

المذاهب الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على ثلاثة :

أحدها : قول من يقول : اطلاق لفظ الموجود على واجب الوجود ، وعلى ممكن الوجود ، ليس بحسب معنى واحد ، بل بحسب مفهومين. وهذا هو قول «أبي الحسن الأشعري» و «أبي الحسين البصري» وأتباعهما.

والقول الثاني : هو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب ، وعلى الممكن ، بحسب مفهوم واحد ، إلا أن ذلك المفهوم غير مقارن لشيء الماهيات ، بل هو وجود مجرد ، وإنما يتميز عن سائر الوجودات بقييد سلبي ، وهو أنه غير عارض لشيء من الماهيات. ووجودات الممكنات أو صفات عارضة ل Maherيات الممكنات. وهذا القول هو اختيار «أبي علي بن سينا» في جميع كتبه.

والقول الثالث : وهو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب ، وعلى الممكن ، بحسب مفهوم واحد. وذلك المفهوم صفة عارضة ل Maherية الحق . سبحانه وتعالى وتقديس . ولحقيقة المخصوصة. وهو المختار عندنا ، وعند طائفة عظيمة من علماء الأصول .
فأما القول الأول فقد تكلمنا فيه في مسألة أن المعدوم شيء أم لا؟ فلا نعيده.

وأما القول الثاني الذي احتاره «أبو على بن سينا» فنقول : انه باطل ويدل عليه وجوه : ان الوجود من حيث انه وجود ، مفهوم واحد على ما دلت عليه الدلائل ، ووافقنا فيه «أبو على بن سينا»

وأيضا : هذه المسألة متفرعة على هذا القول. فنقول : الوجود من حيث انه وجود اما أن يقتضي أن يكون عارضا لмаهية ، أو يقتضي أن لا يكون عارضا لмаهية ، أو لا يقتضي لا أن يكون عارضا ولا أن يكون غير عارض ، بل الأمر ان جائزان عليه. فان اقتضى الوجود من حيث انه وجود ، أن يكون عارضا لмаهية من الماهيات ، وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضا لмаهية من الماهيات. فقوله : أنه وجود مجرد ، غير عارض الشيء من الماهيات : قول باطل. وما ان اقتضى الوجود ، أن يكون غير عارض الشيء من الماهيات ، وجب أن لا يكون شيء من الوجودات عارضا لشيء من الماهيات البة. فهذه المكانت اما أن لا تكون موجودة أصلا ، وان كانت موجودة كانت وجوداتها نفس ماهياتها. فيكون لفظ الوجود واقعا على الموجودات بالاشتراك اللغظى ، لا بالاشتراك المعنى. وقد بينا أن ذلك باطل ، وأن هذا البحث متفرع على أن لفظ الموجود واقع على الواجب والممکن بالاشتراك المعنى.

واما ان قلنا : الوجود من حيث انه وجود لا يقتضي أن يكون عارضا لмаهية ، ولا أن يكون غير عارض لها. فحيثـذ يمتنع أن يصير عارضا أو غير عارض ، الا لسبب منفصل. فوجود واجب الوجود لا يصير مجردا الا بسبب منفصل ، فيكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود لغيره. وهو محال.

وأيضا : قد عرفت أن الماهيات المتساوية في تمام تلك الماهية ، كل ما صح على كل واحد منها ، صح على كلها. فاذن كل ما صح

على جميع الموجودات العارضة ، ماهيات الممكناة ، وجب أن يصح على واجب الوجود . وكل ما ثبت لواجب الوجود ، وجب أن يثبت لوجودات جميع الماهيات الممكناة . وكل ذلك باطل قطعا . ولما ثبت بهذا البرهان القطعى ^(٥) امتنع هذه الأقسام ، ثبت أن القول الذي اختاره «أبو على بن سينا» قول مردود .

الحججة الثانية على فساد هذا المذهب : انه لو لم تكن للبارى تعالى ماهية وحقيقة ، الا الوجود المقيد بالقييد السلبي ، وهو أنه غير عارض لشيء من الماهيات ، فمبداً وجودات الممكناة اما أن يكون هو ذلك الوجود لا بشركة من ذلك السلب ، واما أن يكون بشركة من ذلك السلب . فان المبدأ هو ذلك الوجود لا بمشاركة من ذلك السلب ، وجب أن يكون أحسن الموجودات مشاركاً لذات الحق سبحانه وتعالى في تلك المبدئية وان كانت المبدئية بمشاركة من ذلك السلب ، كان السلب جزءاً من مبدأ الثبوت وذلك محال . اذ لو جاز في العقل أن يكون العدم جزءاً العلة الثبوت ، فليتجه أيضاً أن يكون تمام علة الثبوت . وحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود الممكناة على وجود واجب الوجود .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون ذلك الوجود مجرد مستلزمًا لصفة ، ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدئاً للممكناة؟

قلنا : التقسيم المذكور عائد في كيفية استلزم الوجود لتلك الصفة ، وهو أن المؤثر في ذلك الاستلزم اما الوجود لا بمشاركة ذلك السلب ، أو بمشاركة ذلك السلب . الحجة الثالثة : اتفق الحكماء على أن الوجود بدبيه التصور ، والدلائل العقلية ناطقة بذلك . واتفق الحكماء على أن كنه ماهية الحق سبحانه غير معقول للبشر . والبراهين العقلية ناطقة بذلك .
وإذا كان الوجود معلوم التصور ، وحقيقة الحق

(٥) القاطع : ب.

سبحانه وتعالى غير معلومة التصور ، وجب أن تكون حقيقة الحق سبحانه غير الوجود.

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المجهول من حقيقة الحق قيوده السلبية؟

قلنا : هذا باطل لأن القيود السلبية معلومة. ولذلك فانا يمكننا أن نعقل أن وجوده

غير عارض لشيء من الماهيات أصلًا.

وافتقت الفلاسفة على أن المعلوم من الحق سبحانه هو السلوب والإضافات.

الحججة الرابعة : ثبت في علم «علم المنطق» أن الوجوب والامتناع والامكان كيفيات لنسب المحمولات إلى الموضوعات. مثلاً : إذا قلنا : «الإنسان يجب أن يكون حيواناً» فالإنسان هو الموضوع ، والحيوان والمحمول ، وثبتت الحيوان للإنسان هو النسبة. وهي المسماة بالرابطة. ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب. وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة. وهذا كلام حق معقول.

إذا عرفت هذا فنقول : إذا قلنا : «يجب أن يكون الباري تعالى موجوداً» فالباري هو الموضوع ، والموجود هو المحمول ، واسناد الموجود إلى تلك الحقيقة هو الرابطة. والوجوب كيفية لهذه النسبة والرابطة. وإذا كان الأمر كذلك ، لم يصر إثبات وجوب الوجود^(٦) في حق الله تعالى معقولاً ، إلا إذا قلنا : إن حقيقته مغايرة لوجوده.

الحججة الخامسة : احتاج «أبو علي بن سينا» على أن وجود الممكنات مغاير لما هياتها

بأن قال : «يمكننا أن نعقل هذه

(٦) إثبات الوجود : ١

الماهيات عند ما نشك في وجودها ، الى أن يقوم البرهان على كونها موجودة. والمعلوم غير ما هو غير معلوم. فما هياتها مغايرة لوجوداتها. فكذا هاهنا يمكننا أن نعقل أن إله العالم ما هو؟ ووجود الممكنات ما هو؟ حال ما نشك في وجوده الى أن يثبت بالبرهان كونه موجودا. والمعلوم غير ما هو غير معلوم. فهذا يتضمن أن تكون حقيقته غير وجوده». واعلم : أنه يمكنه أن يحيط عن هذا الوجه بفرق لطيف.

الحججة السادسة : هاهنا مقدمة سلم «أبو على بن سينا» وأكثر العقلاط صحتها واستقامتها. وهي أن أفراد النوع الأخير كل ما صح على واحد منها ، صح على كلها. وقد بني «أبو على» على هذه المقدمة في كتبه الحكيمية : مطالب كثيرة.

إذا عرفت هذا ، فنقول : لو كانت حقيقة الباري تعالى هي محض الوجود ، كان كل ما كان من لوازمه ذاته ، وجب أن يكون حاصلا لجميع الموجودات. وإن كان وجوده أخص الموجودات ^(٧) وكل ما كان ممتنعا على ذاته ، وجب أن يكون ممتنعا على سائر الموجودات ، وهو يفضي إلى التناقض. لأنه كما أن وجود هذه المحدثات لللائئن الفاسدات ، وجود ضعيف سريع الزوال والعدم ، وجب أن يكون وجود الحق سبحانه كذلك ، وكما ^(٨) أن وجود الحق واجب الدوام ، ممتنع التغير ، وجب أن تكون هذه الموجودات ^(٩) الحسية كذلك. وذلك يفضي إلى التناقض. وكل ذلك باطل.

(٧) الموجودات :

(٨) ولما : ب

(٩) الوجودات :

واحتاج «أبو على بن سينا» على صحة قوله بأن وجود الباري سبحانه وتعالى ، لو كان صفة عارضة ل Maherite ، لكان مفتقرًا إلى تلك الماهية . والمفتقر إلى الغير هو الممكן لذاته . فذلك الوجود ممكן لذاته . والممكן لذاته لا بد له من مؤثر . والمؤثر فيه إما تلك الماهية أو غير تلك الماهية . لا جائز أن يكون المؤثر في ذلك الوجود هو تلك الماهية . لأن المؤثر متقدم بالوجود على الأثر ، فيلزم أن تكون تلك الماهية متقدمة بوجودها ، على وجودها ، وذلك محال .

ولا جائز أن يكون المؤثر في ذلك الوجود غير تلك الماهية ، لأنه يلزم أن يكون الواجب لذاته مفتقرًا وجوده إلى سبب منفصل . وذلك محال والجواب : كما أن المؤثر متقدم بالوجود على الأثر ، فكذلك القابل متقدم بالوجود على المقبول . ولا نزاع أن وجود الممكنت زائد على ماهيتها ، فيلزم أن تكون تلك الماهيات القابلة لتلك الوجودات متقدمة بوجودها على وجودها . وذلك محال .

فإن قلت : لم لا يجوز أن تكون هذه الماهيات متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهيات لا بوجود آخر؟

قلنا : فلم لا يجوز أن يكون الحال كذلك في جانب المؤثر؟

المسألة السابعة

في

أن الله تعالى ليس بمتحيز

الحجـة الأولى : ويدل عليه وجوده . كل متـحـيز منقـسم وكل منقـسم مـمـكن الـوـجـود لـذـاتـه . فـكـان مـتـحـيزـهـ فـمـمـكن الـوـجـود لـذـاتـهـ . وـهـذـا يـسـتـلـزمـ أـنـ كـلـ ماـ لاـ يـكـونـ مـمـكنـ الـوـجـود لـذـاتـهـ ، وـجـبـ أـنـ لـاـ يـكـونـ مـتـحـيزـاـ . أـمـاـ أـنـ كـلـ مـتـحـيزـهـ فـمـنـقـسمـ لـذـاتـهـ ، فـهـذـا بـنـاءـ عـلـىـ نـفـيـ الـجـوـهـرـ الفـرـدـ . وـسـيـأـتـىـ الـكـلـامـ عـلـيـهـ فـيـ هـذـهـ مـسـأـلـةـ ، وـأـمـاـ أـنـ كـلـ مـنـقـسمـ لـذـاتـهـ فـهـوـ مـمـكنـ لـذـاتـهـ ، وـذـلـكـ لـأـنـ كـلـ مـنـقـسمـ فـهـوـ مـرـكـبـ ، وـكـلـ مـرـكـبـ فـهـوـ مـفـتـقـرـ فـيـ تـحـقـقـهـ إـلـىـ تـحـقـقـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ أـجـزـائـهـ ، وـكـلـ وـاحـدـ مـنـ أـجـزـاءـ الشـيـءـ غـيـرـ ذـلـكـ الشـيـءـ فـكـلـ مـنـقـسمـ فـهـوـ مـفـتـقـرـ فـيـ تـحـقـقـهـ إـلـىـ غـيـرـهـ ، وـكـلـ مـفـتـقـرـ فـيـ تـحـقـقـهـ إـلـىـ غـيـرـهـ ، فـهـوـ مـمـكنـ لـذـاتـهـ . فـبـثـتـ : أـنـ كـلـ مـنـقـسمـ فـهـوـ مـمـكنـ لـذـاتـهـ .

الحجـة الثانية : اـنـ ذـكـرـنـاـ فـيـ مـسـأـلـةـ حـدـوـثـ الـأـجـسـامـ : أـنـ كـلـ مـتـحـيزـهـ مـحـدـثـ . فـلـوـ كـانـ الـبـارـىـ تـعـالـىـ مـتـحـيزـ ، لـكـانـ مـحـدـثـ ، لـكـهـ يـمـتـنـعـ أـنـ يـكـونـ مـحـدـثـ ، فـيـمـنـعـ أـنـ يـكـونـ مـتـحـيزـ .

الحجـة الثالثـةـ : وـذـكـرـنـاـ فـيـ مـسـأـلـةـ حـدـوـثـ الـأـجـسـامـ : أـنـ كـلـ مـتـحـيزـهـ مـتـنـاهـىـ المـقـدـارـ ، وـكـلـ مـتـنـاهـىـ المـقـدـارـ فـهـوـ مـحـدـثـ ، يـنـتـجـ أـنـ كـلـ مـتـحـيزـهـ مـحـدـثـ . وـالـبـارـىـ تـعـالـىـ لـيـسـ بـمـحـدـثـ ، فـلـاـ يـكـونـ مـتـحـيزـ .

الحجـة الرابـعـةـ : ذـكـرـنـاـ فـيـ مـسـأـلـةـ اـثـبـاتـ الصـانـعـ : أـنـ الـمـتـحـيزـاتـ مـتـسـاوـيـةـ فـيـ تـمـامـ الـمـاهـيـةـ ، فـلـوـ كـانـ الـبـارـىـ تـعـالـىـ مـتـحـيزـ ، لـكـانتـ

ماهيتها متساوية لسائر الماهيات في تمام الماهية ، ولو كان كذلك لافتقر في اختصاصه بصفات الالهية الى مرجع وخاص . وذلك محال . فالقول بكونه متحيزا محال .

الحججة الخامسة : لو كان جسما ، لكن منقسم . فاما أن يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الأجزاء . وهذا محال . لامتناع حاول الصفة الواحدة في الحال المتعددة ، واما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء موصوفا بجميع صفات الالهية ، فكان هذا تصریحا باثبات الآلهة الكثيرة . وذلك محال . على ما سيأتي بيانه .

الحججة السادسة : لو كان جسما متحيزا ، لكن متساوية الأجسام في كونه متحيزا وجسما وبعد هذا اما أن يكون مبaitنا لها في أمر ذاتي واما أن لا يكون . فان بaitها في أمر ذاتي ، كانت الجسمية التي بها المشاركة ، مغایرة لذلك الأمر الذي حصلت به المبaitة . فكانت ذاته مركبة من جزئين ، بعضا قوام حقيقته . وكل ما كان كذلك ، فهو ممکن الوجود لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممکن الوجود لذاته . هذا خلف . وأما ان لم يبيّن هذه الأجسام الحداثة في وصف ذاتي أصلا ، لزم من حدوث هذه الأجسام وقوتها للعفونة والفساد ، أن يكون كل جسم كذلك . تعالى الله عنه علوا كبيرا .

الحججة السابعة : لو كان جسما لكن مركبا من الأجزاء . وتلك الأجزاء اما أن تكون متساوية في الماهية أو مختلفة في الماهية . فان فان كان الأول فكما صح في الجزء الفوقاني أن يكون فوق ، صح في السفلاني أن يكون فوق . فاختصاص كل واحد منها بما له من

الترتيب والوضع ، يكون أمرا جائزا ومتغير الى المخصوص والمرجح ، فيكون ذلك الجسم . لا
محالة . مفتقرة الى المركب والممؤلف . وما كان كذلك امتنع أن يكون صانعا للعلم . وأما الثاني
وهو أن تكون تلك الأجزاء مختلفة بالماهية ، وكل واحد من تلك الأجزاء المفروضة تكون له
طبعية واحدة وخاصية واحدة ، فالذى يصح أن يكون محسوس^(١) يمين الجزء الفرد من تلك
الأجزاء ، صح أيضا أن يكون موس يساره . وبالضد . وإذا كان كذلك ، كان التفرق على
تلك الأجزاء جائزا . وإذا كان كذلك ، فتلك الأجزاء قد تركبت واجتمعت ، مع جواز أن
تكون متفرقة متباعدة . ومتي كان الأمر كذلك ، افتقرت في تألفها وتركيبها الى المؤلف والمركب .
وكل ذلك على خالق كل العالم محال .

الحججة الثامنة : انه لو لم تكن الجسمية والتناهى في المقدار مانعا من الإلهية ، لتعذر
القبح في إلهية الشمس والقمر ، لأنه لا سبيل لنا الى القبح في إلهية كل واحد منهمما ، الا
لكونه جسما مركبا من الأجزاء متناهيا في القدر ، فإذا جوزنا كون الله تعالى جسما متناهيا
، انسد هذا الطريق . فلا يمكننا القبح في إلهية الشمس والقمر ، ولما كان ذلك باطل ،
علمنا أن القول بأن الله تعالى جسم : قول باطل .

(١) محسوس :

المسألة الثامنة

في

أنه تعالى ليس في مكان ولا في جهة

أعلم : أن كثيراً من يثبت كونه تعالى في الجهة ، يزعم أن كل موجودين متحيزين ^(١) فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر ، مثل العرض والجواهر ، أو يكون مبaitنا عن الآخر في الجهة ، مثل موجودين يكون كل واحد منها قائماً بالنفس. ويدعى أن العلم بأن كل موجودين فلا بد وأن يكونوا على أحد هذين القسمين علم ضروري ، فان العلم بامتناع وجود موجودين ، لا يكون أحدهما سارياً في الآخر ، ولا مبaitنا عنه في الجهة : علم ضروري بديهي ، لا يقبل الشك واعلم : أنا نحتاج إلى أن نبين أن هذه المقدمات ^(٢) ليست بديهية . والّذى يدل عليه وجوه :

الحجّة الأولى : ان العلوم البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم. فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهياً ، لامتنع اطباق الجمع العظيم على انكاره. ونرى جمهور الأذكياء من العقلاة متفقين على بطلان هذه المقدمة ، فان اثبات الجهة للّه تعالى ، لم يقل به الا الحنبلة والكرامية. وأما كل من سواهم فهم متفقون على أن ذاته سبحانه وتعالى منزه عن الاختصاص بالحيز والجهة ، نظير أن هذه المقدمة لبست بديهية.

(١) موجودين فلا بد : ا

(٢) المقدمة : ب.

الحججة الثانية : ان صريح العقل يشهد بأن زيداً وعمراً وخالداً ، يشتّرون في معنى الإنسانية ، ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواه وبياضه. وما به المشاركة مغایر لما به المباهنة. فاذن مفهوم الإنسان من حيث انه انسان مغاير للطول والقصر ، ولكونه هنا وهناك ، ولكونه أسود أو أبيض. ثم الإنسان من حيث انه انسان ، اما أن يكون له قدر معين وحيز معين ، واما أن لا يكون كذلك. والأول والأول باطل. والا لما كان مشتركاً فيه بين الأشخاص ذوات الأحياء المختلفة ، والمقادير المختلفة. فثبتت : أن الإنسان من حيث انه انسان ليس له قدر معين ولا حيز معين ولا شكل معين. واذا كان كذلك فالتفتيش قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس. فكيف يبعد في خالق كل المحسوسات ، أن يكون منزهاً عن الشكل والقدر والخير؟

فإن قيل : الإنسان من حيث انه انسان لا وجود له في الخارج ، بل في العقل. ونحن ندعى أن كل موجودين في الخارج ، فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر ، أو مباهناً منه في الجهة. فأين أحد المتباهيين عن الآخر؟

قلنا : نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود في الخارج ، منزه عن المقدار والجهة ، بل عرضنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمراً من الأمور ، مع أن العقل لا يثبت له تعالى جهة ولا قدرًا. وقد ثبت لنا بهذا الدليل : هذا القدر. وإذا لم يكن تصور مثل هذا الموجود مستبعداً في العقل ، فبعد ذلك ادعاء أن هذا الموجود ، هل هو موجود خارج الذهن أو لا يكون؟ موقوفاً على دليل منفصل.

الحججة الثالثة : أنا ندرك المبصرات بالقوة البصرية ، ثم الخيال لا يمكنه أن يتخيل للقوة البصرية كيفية وشكلاً ، بل الخيال يستحضر التخيلات أشكالاً وصوراً ، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلاً ، فذات الوهم والخيال من أصدق الدلائل على أنه لا يجب أن يكون لكل

موجود صورة وشكل ، لأنه لا صورة عند الخيال من نفسه ولا شكل عند الوهم من نفسه.

الحججة الرابعة : ان أَجْلَى^(٣) العلوم البدئية الأولية : أن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهذا العلم لا بد وأن يكون مسبوقا بتصور معنى النفي والاثبات. فهل يمكن العقل من أن يقول : ان معنى النفي لا بد وأن يكون ساريا في معنى الاثبات أو مباینا عنه بالجهة والحيز ، بل هذا الحكم ممتنع لذاته؟ فعلمنا : أن استحضار متصورين في العقل بحيث لا يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مباینا عنه بالجهة أمر جائز.

الحججة الخامسة : ان صريح العقل يشهد بأن كل موجودين يفرضان. فاما أن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، او مباینا عنه في الجهة ، او لا سريبا في الآخر ، ولا مباینا عنه بالجهة. وهذا القسم الثالث لا شك أنه حاصل بحسب القسمة العقلية. وإذا رجعنا الى أنفسنا لم نجد البة في عقولنا نبوة عن اثبات هذا القسم الثالث ، بل نجد العقل متوقفا فيه بالنفي^(٤) والاثبات ، طالبا للحججة على الجزم باثباته ،^(٥) الجزم بامتناعه. فعلمنا أن امتناع هذا القسم ليس من الأوليات.

الحججة السادسة : ان عقلكنا يشير الى ماهيات. مع أنها نعلم بالضرورة : أن ليس لتلك الماهيات أحياز ، ولا جهات. فان ماهيات الأعداد مثل مسمى الواحد وسمى الاثنين ، وكذا مسمى مراتب الأعداد ، أمور يدركها العقل. ولا يمكنه أن يحكم على ماهية الواحد من حيث انه واحد ، بأن مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا ، بل يعقل العقل هذه الماهيات ، ولا يعتبر معها البة لا مقدارا ،

(٣) آجل : ا

(٤) بين : ب

(٥) أو : ا

ولا شكلا ، ولا مكانا ، ولا حيزا. فثبتت بمجموع هذه الوجوه : أن أن العقل من حيث انه هو ، لا يستبعد تصور معقول حال ما لا يعتبر له مكانا ولا جهة ولا قدرأ ولا شكلأ.
فثبتت: أن العلم بما تناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية.

المقدمة الثانية : ان مرادنا بقولنا : ان الشيء الفلائي مختص بالمكان والجهة ، أنه يمكن أن يشار إليه اشارة حسية بأنه هنا أو هناك. ولا شك أن العالم في المكان والجهة بهذا التفسير ، ولو كان البارى تعالى مختصا بالمكان والجهة بهذا التفسير ، لم يخل الحال من أحد أمرین. وهو اما أن يكون البارى تعالى مماسا للعالم ، أو محاذيا له. فأما أن يكون البارى تعالى مشارا إليه بحسب الحس بأنه هنا أو هناك ، مع أنه لا يكون مماسا للعالم ولا محاذيا له فهذا غير معقول .

المقدمة الثالثة : ذهب السواد الأعظم من العقلاة الى أنه تعالى منزه في وجوده عن المكان والحيز والجهة : وقالت «الكرامية» : انه مختص بجهة فوق . وهذا القول بحسب القسمة العقلية يتحمل ثلاثة أوجه :
أحدها : أن يقال : انه مماس للعرش .

وثانيها : انه مباین للعرش ببعد متناه ، وأكثر طوائف «الكرامية» قائلون بأحد هذين القولين .

وثالثها : أن يقال : انه تعالى مباین للعرش ببعد لا نهاية له . وهذا هو قول «الميضممية» واعلم : أن هذا القول اما أن يكون نفيا لكونه تعالى في الجهة ، أو يكون قوله غير معقول . وذلك لأنه اذا كان العالم في أحد الجانبين ، وذات البارى تعالى في الجانب الآخر ، كان بعد بينهما محصورا . والقول بأن ما لا نهاية له محصور بين حاصرين ، لا يقوله من يفهم معانى هذه الألفاظ .

وإذ قد لخصنا هذه المقدمات . فلنرجع إلى ذكر الدلائل :

الحججة الأولى : كل ما كان في جهة فاما أن يكون غير محتمل للقسمة ، واما أن يكون محتملا للقسمة . فان لم يكن محتملا للقسمة ، مع أنه مشار إليه بحسب الحس ، كان في الصغر والحقرة كالجواهر الفرد . والخصوص وافقوا على أنه يجب تزييه الله تعالى عن هذه الصفة . وأما ان كان مشارا إليه مع أنه محتمل للقسمة ، كان جسما مركبا من الأجزاء والأبعاض . وحيثند يرجع الكلام الى المسألة الأولى ولهذا اسر اتفق أصحابنا على أن كل من أثبت الله تعالى في الحيز والجهة ، لا بد وأن يعترف بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض .
واعلم : أن أصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بأن قالوا : او كان في جهة فوق ، لكان اما أن يكون أكبر من العرش ، أو مساويا له . أو اصغر منه . فان كان أكبر من العرش كان القدر المساوى منه العرش ، مغايرا للقدر الفاضل منه من العرش . فيكون مركبا من الأجزاء والأبعاض ، وان كان مساويا للعرش . وثبت أن العرش منقسم من الأجزاء والأبعاض . كان المساوى له في المقدار منقسم ، مركبا من الأجزاء والأبعاض . وان كان أصغر من العرش ، فاما أن يكون قد بلغ في الصغر الى أن كان مساويا للجواهر الفرد ، والجزء الذي لا يتجرأ ، فيكون في غاية الصغر والحقارة . وجل رينا عن ذلك باتفاق العقلاه . واما أن يكون أكبر من الجواهر الفرد ، ويعود القول بالتركيب والقسمة .

واعلم : أن على قول من يقول : كل متحيز فهو قابل للقسمة أبدا ، لا نحتاج إلى ذكر هذا التقسيم ، بل نقول : كل ما كان مشار إليه بحسب الحس ، فإنه لا بد وأن يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن ورائه وفوقه عن تحته ، فيكون منقسم مركبا من الأجزاء وإلا بعض وذلك مما بينا امتناعه في المسألة السابقة .

الحججة الثانية : كل ما كان مشارا إليه بحسب الحس ، فإنه لا بد وأن يتميز يمينه عن يساره. فهو متناه من جميع الجوانب. وكل ما كان متناهيا من جميع الجوانب ، فهو محدث. وإنما قلنا : إن كل ما كان مشار إليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين : الأول : البرهان المذكور وفي مسألة حدوث الأجسام على تناهى الأبعاد. وذلك هو العمدة القوية التي لا ريب فيها.

الثاني : انه تعالى لو كان غير متناه ، لكن اما أن يكون غير متناه من جميع الجوانب ، أو بعض الجوانب. لا جائز أن يكون غير متناه من جميع الجوانب. لأن على هذا التقدير ، يلزم أن يكون العالم ساريا في ذات الله تعالى وحالا فيه. ويلزم : أن تكون ذاته مخالطة للقدورات . تعالى الله عن هذا المقال ، وعن هذا الوهم والخيال . ولا جائز أن يقال : انه غير متناه من بعض الجهات دون البعض. وذلك لأن الجانب المتناهي من ذاته ، اما أن يكون مساويا للجانب الآخر . الذي هو غير متناه في الحقيقة والماهية . واما أن لا يكونوا متساوين. فان كان الأول فكل شيئين متساوين من جميع الوجوه ، فكل ما يصح على أحدهما يصح على الآخر ، فيلزم ان يقال : الجانب الذي هو غير متناه ، يصح أن ينقلب متناهيا ، والجانب الذي هو متناه يصح أن ينقلب غير متناه فيكون الفصل والوصل والتركيب والتفرق جائزا على ذات الله تعالى ، فيفتقر ذلك التأليف الى مؤلف ، وذلك التركيب الى مركب. وذلك على خالق العالم محال ممتنع. واما ان كان الجانب المتناهي مخالفا في الماهية للجانب الذي هو غير متناه ، فكل ذات كانت مركبة من اجزاء مختلفة في الماهية والطبيعة ، فلا بد وأن ينتهي في ذلك التركيب الى أجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا خاليا من التركيب فالجزء الواحد من تلك الاجزاء البسيطة لا بد وأن يمس بيمينه شيئا ، وبيساره شيئا آخر

ذلك الذي ماسه بيمنيه يمكن أن يمسه بيساره ، وبالضد. وإذا كان ذلك جائزًا كان التفرق على تلك الأجزاء جائزًا. فحيثـذ يكون التأليف والتركيب والتفرق جائزًا على تلك الأجزاء ومتى كان الأمر كذلك ، افتقر تأليفها وتركيبها إلى مؤلف ومركب. وكل ذلك محال.

ثبت بما ذكرنا : أنه تعالى لو كان مشارا إليه بحسب الحس ، لكنه متناهيا من جميع الجوانب. ونقول : انه متى كان كذلك ، وجب أن يكون محدثا. وذلك لأن كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب ، كان وجوده أزيد مما وجد ، أو أنقص مما وجد . جائزًا . وإذا كان كذلك ، كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجائزات ، مقتضيا إلى مخصوص ومقدر. وذلك على خالق العالم محال.

وأيضا إذا كان متناهيا من كل الجوانب ، لم يكن فوق كل الموجودات. لأن فوقه أمكنة خالية عنه. فلم يكن فوق لكل. والخصم ينكر ذلك ولا يرضاه. ثبت : أن كونه تعالى مشارا إليه بحسب الحس : محال.

الحجـة الثالثـة : لو كان ذاته مختصا بمكان وجهـة ، لكنـهـماـماـأنـيـصـحـعـلـيـهـأـنـيـخـرـجـعـنـهـاـ،ـأـوـلاـيـصـحـ.ـفـانـصـحـلـزـمـكـونـهـمـحـالـلـلـحـرـكـةـوـالـسـكـونـ.ـوـكـلـمـاـكـانـكـذـلـكـكـانـمـحـدـثـاـ.ـعـلـىـمـاـبـيـنـاهـفـيـمـسـأـلـةـحـدـوـثـأـجـسـامـ.ـوـانـتـعـذـرـعـلـيـهـخـرـوجـعـنـهـاـ،ـكـانـكـالـزـمـنـمـقـعـدـ.ـعـاجـزـعـنـحـرـكـةـ.ـوـذـلـكـصـفـةـنـقـصـ.ـوـهـوـعـلـىـالـلـهـتـعـالـىـمـحـالـ.

الحجـة الرابـعة : وهو انه تعالى لو كان في مكان وجهـة.ـفـهـذـاـمـكـانـذـيـحـكـمـالـخـصـمـبـأـنـهـتـعـالـىـفـيـهـإـمـاـأـنـيـكـونـمـوـجـودـاـ،ـأـوـمـعـدـوـمـاـ.ـفـانـكـانـمـوـجـودـاـفـالـبـارـىـتـعـالـىـمـخـصـصـبـالـمـكـانـوـالـجـهـةـمـنـالـأـزـلـإـلـىـالـأـبـدـ،ـفـحـيـثـذـكـانـذـلـكـمـوـجـودـاـمـعـالـلـهـفـيـالـأـزـلـ.ـوـهـوـمـحـالـ.ـلـاـنـذـلـكـمـكـانـلـاـكـانـمـوـجـودـاـ،ـوـكـانـقـابـلـاـلـلـقـسـمـةـ،ـكـانـذـلـكـعـيـنـالـجـسـمـفـكـانـهـذـاـقـوـلـاـبـقـدـمـأـجـسـامـ.

وأيضا : المكان لا يفتقر في وجوده إلى الممكـن . لأن الخلاء جائز بالاتفاق ، وأما الباري تعالى فإنه عند الخصم يمتنع وجوده في غير الحيز والجهة . فعلى هذا يكون الباري تعالى مفتقدا في وجوده وتحققـه إلى وجود المكان ، ووجود المكان غنيـا عنه ، فـكان تعالى على هذا التقدير مـكـنا لـذاته ، مـفتقدـا إلى غـيرهـ . وكان المـكان واجـبا لـذاته غـينـيا عن غـيرهـ ، فـكان المـكان أولـي بـأن يكون هـو الـالـهـ . سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ . وـالـالـهـ أولـي بـأن يكون العـبدـ . وكل ذلك سـاقـطـ من القـولـ .

وأـماـ : انـ قـيلـ : بـأنـ المـكانـ الـذـيـ حـكـمـ الـخـصـمـ بـكـونـهـ تـعـالـىـ حـالـاـ فـيـهـ ، مـعدـومـ صـرفـ وـنـفـيـ مـحـضـ . فـهـذـاـ مـحـالـ مـنـ القـولـ . لأنـ النـفـيـ الـخـصـ وـالـدـعـمـ الـصـرـفـ لـاـ تـخـصـصـ لـهـ وـلـاـ تـعـيـنـ لـهـ ، وـمـاـ كـانـ كـذـلـكـ اـسـتـحـالـ القـولـ بـجـصـولـ الـمـوـجـودـ فـيـهـ فـثـبـتـ : أـنـ القـولـ بـجـصـولـ الـبـارـيـ تـعـالـىـ فـيـ الـمـكـانـ مـحـالـ .

فـانـ قـيلـ : فـهـذـاـ الـاشـكـالـ بـعـيـنـهـ وـارـدـ فـيـ كـوـنـ الـجـسـمـ فـيـ الـمـكـانـ .

قـلـنـاـ : المـرـادـ بـكـونـ الـجـسـمـ فـيـ الـمـكـانـ كـوـنـهـ بـجـيـثـ يـمـكـنـ الـاـشـارـةـ إـلـىـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ جـوـانـبـهـ بـأـنـهـ غـيرـ الـآـخـرـ ، وـبـأـنـهـ مـتـصـلـ بـهـ وـمـمـاسـ لـهـ . وـيـرـجـعـ حـاـصـلـ كـوـنـهـ فـيـ الـمـكـانـ وـالـجـهـةـ إـلـىـ مـقـدـارـهـ وـاتـصـالـ بـعـضـ أـحـزـائـهـ بـالـبـعـضـ . فـانـ أـرـدـتـمـ بـقـوـلـكـمـ : «ـالـلـهـ تـعـالـىـ فـيـ الـمـكـانـ»ـ : هـذـاـ الـمـعـنـىـ . كـانـ هـذـاـ تـصـرـيـحاـ بـكـونـهـ تـعـالـىـ مـرـكـبـاـ مـنـ الـأـحـزـاءـ وـالـأـبعـاـضـ . وـحـيـنـئـذـ يـرـجـعـ الـكـلـامـ إـلـىـ الـمـسـأـلـةـ الـأـوـلـىـ .

الـحـجـةـ الـخـامـسـةـ : الـأـحـيـاـزـ وـالـجـهـاتـ اـمـاـ نـ تـكـوـنـ مـتـسـاوـيـةـ فـيـ الـمـاهـيـةـ ، اوـ مـخـتـلـفـةـ فـيـ الـمـاهـيـةـ . فـانـ كـانـ الـأـوـلـ لـزـمـ مـنـ صـحةـ اـخـتـصـاصـ الـبـارـيـ تـعـالـىـ بـعـضـ الـأـحـيـاـزـ ، صـحةـ اـخـتـصـاصـهـ بـسـائـرـ الـأـحـيـاـزـ ، بـدـلاـ عـنـ ذـلـكـ الـحـيـزـ ، وـإـذـاـ كـانـ حـصـولـهـ فـيـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـ بـدـلاـ عـنـ الـآـخـرـ ،

أمرا جائزـا ، كان حصوله في بعض تلك الأحيـاز امرا جائزـا . فيفترـر ذلك الاختصاص إلى المخصص وهو على القـسم محـالـ. وأما ان قلنا بأن الأـحيـاز مـختلفـة في المـاهـيـة والمـحـقـيقـة ، فـلـعلـ خـاصـيـة بـعـض تـلـكـ الأـحيـازـ ، اـقتـضـى حـصـول ذات الله تـعـالـيـ فـيـهـ ، وـخـاصـيـة بـعـضـها اـقتـضـى اـمـتـنـاعـ حـصـول ذات الله فـيـهـ.

فنقول : هذه الأـحيـازـ أـشـيـاء مـتـبـاـيـنـة بـالـعـدـد وـمـتـبـاـيـنـة بـالـمـاهـيـة ، وـلـكـلـ وـاحـدـ منـهـ خـاصـيـة مـعـيـنـة وـصـفـة مـعـيـنـةـ. فـهـىـ اـشـيـاء مـوـجـودـةـ قـائـمـةـ بـأـنـسـهـاـ ، مـوـجـودـةـ فـيـ الـأـزـلـ. فـاـذـاـ كـانـتـ هـذـهـ الأـحيـازـ غـيرـ مـتـنـاهـيـةـ ، كـانـ قـدـ وـجـدـ مـعـ اللهـ تـعـالـيـ فـيـ الـأـزـلـ : مـوـجـودـاتـ قـائـمـةـ بـالـنـفـسـ ، غـيرـ مـتـنـاهـيـةـ. وـذـلـكـ لـاـ يـرـتـضـيـهـ المـسـلـمـ^(٦) فـثـبـتـ : أـنـ القـوـلـ بـأـنـ اللهـ تـعـالـيـ فـيـ الـجـهـةـ مـحـالـ.

الـحـجـةـ السـادـسـةـ : الـعـالـمـ كـرـهـ. وـإـذـاـ كـانـ كـذـلـكـ ، وـجـبـ أـنـ لـاـ يـكـوـنـ فـيـ الـجـهـةـ أـصـلاـ. إـنـماـ قـلـنـاـ : أـنـ الـعـالـمـ كـرـهـ. وـذـلـكـ لـأـنـاـ اـذـ اـرـصـدـنـاـ كـسـوـفـاـ قـمـرـيـاـ. فـإـذـاـ وـجـدـنـاـهـ فـيـ الـبـلـادـ الـشـرـقـيـةـ فـيـ أـوـلـ الـلـيـلـ ، وـجـدـنـاـهـ فـيـ الـبـلـادـ الـغـرـبـيـةـ فـيـ الـآـخـرـ الـلـيـلـ. فـعـلـمـنـاـ : أـنـ أـوـلـ الـلـيـلـ فـيـ الـمـشـرـقـ ، هـوـ آـخـرـ الـلـيـلـ بـعـيـنـهـ فـيـ الـمـغـرـبـ. وـذـلـكـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ الـعـالـمـ كـرـهـ.

إـذـاـ ثـبـتـ هـذـهـ فـنـقـوـلـ : الـجـهـةـ الـتـىـ فـوـقـ رـأـسـنـاـ ، هـىـ بـعـيـنـهـ أـسـفـلـ لـأـوـلـئـكـ الـذـيـنـ يـكـوـنـونـ عـلـىـ ذـلـكـ الـوـجـهـ الـآـخـرـ مـنـ الـأـرـضـ. فـلـوـ كـانـ تـعـالـيـ فـوـقـاـ لـنـاـ ، لـكـانـ أـسـفـلـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ سـكـانـ ذـلـكـ الـجـانـبـ الـآـخـرـ مـنـ الـأـرـضـ. وـلـوـ كـانـ فـوـقـاـ لـهـمـ ، لـكـانـ أـسـفـلـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـنـاـ. فـثـبـتـ : أـنـهـ لـوـ كـانـ فـيـ جـهـةـ لـوـجـبـ أـنـ يـكـوـنـ أـسـفـلـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ بـعـضـ الـجـوـانـبـ. وـلـمـاـ كـانـ ذـلـكـ باـطـلاـ ، ثـبـتـ : أـنـهـ يـمـتـنـعـ كـوـنـهـ تـعـالـيـ فـيـ الـمـكـانـ وـالـجـهـةـ.

احتـجـ الخـصـمـ بـالـعـقـلـ وـالـنـقـلـ.

(٦) الخـصـمـ المـسـلـمـ : بـ.

أما العقل : فهو أنه تعالى لا بد وأن يكون في حيز وجهة. وإذا ثبت هذا ، وجب أن يكون في جهة الفوق .

أما المقام الأول : وهو أنه تعالى في الحيز والجهة ، فاحتاجوا عليه بوجهين :

الأول : ان كل موجودين. لا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، كالعرض الساري في الجوهر ، أو يكون مبانيا عنه بالجهة ، كالجسمين. والعلم بذلك ضروري.

والثاني : ان الجسم مختص بالحيز والجهة. وإنما كان كذلك ، لأنه قائم بالنفس. والله تعالى . يشاركه في كونه قائما بالنفس ، فوجب أن يكون مشاركا له في الحصول في الجهة.

وأما المقام الثاني : وهو أنه تعالى لما ثبت أنه يجب أن يكون في الجهة. ونقول : يجب أن تكون تلك الجهة هي جهة فوق فيدل عليه وجهان :

الأول : ان أشرف الجهات جهة فوق ، وتخصيص أشرف الجهات بأشرف الموجودات ، هو المناسب المعقول.

والثاني : ان الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السلمية يرفعون الأيدي الى جهة العلو ، عند الدعاء والتضرع. وذلك يدل على أن فطرتهم تشهد بأن معبودهم في جهة العلو.

وأما النقل : فهو الألفاظ الموھمة لاثبات الجهة. كقوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٧) وقوله تعالى : ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(٨) : وقوله تعالى : ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^(٩)

(٧) طه ٥

(٨) الأنعام ٦١

(٩) النحل ٥

والجواب عن الشبهة الأولى : لا شك أن قسمة العقل تقتضى انقسام الموجودات إلى ثلاثة أقسام. وذلك لأن كل موجودين فاما أن يكون أحدهما ساريا في الآخر أو مبaitنا عنه بالحiz و الجهة ، أو لا ساريا فيه ولا مبaitنا عنه بالحiz . فان ادعitem أن القسم الثالث ممتنع الوجود . والعلم بامتناعه ضروري . فقد ابطلناه . وأن سلمتم أن ابطال هذا القسم الثالث ليس معلوما بالضرورة ، بل بالدليل . فنقول : قولكم : ان كل موجودين اما أن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مبaitنا عنه بالجهة ، اما يصح عليه ، لو ثبت فساد القسم الثالث . فانكم اذا ثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة ، وقع الدور . فيكون ساقطا .

وأما الجواب عن الشبهة الثانية : فنقول : لم لا يجوز أن يكون كون^(١٠) الجسم مختصا بالخير والجهة بذاته المخصوصة لا لوصف آخر؟ وذلك لأن اختصاص الذات بالصفة. لو كان لأجل صفة أخرى ، لزم التسلسل . فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون ثابتا له لذاته . فلم لا يجوز أن يكون كون الجسم مختصا بالحiz و الجهة من هذا الباب؟

والجواب عن الشبهة الثالثة : وهي قولهم : أشرف الجهات جهة العلو .

فنقول : هذا الكلام ساقط من وجوه :

الأول : ان هذا الكلام مقدمة خطابية ، فلا يلتفت إليها في العقليات.

والثاني : انا قد بينا أنه لما كان العالم كرة ، كان كل جهة يشار

(١٠) لكل : ١

إليها فهى وان كانت فوق بالنسبة الى البعض ، لكنها تحت بالنسبة الى الباقيين.

والثالث : انه اما أن يقال : لا نهاية لامتداد ذات الله من جهة العلو ، أو يكون لامتداد ذاته نهاية. فان كان الأول لم يفرض في ذاته نقطة ، الا وفوقها نقطة أخرى. ولا شيء يفرض فيه الا وهو سفل ، لا علو مطلق. وان كان الثاني افترض فوق طرفه العلوي ، خلاء. فكان ذلك الخلاء أعلى منه ، ولم يكن علوا مطلقا.

والرابع : ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة ، يكون حاصلا للحيز والجهة بالذات ، ويكون حاصلا للتمكن بالعرض ، بسبب أنه حصل في ذلك المكان. فحصول هذا الشرف للمكان والجهة ، أتم مما ^(١١) للمتمكن. فلو كان البارى تعالى حاصلا في الجهة ، لزم أن يكون المكان أشرف في هذا الباب من البارى تعالى. وهو محال.

واما الجواب عن الشبهة الرابعة : فهو أنه لو كان رفع الأيدي الى السماء ، يدل على كون المعبد في السماء ، لوجب أن يدل وضع الجهة على الأرض على أنه في الأرض. ولما بطل ذلك ، فكذا ما قالوا :

واما الجواب عن الوجوه النقلية : فاعلم أن هاهنا قانونا كليا وهو : أنا اذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية. فان صدقنا هما معا ، لزم الجمع بين النفي والاثبات ، وان كذبنا هما معا ، لزم رفع النفي والاثبات ، وان صدقنا الظواهر النقلية ، وكذبنا الشواهد ^(١٢) العقلية القطعية ، لزم الطعن في الظواهر النقلية

(١١) ما : ا

(١٢) الدلائل : ب

أيضاً. لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية. فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يفضي إلى تكذيب الأصل والفرع معاً ، فلم يبق إلا أن تصدق الدلائل العقلية ويشتغل بتأويل الظواهر النقلية ، أو يفوض علّها إلى الله. وعلى التقديرين فإنه يظهر أن الظواهر النقلية ، لا تصلح معارضة للقواعد^(١٣) العقلية. فهذا هو القانون الكلّي في هذا الباب. ومن أراد الاستقصاء في تأويل الظواهر الواردة في القرآن والأخبار فعلية بكتاب «أسرار التنزيل ، وأنوار التأويل»

(١٣) للقوانين : ١

المسألة التاسعة

في

أنه تعالى يستحيل أن تحل ذاته^(١) في شيء

ويستحيل أن تحل صفة من صفاته في شيء

اعلم : أن النصارى يذكرون الحلول تارة ، والاتحاد أخرى. وكلامهم في غاية الخطط.

ونحن نذكر تقسيما مضبوطا فنقول : القوم اما أن يقولوا بالحلول أو بالاتحاد ، أما لذات الله تعالى أو لصفة من صفاته. اما بالنسبة الى روح عيسى عليه السلام ، او بالنسبة الى بدنـه. واما أن لا يقولوا بشيء من ذلك ، بل يقولوا : انه تعالى اعطاه قدرة على خلق الأجسام والحياة وعلما بالمغيبات. واما أن لا يقولوا بذلك أيضا ، بل يقولوا : انه تعالى سماه ابنا على سبيل التشريف ، كما سمى ابراهيم . عليهما السلام . خليلا على سبيل التشريف فهذه هي الوجوه التي يحتملها كلامهم.

ونقول : اما القول بالحلول فهو باطل. لأنـه تعالى لـوحل في شيء. لكنـ اما أن يحل

مع وجوبـ أنـ يحل ، أو مع جوازـ أنـ يحلـ والأولـ باطلـ لـوجهـينـ :

الأولـ : انـ ذلكـ يقتضـيـ اـماـ حدـوثـ الحالـ ، اوـ قـدـمـ المـحـلـ وـكـلـاـهـ مـحـالـانـ.

والثانيـ : انهـ لـماـ حلـ معـ وجـوبـ أنـ يـحلـ ، كانـ ذاتـهـ مـفـتـقـرـةـ إـلـىـ ذـلـكـ المـحـلـ. والمـفـتـقـرـ إـلـىـ

الـغـيـرـ مـمـكـنـ بـالـذـاتـ.

واماـ القـسـمـ الثـانـيـ . وـهـوـ أـنـ تـعـالـيـ يـحلـ مـنـ جـواـزـ أـنـ يـحلـ .

(١) في ذاتـهـ شيءـ : بـ.

فهذا أيضا باطل. لأن المعقول من الحلول كون الحال مفتقرة إلى المخل ومحاجا إليه. وإذا لم يوجد هذا المعنى ، لم يتحقق معنى الحلول.

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : انه حل مع وجوب أن يحل. قوله : «يلزم اما قدم المخل أو حدوث الحال»

قلنا : لا نسلم ولم لا يجوز أن يقال : ان ذاته يوجب لذاته الحلول في المخل ، بشرط وجود ذلك المخل. وقبل وجود المخل لم يكن شرط هذا الاقتضاء حاصلا ، فلا جرم لم يحصل هذا الحلول. وبعد وجود المخل ، حصل شرط هذا الاقتضاء ، فلا جرم حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب.

وأيضا : فلم لا يجوز أن يقال : المخل يوجب كونه تعالى حالا فيه. وعند وجود هذا المخل ، وجب هذا الحلول ، وقبل وجوده ، لا يجب؟

الجواب : الفرق بين الحال والمخل إنما يظهر من حيث ان الحال مفتقرة إلى المخل. والمخل غني عنه. فإن حصل هذا المعنى ، لزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، مفتقرة إلى الغير ، فيكون الواجب لذاته ممكنا الوجود لذاته. هذا خلف. وإن لم يحصل هذا المعنى ، لم يحصل مسمى الحلول. وأما القول بالاتحاد فهو أيضا باطل. لأن الشيئين إذا اتحدا ، فهما حال الاتحاد ان كانوا باقيين ، فهما اثنان لا واحد. وإن عندما معا كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما ، وإن بقى أحدهما وفي الآخر امتنع الاتحاد أيضا لأن الموجود لا يكون عين المعدوم فثبتت بما ذكرنا : أن القول بالحلول والاتحاد باطل.

وأما القول بأنه تعالى خلق فيه القدرة على خلق الجسم. فهذا أيضا باطل. لأننا سنبين : أنه لا قدرة لأحد على الإيجاد إلا الله تعالى.

وأما القول بأنه . تعالى . سماه ابنا على سبيل التشريف . فهذا البحث يصير سمعيا .
واحتاج النصارى على قولهم : بأن عيسى عليه أحي الموتى ، وأبرا الأكمه ، والأبرص . وهذا
لا يمكن الا بالقدرة الالهية .

والجواب : لم لا يجوز أن يقال : انه تعالى هو الذي أحي الموتى ، وأبرا الأكمه
فالأبرص ، على وفق دعائه اظهارا لمعجزته؟

ولقد ناظرت بعض النصارى . فقلت له : هل تسلم أنه لا يلزم من عدم الدليل ، عدم
المدلول؟ فقال : نعم . فقلت له : ما الذي يدل على أن ذات الله لم تحل في بدن زيد ، وفي
بدن عمرو ، ولم تحل في بدن هذه الذبابة وهذه النملة؟ فقال : هذا ممتنع . لأننا أثبتنا هذا
الحلول في حق عيسى عليه أحي الموتى وإبراء الأكمه والأبرص . فإذا لم
يظهر شيء من هذه الأشياء على يد زيد وعمرو ، فكيف يمكن إثبات هذا الحلول في حقه؟
فقلت له : انك سلمت أولا : أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول . واحياء الموتى وإبراء
الأكمه والأبرص دليل حصول هذا الحلول عندكم . فلا يلزم من عدم هذا الدليل ، عدم هذا
الحلول . فوجب أن تبقى شاكا ^(١) في حلول الله في بدن هذه النملة ، وهذه الذبابة . وكل
مذهب أدى إلى مثل هذا القول ، فهو خسيس جدا .

وأيضا : كما ظهر احياء الموتى على يدي عيسى عليه ، فقد ظهر أيضا على يدي
موسى عليه لأنه قلب العصا ثعبانا ، بل هو أعجب . لأن انقلاب الخشبة ثعبانا عظيما ،
أعجب من انقلاب الميت حيا . فان دلت معجزات عيسى عليه على الحلول والاتحاد ، فبأن
تدل معجزات موسى على هذا الحلول . وبالله التوفيق . أولى .

وبالجملة : فمذهب النصارى والحلولية ، أحسن وأذل من أن يتلفت العاقل إليه .

(١) ساكتا : ر

المسألة العاشرة

في

بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون محلاً للحوادث

المشهور : أن الكرامية يجوزون ذلك. وسائر الطوائف ينكرونها. ومن الناس من قال : ان أكثر طوائف العقلاة يقولون بهذا المذهب. وأن كانوا ينكرونها باللسان. أما المعتزلة فمذهب «أبي على» و «أبي هاشم» وأتباعهما : أنه تعالى مريد بإرادة حادثة ، لا في محل. وكاره لالمعاصي والقبائح بكرامة حادثة. لا في محل وهذه الارادات والكرامات. وإن كانت موجودة لا في محل. إلا أن صفة المريةدية والكارمية ، تحدث في ذات الله تعالى. وهذا قول بحدوث الحوادث في ذات الله تعالى.

وأيضاً : إذا حضر المرئى والمسموع ، حدثت في ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية .

بلى. المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث. وإنما يطلقون لفظ التجدد. وهذا نزاع في العبارة. وأما «أبو الحسين البصري» فإنه يثبت علوماً متقدمة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات.

وأما الأشعرية فانهم يثبتون النسخ ، ويفسرونها بأنه رفع الحكم الثابت ، أو انتهاء الحكم. وعلى التقديرتين فإنه اعتراف بوقوع التغيير ، لأن الذي ارتفع وانتهى ، فقد عدم بعد وجوده. وأيضاً : يقولون : انه تعالى عالم بعلم واحد ، ثم انه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقاً بأنه سيقع ، وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ، ويصير متعلقاً

بأنه كان واقعاً. وهذا تصريح بتغيير هذه التعلقات. ويقولون أيضاً : إن قدرته كانت متعلقة بايجاد الموجود المعين ، من الأزل. فإذا وجد ذلك الشيء ، ودخل ذلك الشيء في الوجود ، انقطع ذلك التعلق ، لأن الموجود لا يمكن ايقاعه. فهذا اعتراف بأن ذلك التعلق قد زال. وكذا أيضاً : الإرادة الأزلية كانت متعلقة بترجمي وحود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين ، فإذا ترجح ذلك الشيء في ذلك الوقت ، امتنع بقاء ذلك التعلق ، لأن ترجيح المترجح ^(٢) محال.

وأيضاً : توافقنا على أن المعدوم لا يكون مرئياً ولا مسموعاً ، فالعالم قبل أن كان موجوداً لم يكن مرئياً ، ولا كانت الأصوات مسموعة. وإذا خلق الألوان والأصوات صارت مرئية وسموعة. فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات. ولو أن جاهلاً التزم كون المعدوم مرئياً وسموعياً ، قيل له : الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوماً ، أو كان يراه. وجوداً؟ لا سبيل إلى القسم الثاني. لأن رؤية المعدوم. موجوداً غلط. وهو على الله تعالى محال. ثم إذا أوجده فإنه يراه. موجوداً لا معدوماً. والا عاد حديث الغلط. فعلممنا : أنه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوماً ، ووقت وجوده موجوداً. وهذا يوجب ما ذكرناه.

وأما الفلاسفة : فهم مع أنهم أبعد الناس في الظاهر عن هذا القول ، هم قائلون به. وذلك لأن مذهبهم : أن الاضافات موجودة في الأعيان. وعلى هذا ، بكل حادث يحدث ، فإن الله تعالى يكون موجوداً معه. وكونه تعالى مع ذلك الحادث ، وصف اضافي حدث في ذاته.

(٢) الراجح : ب

وأما «أبو البركات البغدادي». وهو من أكابر الفلاسفة المتأخرين . فإنه صرخ في كتابه «المعتير» باثبات ارادات محدثة ، وعلوم محدثة في ذات الله تعالى. وزعم : أنه لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى إلها لهذا العالم ، الا مع هذا المذهب. ثم قال : «الاجلال من هذا الجلال واجب ، والتزئيه من هذا لتنزيه لازم» فإذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ، ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء ، وإن كانوا ينكرونها باللسان.

واعلم : أن الصفات على ثلاثة أقسام : أحدها : صفات حقيقة عارية عن الإضافات. كالسود والبياض. وثانيها : الصفات الحقيقة التي تلزمها الإضافات. كالعلم والقدرة. وذلك لأن العلم صفة حقيقة تلزمها إضافة مخصوصة إلى المعلوم ، وكذا القدرة صفة حقيقة ، ولها تعلق بالمقدور. وذلك التعلق إضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور. وثالثها : الإضافات المحسنة والنسب المحسنة. مثل كون الشيء قبل غيره وبعد غيره. ومثل كون الشيء يميناً لغيره أو يساراً له. فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الآخر منك ، فقد كنت يميناً له ثم صرت الآن يساراً له. فههنا لم يقع التغيير في ذاتك ، ولا في وصفة حقيقة من صفاتك ، بل في محض الإضافات.

اذا عرفت هذا ، فنقول : أما وقوع التغيير في الإضافات ، فلا خلاص عنه. وأما وقوع التغيير في الصفات الحقيقة ، فالكرامية يثبتونه ، وسائر الطوائف ينكرونها. فظاهر الفرق في هذا الباب بين مذهب «الكرامية» ومذهب غيرهم.

والّذى يدل على فساد قول «الكرامية» وجوه :

الحججة الأولى : ان كل ما كان من صفات الله تعالى ، فلا بد وأن يكون من صفات الكمال ونوعوت الجلال ، فلو كانت صفة من صفاته محدثة ، لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة حالياً عن صفة الكمال . والحالى عن صفة الكمال ناقص ، فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها . وذلك محال . فثبتت : أن حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال .

الحججة الثانية : لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة ، وكانت تلك القابلية من لوازم ذاته ، وكانت تلك القابلية أزلية . وثبتت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول . فلو كانت قابلية الحوادث أزلية ، لكان وجود الحوادث في الأزل ممكناً . الا أن هذا محال . لأن الحوادث ما لها أول ، والأزل لا أول له . والجمع بينهما محال .

واعلم : ان هذا الدليل مبني على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : انه لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة ، وكانت تلك القابلية من لوازم ذاته . والدليل عليه : أنها لو لم تكن من اللوازم لكان من العوارض . فكانت الذات قابلة لتلك القابلية ، فقبول^(١) تلك القابلية ان كان من اللوازم ، فهو المقصود ، وإن كان من العوارض ، فيقتصر إلى قابلية أخرى . ويلزم اما التسلسل ، واما الانتهاء إلى قابلية تكون من لوازم الذات . وهو المطلوب .

المقدمة الثانية : ان القابلية اذا كانت أزلية^(٢) وجب أن يكون المقبول صحيح الوجود في الأزل . والدليل عليه : ان كون الشيء قابلاً لغيره ، نسبة بين القابل والمقبول . والنسبة بين المنتسبين متوقفة

(١) فنقول : ب

(٢) لذاته : ب

على تحقق كل واحد من المتسبين ، فصحة النسبة تعتمد صحة وجود المتسبين. ولما كانت صحة اتصاف الباري بالحوادث حاصلة في الأزل. لزم أن تكون صحة وجود الحوادث حاصلة في الأزل.

المقدمة الثالثة : ان حدوث الحوادث في الأزل غير ممكنة. والدليل عليه. ما ذكرنا أنه يقتضي الجمع بين ثبوت الأزلية وبين عدمها. وكل ذلك محال.

فإن قيل : ينتقض ما ذكرتم من الدليلين ^(٣) بتغيير الإضافات ، وينتقض هذا الدليل بعينه بأن القدرة أزلية وتتأثرها في صحة الفعل من لوازمه ذاتها ، مع أنه لا صحة للفعل في الأزل.

والجواب عن الأول : ان الإضافات لا وجود لها في الأعيان. والا لزم التسلسل. واذا كان كذلك زال السؤال.

وأما السؤال الثاني : فجوابه : ان وجود القادر يجب أن يكون متقدما على وجود المقدور ، وأما وجود القابل فلا يجب أن يكون متقدما على وجود المقبول. فظاهر الفرق.

الحججة الثالثة : قول الخليل عليه السلام : ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلَيْنَ﴾ ^(٤) والأفول : عبارة عن التغيير. وهذا يدل على أن المتغير لا يكون إلها أصلا.

أما الكرامية. فقد احتجوا من وجهين :

الحججة الأولى : انهم أقاموا الدلائل على أنه لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام والإرادة والسامعية والمبصرية. ثم أقاموا الدلائل على

(٣) ما ذكرتم بتغيير الإضافات : ١

(٤) الأنعام ٧٦

أنه لا بد من قيام الصفة بالموصوف. وحيثند يحصل من هذين الأصلين كونه تعالى مخلا للحوادث.

الحججة الثانية : انهم قالوا : حصلت الموافقة بيننا وبين «الأشعرية» على أنه يصح قيام المعانى بذات الله تعالى في الحجارة. ولا فارق بين المعانى القديمة ، وبين المعانى الحديثة ، الا في القدم والحدوث. ولا يجوز أن يكون القدم معتبرا في المقتضى ، لأن القدم عبارة عن نفي الأولية. وذلك قيد عدمى. والقييد العدمى لا يكون داخلا في المقتضى. وإذا سقط القدم عن درجة الاعتبار ، بقى أنه إنما يصح قيام تلك المعانى بذات الله تعالى ، لكونها معانى. وصفات الحوادث تشاركتها في هذا المعنى ، فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى.

والجواب عن الحججة الأولى : إننا سننحيب عن دلائلكم في حدوث الكلام والإرادة والسمع والبصر.

وعن الثانية : لا نسلم أنه لا فارق بين صفات الله تعالى ، وبين هذه الأعراض الحديثة ، الا في القدم والحدوث. ولم لا يجوز أن تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات بأعيانها^(٣) وحقائقها المخصوصة؟ سلمنا : أنه لا فارق الا القدم ، فلم لا يجوز أن يكون القدم معتبرا في المقتضى؟

قوله : «لأنه قيد عدمى» قلنا : لا نسلم. فإن القدم عبارة عن نفي العدم السابق ، ونفي النفي ثبوت.

(٣) لنوعياتها : ب

المسألة الحادية عشرة

في

بيان كونه تعالى قادرًا

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الأول

حقيقة القادر

اعلم : أن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك ، بحسب الدواعي المختلفة. مثاله: الانسان ان شاء أن يمشي قدر عليه ، وان شاء أن لا يمشي قدر عليه. أما تأثير النار في التسخين ، فليس كذلك. لأن ظهور التسخين من النار ، غير موقوف على ارادته وداعيته ، بل هو أمر لازم لذاته.

وها هنا للفلاسفة سؤالات :

السؤال الأول : ان هذا القادر المحكوم عليه بأنه يصح منه الفعل بدلا عن الترك ، ويصح منه الترك بدلا عن الفعل ، اما أن يكون رجحان أحد طرق الفعل والترك على الطرف الآخر ، موقوفا على انضمام مرجح إليه أو لا يكون كذلك.
لا جائز أن يقال : انه لا يتوقف ذلك الرجحان على المرجح. ويدل عليه وجهان :
الأول : انه لو حصل رجحان أحد الطرفين على الآخر من غير مرجح ، لكان قد حصل الممكن من غير مرجح. وذلك يفضى الى نفي الصانع.

والثاني : انا لما جربنا أنفسنا وجدنا أنه ما لم يحصل في القلب ميل الى أحد الطرفين ، لم يتزوج ذلك الطرف على الآخر . ومتى صار الميل الى الحركة ، الى هذا الجانب والى الحركة الى الجانب الآخر على التساوى ، لم يتزوج أحدهما على الآخر . بل بقى الانسان في موضعه الذي هو فيه ساكنا متغيرا ، الى أن يظهر المرجح . فحيثند يحصل الرجحان . فظهر بما ذكرنا : أن القول بأنه يجوز حصول رجحان أحد الطرفين على الآخر ، من غير مرجح باطل وفاسد .

وأما القسم الثاني : وهو أنه لا بد في هذا الرجحان من مرجع . فنقول : اذا حصلت المرجحات بأسرها . وهى القدرة التامة ، والإرادة الجازمة الخالية عن الفتور ، والوقت ، والآلة والمصلحة ، وازالة الموانع العقلية والشرعية . فمع حصول هذه المرجحات . اما أن يكون الترك ممكنا أو غير ممكنا فان كان الترك ممكنا فمع حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك . فاختصاص أحد الوقتين بالفعل والآخر بالترك ، اما أن يتوقف على مرجع ، لأجله اختص أحد الوقتين بالفعل ، والآخر بالترك ، أولا يتوقف . فان توقف على مرجع ، لم يكن الحاصل الأول مرجحا تماما . وكنا قد فرضناه كذلك . هذا خلف .

وأيضا : فلنفرض حصول هذا المرجح . فحيثند اما أن يكون حصول هذا الفعل في هذا الوقت جائز ، أو واجبا . فان كان جائز ، عاد التقسيم الأول ، وافتقر الى مرجع آخر . ولزم التسلسل . وهو محال . وما بطل هذا ثبت : أن الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات ، وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة في الترجيح .

وعلى هذا التقدير ، فال قادر حال ما حصلت المؤشرات بأسرها ، يجب عقلا ، أن يصدر عنه الأثر ، ويمتنع أن لا يصدر . وحال ما لم

توجد المؤثرات بأسرها ، يجب عقلا ، أن لا يصدر عنه الأثر ، ويمتنع أن يصدر وعلى هذا التقدير ، لا يبقى فرق البنة بين القادر والمحظى. بل الفرق : أن شرائط التأثير في حق القادر سريعة التغيير. وإذا حصلت بعد أن كانت معروفة ، صار القادر واجب التأثير ، وإذا زالت بعد أن كانت موجودة ، صار ممتنع التأثير. إلا أن هذا التغيير^(١) إنما يعقل في حق من تكون مؤثراته ، موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته. والباري تعالى قبل تأثيره في غيره ، ليس موقوفا على شرائط منفصلة عن ذاته. لأنه تعالى مبدأ لكل ما سواه ، فلا يكون تأثيره فيما سواه موقوفا على شيء منفصل عنه. فلا جرم كان تأثيره في غيره ، يخص ذاته. وذاته ممتنعة التغيير ، فكان تأثيره في غيره أيضا ممتنع التغيير.

وهذا هو السؤال القوى الذي عليه يعولون ، وبه يصلون.

السؤال الثاني : قالوا : أليس من مذهبكم أن التغيير ممتنع في صفات الله تعالى ، وأن عدم على القسم محال؟ ثم من مذهبكم : إن إرادة الله تعالى كانت متعلقة من الأزل إلى الأبد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه ، وقدرته من الأزل إلى الأبد متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين. فإذا كان التغيير ممتنعا في صفات الله تعالى ، استحال من الله تعالى أن لا يرجع وجود ذلك المراد ، وأن لا يوجد وجود ذلك المقدور. وإذا كان الأمر كذلك ، كان تعالى موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار.

السؤال الثالث : لا شك أنه تعالى عالم بجميع المعلومات. فهو يعلم أن الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني ، والشيء الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني وخلاف المعلوم محال الوجود لأن عدم وقوع الشيء مع العلم بوقوع الشيء ، ضдан. والضدان ممتنعان متنافيان

(١) التغيير : ا

لذاتهما فإذا كان كذلك ، فما علم الله تعالى وقوعه ، كان واجب الوجود ، ممتنع العدم وما علم عدمه ، كان واجب العدم ، ممتنع الوجود. ولا خروج عن هذين القسمين. فيكون الله تعالى موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار.

السؤال الرابع : الترك عبارة عن البقاء على العدم الأصلي. فالعدم الأصلي لا يصلح أن يكون مقدور الوجهين :

الأول : ان القدرة صفة المؤثرة ، والعدم نفي محض. فلا يكون للمقدور ^(٢) أثر فيه البة. فامتنع كون العدم ^(٣) مقدورا.

الثاني : هو ان العدم الأصلي باق كما كان قبل ذلك ، والباقي حال بقائه لا يكون مقدور. فاذن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي ، والعدم الباقي لا يصلح أن يكون مقدورا ، نظر الى كونه عندما ، ونظر الى كونه باقيا. فثبتت : أن الترك لا يصلح أن يكون مقدورا البة. فلم يكن القادر قادر ، الا على الفعل. ولا قدرة له على الترك البة. فثبتت : أن القادر له صلاحية التأثير في الوجود ، وليس له صلاحية الترك : فحيثئذ ينقلب القادر موجبا ، ولا يبقى بينه وبين الموجب فرق البة. فهذه مجموع أسئلة الفلسفة في هذا المقام.

والجواب عن السؤال الأول : هو أن نقول :

للمتكلمين في هذا المقام قولان :

أحدهما : ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعي.

(٢) للقدرة : ب

(٣) المعدوم : ا

الا أن الفعل مع الداعي ^(٤) يصير أولى بالوقوع ، الا أنه لا ينتهي الى حد الوجوب ، فلأجل أنه صار أولى بال الوقوع ، صار الواقع على الواقع ولأجل أنه لا ينتهي الى حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب وال قادر.

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف من وجهين :

الأول : وهو ان في الوقت الذي كان الفعل والترك في حيز التساوى ، كان رجحان الوجود على عدم في ذلك الوقت ممتنعا. وعند ما صار أحد الطرفين مرجحا ، كان دخول المرجوح في الوجود حال كونه مرجحا أولى بالامتناع ، لأنه حال كونه مرجحا ، أضعف منه حال كونه مساوايا. واذا كان دخول المرجوح في الوجود ممتنعا ، كان دخول الراجح في الوجود واجبا. ضرورة أنه لا خروج عن طرق النقيض.

والثانى : ان عند حصول كل مرجحات الوجود. اما أن يكون العدم ممتنعا ، أو لا يكون. فان كان ممتنعا كان الوجود واجبا. وهو المطلوب. وان لم يكن العدم ممتنعا ، لم يلزم من فرض هذا العدم محال ، فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة : حصول الوجود. وأخرى : حصول العدم. فاختصاص أحد الوقتین بحصول الوجود ، والوقت الثانى بحصول العدم. ان لم يتوقف على مرجع مع أن نسبة كل تلك المرجحات الى هذين الوقتين على السوية ، فقد ترجح الممكن المساوى على الآخر من غير مرجع. وهو محال. وان توقف على انضمام مرجع إليه ، لم يكن الحاصل قبل ذلك كل المرجحات. وكنا قد فرضنا حصول كل المرجحات. هذا خلف.

ثم انا ننقل التقسيم المذكور الى هذه الحالة. وهو ان بعد

(٤) الـواعـى : ب

حصول هذا القيد وهذا المرجح ، ان كان التأثير واجباً فهو المقصود. وان لم يكن واجباً عاد التقسيم. وافتقرنا الى قيد آخر ، ولزم التسلسل ، أو الانتهاء الى الوجوب. وهذا كلام قطع لا رحاء في دفعه.

القول الثاني للمتكلمين في هذا المقام : وهو ان صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح إليه. وهذا القول اختيار أكثر العلماء. وتقريره : ان العطشان اذا خير بين شرب قد حين متساوين من جميع الوجوه ، فإنه يختار أحدهما على الآخر لا لرجح. وكذلك الجائع اذا خير بين أكل رغيفين متساوين من جميع الوجوه. وكذا المارب من السبع الضارى ، اذا عن له طريقان ، فإنه يختار أحدهما لا لرجح. فثبتت : أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعي.

قالت الفلسفه : الاعتراض على هذا الكلام من وجهين

الأول : انه اذا جاز في العقل رجحان أحد طرق الجائز على الآخر لا لرجح أصلاً ، لم يكن الاستدلال برجحان أحد طرق في الممكن على الطرف الآخر ، على وجود المرجح ، طریقاً صحيحاً. واذا كان لا سبیل الى اثبات الصانع الا بهذا الطريق ، ثم صار هذا الطريق مطعوناً فيه ، لرم بطلاً الاستدلال بالامکان والحدوث على اثبات الصانع.

الثانی : انا اذا جربنا من أنفسنا في القدحين والرغيفين والطريقين ، علمتنا : أنه ما لم يحدث في قلبي ، ميل وداعية الى اختيار أحدهما دون الآخر ، فانا لا نختار ذلك المعین ، دون الآخر ، او اذا علمنا : أنه لا بد في الترجيح من حصول الميل الى أحدهما في القلب على التعین. فذلك الميل مرجع خاص. فثبتت : أن في هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا مع المرجح.

اقصى ما في الباب : أن يقال : لا ندري لم حدث الميل الى هذا الرغيف ، ولم يحدث الى ذلك الرغيف الآخر؟ لأننا نقول : سبب حدوث الميل في قلوبنا ليس ميل آخر في القلب ، والالزام التسلسل ، بل الميل والارادات تنتهي الى ميل وإرادة تحدث في القلب ، اما بخلق الله تعالى ، أو بسبب من الأسباب السماوية. وحييند يكون هذا الاشكال زائلا.

والّذي يتحقق هذا الكلام : أن العطشان اذا خير بين القدحين ، فإنه ما لم يخص أحد القدحين بـ مد اليـد لأـخذـه ، فإنه لا يمكنـهـ أنـ يـشرـبـ ذـلـكـ المـاءـ. وما لم يملـ قـلـبـهـ إـلـىـ أـخـذـ ذـلـكـ الـقـدـحـ فإـنـهـ لاـ يـمـدـ (١)ـ يـدـهـ إـلـيـهـ. فـذـلـكـ المـيلـ الخـاصـ ،ـ وـالـإـرـادـةـ الخـاصـةـ ،ـ مـرـجـحةـ لـأـحـدـ الـطـرـفـينـ عـلـىـ الـآـخـرـ. فـثـبـتـ :ـ أـنـ فـيـ هـذـهـ الصـورـةـ لـمـ يـحـصـلـ الرـجـحانـ الـلـمـرـجـحـ ،ـ وـأـمـاـ نـهـ لمـ حدـثـ المـيلـ إـلـىـ هـذـهـ فـذـلـكـ لـمـ يـحـدـثـ إـلـىـ ذـلـكـ؟ـ فـذـلـكـ مـسـتـنـدـ إـلـىـ أـسـبـابـ الـفـلـكـيـةـ.

أجاب المتكلمون عن السؤال الأول : بأنـاـ لاـ نـقـولـ :ـ انـ رـجـحانـ أـحـدـ طـرـفـ المـمـكـنـ عـلـىـ الـآـخـرـ ،ـ لـاـ يـحـوـجـ إـلـىـ الـمـرـجـحـ فـيـ جـمـيـعـ الـمـوـاضـعـ ،ـ بـلـ نـقـولـ :ـ الشـيـءـ إـذـاـ وـجـدـ بـعـدـ عـدـمـهـ فـهـذـاـ الـحـدـوـثـ وـهـذـاـ الـامـكـانـ هـوـ الـمـحـوـجـ إـلـىـ الـمـقـضـىـ.ـ فـأـمـاـ تـرـجـيـحـ الـفـعـلـ عـلـىـ التـرـكـ فـيـ حـقـ القـادـرـ ،ـ فـذـلـكـ لـاـ يـحـوـجـ إـلـىـ الـمـؤـثـرـ (٢)ـ.

والّذـيـ يـدـلـ عـلـيـهـ :ـ أـنـ فـرـقـ بـيـنـ الـقـدـرـ الـمـخـتـارـ ،ـ وـبـيـنـ الـعـلـةـ الـمـوجـبـةـ ،ـ أـمـرـ مـعـلـومـ بـالـصـورـةـ.ـ فـاـنـ كـلـ أـحـدـ يـفـرـقـ بـالـصـرـوـرـةـ بـيـنـ كـوـنـ الـاـنـسـانـ مـخـتـارـ فـيـ فـعـلـهـ وـقـوـلـهـ وـقـيـاـمـهـ وـقـعـودـهـ ،ـ وـبـيـنـ كـوـنـ

(١) لا تمتـدـ :ـ اـ

(٢) الـمـرـجـحـ :ـ بـ

الحجر هابطا بالطبع ، والنار صاعدة بالطبع. وتوقف صدور الفعل عن القادر على المرجح ، يقتضي بأن لا يبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتة. وكل نظرى أفضى إلى الفساد الضرورى كان باطلا. فعلمنا : أنه لا بد من الاعتراف بأن صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على المرجح. فهذا منتهى البحث في هذا الباب.

وأما الجواب عن السؤال الثاني : فهو أنه ليس القادر عبارة عن الذي عند اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك ، فإن ذلك يجرى مجرى ^(٥) الجمع بين الضدين. وهو محال. بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك ، بدلاً عن اختيار الفعل. وبالعكس. وهذا المعنى معقول في حق الله تعالى ، فكان قادرا.

لا يقال : نفرض الكلام في الشيء الذي تعلقت ارادته وقدرته في الأزل بایجاده في لا يزال. فنقول : لا حال من الأحوال يشار إليه ، الا ويتمتع من الله تعالى في ذلك الوقت أن لا يوجد ذلك الفعل. اذ لو لم يوجد ، لا نقطع ذلك التعلق المستمر من الأزل إلى ذلك الوقت. وذلك يقتضي تغيير صفات الله تعالى ، وزوال ذلك التعلق القديم. وكل ذلك محال. وإذا كان كذلك ، فلا حال يشار إليه الا ويجب عقلاً كونه تعالى موجوداً لذلك الفعل في ذلك الوقت الخاص ، ويقتنع أن لا يكون مؤثراً فيه. فهذا يكون موجباً لا قادراً.

لأننا نقول : الصلاحية الأصلية كانت حاصلة. وهذا القدر يكفى في الفرق بين الموجب والمختار.

وأما الجواب عن السؤال الثالث : فهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين ، تبع لوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين ،

(٥) اجتماع الضدين : ١

ووقيعه في ذلك الزمان المعين ، تبع لتأثير القدرة والإرادة بايقاعه في ذلك الزمان. وإذا كان الأمر كذلك ، كان تعلق العلم بوقوعه في ذلك الزمان المعين تبعاً لتعليق القدرة والإرادة بايقاعه في ذلك الزمان. فيمتنع أن يكون تعلق العلم مانعاً من تعليق القدرة والإرادة.

وأما الجواب عن السؤال الرابع : فهو أن المراد من قولنا : أنه قادر على الفعل والترك ، هو أنه يمكنه أن يفعل ويمكنه أن لا يفعل ، بل يتركه كما كان. وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال.

فهذا جموع الكلام في الفرق بين القادر ، وبين الموجب. وهو من أدق المباحث العقلية.

الفصل الثاني

في

اقامة الدلائل^(٦) على أنه تعالى قادر

اتفق أرباب الملل والأديان : على أن تأثير الباري تعالى في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار. وزعمت الفلسفه : إن تأثيره في وجود العالم بالإيجاب كتأثير الشمس في الإضاءة ، وتأثير النار في التسخين والحرق.

فنقول : الدليل على أنه تعالى قادر لا موجب : أنه لو كان الباري تعالى موجباً بالذات ، لكن تأثيره في وجود العالم : أما أن لا يكون موقوفاً على شرط ، وأما أن يكون موقوفاً على شرط. فان لم يكن موقوفاً على شرط ، لزم من قدمه قدم العالم ، أو من حدوث العالم حدوثه. وكلامها باطلان. وأما ان كان موقوفاً على شرط ، فذلك

(٦) الدلالة : ١

الشرط ان كان قدِيما ، لزم أيضا قدم العالم. وان كان حادثا ، كان الكلام فيه كما في الأول. فيفضي الى التسلسل. وهو أن يكون كل حادث مسبقا بحادث آخر قبله. وذلك قول بحوادث لا أول لها. وقد أبطلناه في مسألة حدوث الأجسام. فثبتت : أن القول بكونه تعالى موجبا بالذات ، يفضي الى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون باطلًا ، واذا بطل هذا ، ثبتت : أنه تعالى قادر فاعل مختار.

فإن قيل : وجود العالم في الأزل اما أن يكون جائزًا أو ممتنعا. فإن كان جائزًا فحينئذ يلزم قدم العالم. وعلى هذا التقدير ليس لكم أن تقولوا بأن قدم العالم محال. لأن هذا التقدير هو تقدير أن قدم العالم ليس بمحال. وأما ان كان قدم العالم محالا ، فنقول : ان العلة الموجبة قد يتخلل عنها أثيرها عند تخلف الشرائط ، أو حصول الموانع. ومن أقوى الشرائط : كون المعلول في نفسه ممكِن الوجود : ومن أقوى الموانع : كونه ممتنع الوجود. فلم لا يجوز أن يقال : ان الله تعالى موجب بالذات ، لوجود العالم ، الا أنه لم يوجد العالم في الأزل. لأن تحقق الأزل كالمانع من وجود العالم ، فلما زال المانع ، حصل المعلول؟

والذي يتحقق هذا السؤال : هو أن القدرة. وان لم تكن موجبة لوجود الفعل عنها ، الا أنها موجبة لصحة وجود الفعل. ثم انه تعالى قادر في الأزل مع أن صحة الفعل غير حاصلة في الأزل. ولا جواب لكم عن هذا السؤال ، الا أن تقولوا : القدرة توجب صحة الفعل ، بشرط عدم المانع. والأزل مانع من هذه الصحة. ولهذا المعنى حصلت القدرة في الأزل ، مع أنه لم تحصل صحة الفعل في الأزل. واذا صح منكم هذا الجواب في القدرة ، فلم لا يصح مثله في جانب الموجب؟ ثم نقول : لم لا يجوز أن يقال : انه تعالى موجب

لذاته. وجود العالم في الوقت المخصوص في الأزل؟ وإذا كان كونه موجباً إنما حصل على هذا الوجه ، لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول.

لا يقال : نسبة ذات الموجب إلى جميع الأوقات المقدورة على السوية. فاختصاص الإيجاب بذلك الوقت المعين ، يكون ترجيحاً للإمكان من غير مرجع. وهو محال.

لأننا نقول : ألسنكم تقولون في القادر : أنه صدر عنه فعله في وقت دون وقت ، لا لمرجح أصلاً ، مع أن نسبة صلاحية القدرة والإرادة بالنسبة إلى كل الأوقات على السوية؟ فلهم لا يجوز مثله في الموجب بالذات؟

والجواب عن الأول : ثبت أن الأزل مناف لحدوث العالم. ولكن إذا كان العالم محدثاً ، كان حدوثه مختصاً بوقت معين. ولو كان حادثاً قبل أن حدث بتقدير عشرة أيام ، لم يصر بهذا القدر أزلياً ، وإذا كان كذلك ، فلا وقت يفرض حدوثه فيه ، إلا وكان المانع . وهو الأزل . زائلاً قبل ذلك الوقت. وإذا كان المانع زائلاً قبل ذلك الوقت ، وكانت العلة للموجبة حاصلة قبل ذلك ، لزم حدوثه قبل أن حدث. وذلك محال. فوجب القول بأنه تعالى فاعل بالاختيار ، لا أنه موجب بالذات.

وقوله ثانياً : «لم لا يجوز أن يقال : انه تعالى موجب لذاته وقوع العالم في ذلك الوقت المعين».«

قلنا : اذن على هذا التقدير ، يكون تأثير ذات الله تعالى في وجود العالم مشروطاً بحضور ذلك الوقت. وعند هذا يعود القسم الذي ذكرناه ، من أن ذلك الشرط. ان كان قد يم لزم قدم المعلول ، وان حادثاً كان الكلام فيه كما في الأول. وهذا يقتضي اشتراط كل حادث

بحدث آخر ، لا الى أول. وهذا هو القول بوجود حوادث لا أول لها. وقد ابطلناه.

واحتاج المخالف على قوله بوجوه :

الحججة الأولى : لا شك أنه تعالى مؤثر في وجود العالم. فكونه مؤثرا في العالم أما أن يكون لذاته ، أو لصفة قديمة أو لصفة محدثة. والقسم الثالث باطل. لأن تلك الصفة المحدثة. ان وقعت لا عن مؤثر ، لزم نفي الصانع. وان افتقرت الى المؤثر ، لزم التسلسل. ولما بطل هذا القسم تعين أحد القسمين الأولين. وهو أن يكون كونه مؤثرا في العالم. أما لذاته واما الصفة قديمة. وإذا كانت هذه المؤثرة اما لأجل الذات واما لأجل الصفة القديمة بالذات ، لزم من دوام الذات ودوام تلك الصفة ، وجوب دوام تلك المؤثرة. اذ لو لم تجحب لزم أن يحصل الأثر تارة ، وأن لا يحصل أخرى. فيكون تمييز احدى الحالتين عن الأخرى لا مرجح. وهو محال. وإذا كانت تلك المؤثرة واجبة الثبوت ، ممتنعة الزوال ، كان موجبا بالذات ، لا فاعلا بالقدرة والاختيار.

الحججة الثانية : القول بكون المؤثر قادرا ، يفضى الى التناقض. فيكون القول به باطلا. انا قلنا : أنه يفضى الى التناقض ، لأن كون قادرا على المقدور ، موقف على تميز ذلك المقدور في نفسه عن الممتنعات ، لأنه لو لا ذلك التمييز ، لم تكن قدرته عليها أولى من قدرته على الممتنعات. وهذا يقتضي أن يكون تميز المقدور عن غيره سابقا على تعلق قدرة القدرة.

وأيضا : المقدور هو الذي يقع بتأثير القادر وتكوينه. وهذا يقتضي أن يكون تحقق ذات المقدور متأخرا عن تعلق قدرة القدرة. وإذا كان تتحقق ذاته متأخرا عن تعلق قدرة القدرة ، كان تميزه عن غيره أولى بأن يكون متأخرا عن تتحقق ذاته. لأن التمييز حكم من أحكام ذاته ،

وحاله من حوال ذاته. وحكم الشيء وحاله متاخر عن تحقق ذاته. وهذا يقتضي أن يكون تميز المقدور عن غيره ، مقدما على تعلق قدرة القدرة وأن يكون متاخرا عنه. وذلك محال. فثبتت : أن القول بكون القادر قادرًا على الشيء ، يفضى إلى هذا الحال. فكان القول بكون القادر : قادرًا على الشيء ، محالا.

لا يقال : ماهية المقدور^(٧) متقدمة على تعلق القدرة ، ووجوده متاخر عن تعلق القدرة : كما هو مذهب القائلين بأن المعدوم شيء.

لأننا نقول : اذا كنت الماهية متقررة في العدم وفي الوجود ، ولا تأثير للقدرة فيها البتة ، لم تكن الماهية مقدورة البتة ، بل كان المقدور ، اما الوجود ، واما جعل الماهية موصوفة بالوجود. وهذا من حيث ان متعلق القدرة يجب أن يكون متقدما على القدرة ، ومن حيث ان أثر القدرة يجب أن يكون متاخرا عن القدرة. فيعود الحال المذكور.

الحججة الثالثة : وجود المخلوق اما أن يكون معللا بأن القادر قادر ، أو بأن الخالق^(٨) خلقه وقدره. فان كان الأول لزم أن يقال : انه ما دام يكون قادرًا ، يكون المخلوق موجودا. واذا كان كذلك امتنع انفكاك القادر عن وجود المخلوق. وان كان الثاني لزم أن يكون كونه حالقا مغايرا ، لكونه قادر ، لأنه لما صدق أن وجود المخلوق ليس لكونه قادرًا ، بل لكونه حالقا. فصدق هذا النفي والاثبات يوجب المغایرة.

ثم نقول : كونه حالقا اما أن يكون حادثا ، وحينئذ يفتقر إلى خالقية أخرى. وهو محال. أو يكون قدیما ، فنقول الخالقية صفة

(٧) لم لا يجوز أن يقال : ماهية : ب

(٨) القادر : ب

قديمة فتكون ممتنعة الزوال ، واستلزم الخالقية للخلق أمر واجب بالذات. لأن الخلق بدون المخلوق محال. فاذن الذات مستلزمة للخلق ، والخلق مستلزم للمخلوق ، ومستلزم المستلزم مستلزم ، فذات الله مستلزمة لوجود المخلوق. ومتي كان الأمر كذلك ، كان موجبا بالذات لا قادرا بالاختيار.

الجواب عن الأول : ان حدوث الآثار لأجل الصفة القديمة المسماة بالقدرة قوله : «لو كان المقدور قدّيما ، كان الأثر قدّيما» وقلنا هذا اثناينما يلزم في الموجب بالذات ، أما في القادر بالاختيار فهو من نوع .

والجواب عن الثاني : ان ما ذكرتموه وارد عليكم في الموجب ، لأن الموجب لا يوجد إلا أثرا معينا. ولو لا امتياز ذلك الأثر عن غيره ، والا لم يكن كونه موجبا لذلك الأثر ، أولى من كونه موجبا لغيره. فيلزم أن يكون تميز ماهية المعلول عن غيرها ، متقدما على تأثير الموجب فيه. ولما كان تحققه بتأثير تلك العلة ، لزم تأخره عنه. فيلزمكم في الموجب ما ألزمتم علينا في القادر.

والجواب عن الثالث : انه لا معنى لكونه تعالى حالقا ، الا وقوع المخلوق بقدرته. وعلى هذا التقدير تسقط الشبهة التي ذكرتموها ، وعولتم عليها.

المسألة الثانية عشرة

في

إثبات أنه تعالى عالم

وهذه المسألة مرتبة على فصلين :

الفصل الأول

في

اقامة الدلالة على أنه سبحانه وتعالى عالم

وبرهانه : ان أفعال الله تعالى محكمة متقنة. وكل من كان فعله متقناً محكماً ، كان عالماً بتلك الأفعال. فثبتت : أنه تعالى عالم : أما أن أفعاله محكمة متقنة ، فيدل عليه تشریح بدن الإنسان. وقد لخصنا هذا العلم في «الطب الكبير» الذي صنفناه ، وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيها أكثر من تقدمنا. وأما أن كل من كان فعله محكماً متقناً ، وجب أن يكون عالماً بتلك الأفعال. فهذه مقدمة بدئية بعد الاستقراء والاختبار.

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : المبدأ الأول الواجب الوجود لذاته ، يوجب بالذات موجوداً. وذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم. وهو عالم بما فيه من المصالح. الا أن الواجب الوجود الذي هو المبدأ الأول لا يكون عالماً.

سلمنا : أن فاعل هذه الأفعال الحادثة في هذا العالم. هو الله تعالى. لكن ما المراد من كونها محكمة متقنة؟ إن عنيتم بها كونها مطابقة للمصلحة. فنقول : تدعون كنها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه أو تدعون كونها مطابقة للمصلحة من كل الوجوه؟ فإن

أردتم الأول فهو مسلم. لكن لا نسلم أن فعل من كان مطابقاً للمصلحة من بعض الوجوه ، يدل على كون الفاعل عالماً. لأن الأفعال الصادرة عن النائم والساهم ، قد تكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه ، مع أنها لا تدل على علم فاعلها البة. وان أردتم الثاني ، فلا نسلم أن هذه الحوادث والتركيبيات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه. وظاهر أن الأمر ليس كذلك. فإنه لا شيء من مفردات هذا العالم ومركيباته. الا وهو مصلحة من وجه وفسدة من وجه آخر.

نزلنا عن مقام الاستفسار ، لكن لا نسلم أن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً. والدليل عليه وجوه :

الأول : وهو أن البيوت المسدسة التي بنتها النحل من غير مسطرة ولا برkar ، لا يقدر عليها الإنسان. والبيت الذي يتخذ العنكبوت من تلك الخيوط من غير شيء من الآلات والأدوات لا يقدر عليه الإنسان. فلو دل ذلك على علم الفاعل ، لزم أن تكون هذه الحيوانات أكثر عالماً من الإنسان. ومعلوم أن ذلك باطل.

الثاني : وهو أن الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة واحدة من الجاهل. وهذا مشاهد. وإذا جاز صدوره مرة واحدة ، جاز صدوره ثانياً وثالثاً. لأن الأشياء المتماثلة حكمها حكم واحد. وإذا كان كذلك ، بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل.

سلمنا : أن فاعل الفعل المحكم لا بد له من ادراك وشعور ، لكن لم لا يكفي فيه الظن؟ ولم قلتم : انه لا بد له من العلم؟ والدليل عليه : هو أن أكثر هذه الأفاعيل العجيبة الصادرة من الناس ، إنما تصدر عنهم حال كونهم ظانين ، لا حال كونهم قاطعين. أقصى ما في الباب : أن يقال : أن الظن قد يخطئ كثيراً ، الا أنا نقول : المصالح الحاصلة في تركيبات هذا العالم غير خالية عن المفاسد. ولعل هذه المفاسد إنما وقعت لأجل أن فاعلها ظان لا عالم.

والجواب عن السؤال الأول : ان من استدل في حدوث العالم بدليل الحركة والسكن
، كان هذا السؤال لازما عليه. أما نحن لما بينا أن كل ما سوى الله تعالى محدث ، سواء كان
متحيزا أو قائما بالتحيز ، أولاً متحيزا ولا قائما بالتحيز ، سقط عننا هذا السؤال. لأنه لما
كان كل ما سوى الله محدثا ، كان تأثيره سبحانه وتعالى في ايجادها ^(١) بالقدرة والاختيار ،
لا بالطبع ولا يحاب. والموجد للشيء على سبيل القدرة والاختيار ، لا بد وأن يكون له شعور
بما يقصد على ايجاده واحتراعه. وهذا القدر يكفي في اثبات كونه تعالى عالما. وأما أنه تعالى
علم بكل الأشياء. فتلك مسألة أخرى. وبهذا الجواب ^(٢) سقط جميع ما ذكروه من الأسئلة.

واحتاج قدماء الفلاسفة على انكار العلم بوجوه :

الشبهة الأولى : قالوا : لو كان عالما ، لكان علمه اما أن يكون عين ذاته ، أو زائد
على ذاته. والقسمان باطلان.

أما أنه لا يجوز أن يكون علمه عين ذاته ، فلوجوه :

أحدها :انا ندرك التفرقة بين قولنا : ذاته. وبين قولنا : ذاته علمه. وهذا يوجب
التغيير.

والثاني : أنا بعد معرفة أنه موجود ، واجب الوجود لذاته ، نفتقر في معرفة كونه تعالى
عالما إلى دليل منفصل. والعلوم مغاير لغير المعلوم.

الثالث : ان حقيقة العلم مغایرة لحقيقة القدرة ولحقيقة الحياة. فلو كان الكل عبارة
عن حقيقة ذاته ، لزم القول بأن الحقائق الثلاثة

(١) ايجاد ما : ١

(٢) السؤال : ١

حقيقة واحدة. وذلك باطل بالبداهة. وأما أنه لا يجوز أن يكون علمه زائدا على ذاته. فلأنه لو كان زائدا على ذاته ، مع أنه صفة قائمة بتلك الذات ، وجب أن يكون ذلك العلم مفتقرًا في تتحققه إلى تلك الذات. لأن الصفة مفتقرة إلى الموصوف ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، مفتقر إلى المؤثر. والمؤثر فيه ليس إلا تلك الذات ، فتكون تلك الذات موصوفة به ، ومؤثرة فيه ، مع أن تلك الذات بسيطة منزهة عن جميع جهات ^(٣) التركيبات. فيكون البسيط قابلا وفاعلا معا. وذلك محال.

لأن المفهوم من كونه قابلا ، غير المفهوم من كونه فاعلا. وهذا المفهومان. إن كانوا خارجين عن الذات ، كان المفهوم من استلزم الذات لأحدهما ، غير المفهوم من استلزمها للآخر ، فيعود التقسيم الأول فيه. ولا يتسلسل ، بل ينتهي إلى كثرة تقع في الذات ، فتكون ذاته مركبة من الأجزاء. وكل ما كان كذلك كان مكنا لذاته ، فيكون الواجب لذاته مكنا لذاته. وهذا خلف. محال.

الشبهة الثانية : أئم قالوا : ذاته سبحانه وتعالى بدون هذا العلم. أما أن تكون كاملة على الاطلاق. وحينئذ لا يكون في حصول هذا العلم كمال وجلال. ويجب نفيه. وأما أن لا تكون الذات بدون هذا العلم كاملة. وحينئذ تكون الذات الواجبة الوجود : ناقصة بذاتها ، وكاملة بغيرها. وهو محال.

الشبهة الثالثة : كونه إلها للعلم. ان لم يتوقف على ثبات هذا العلم ، لم يجز اثباته. وإن توقف عليه ، كان مبدأ العالم مركبا من الذات والعلم. وكل مركب ممكن. فكان مبدأ كل الممكنات مكنا. وذلك محال.

(٣) جميع تلك : ١

والجواب عن الشبهة الأولى : لم لا يجوز أن يكون البسيط حقا ، قابلا وفاعلا معا؟
 قوله : «تغاير المفهومين يدل على وقوع الكثرة في الذات».

قلنا : هذا ينتقض بالوحدة. فانها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعـة. وهكذا.
إلى غير النهاية. مع أن الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة. وكذلك النقطة محاذية لجملة أجزاء
الدائرة ، مع أنها غير قابلة للقسمة.

والجواب عن الشبهة الثانية : لم لا يجوز أن يقال : ان كون تلك الذات كاملة ،
يقتضي كونها مستلزمـة لحصول هذا العلم. ولا نقول : الذات ناقصة بذاتها ، مستكمـلة بغير
هـابـل ، نـقول : كـونـهاـ كـاملـةـ لـذـاتـهاـ يـسـتـلزمـ حـصـولـ صـفـاتـ الـكـمالـ.

والجواب عن الشبهة الثالثة : مبدأ العالم هو الذات الواجبة الوجود ، الموصوفـةـ بالـعـلـمـ
والقدرة. والذات هي الواجبة لذاتها ، وبذاتها وهي مستلزمـةـ لهذهـ الصـفـاتـ. فـلـمـ قـلـتـمـ : انـ
ذلكـ محـالـ؟

الفصل الثاني

في

بيان أنه سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات

برهانـهـ : أنهـ سـبـحانـهـ وـتـعـالـىـ حـيـ. وـكـلـ منـ كـانـ حـيـاـ ، فـانـهـ يـصـحـ منـهـ أنـ يـعـلـمـ كـلـ
واحدـ منـ المـعـلـومـاتـ. وـالـمـوـجـبـ أـيـضاـ لـهـذـهـ العـالـمـيـةـ : هوـ ذـاتـهـ. وـنـسـبـةـ الذـاتـ إـلـىـ الـكـلـ عـلـىـ
الـسـوـيـةـ. فـلـمـ يـكـنـ بـأـنـ تـوـجـبـ ذـاتـهـ كـوـنـهـ عـالـمـاـ بـالـبـعـضـ ، أـوـلـىـ مـنـ أـنـ تـوـجـبـ كـوـنـهـ عـالـمـاـ
بـالـبـاقـيـ. فـلـمـاـ أـوـجـبـ كـوـنـهـ عـالـمـاـ بـالـبـعـضـ ، وـجـبـ أـنـ يـوـجـبـ كـوـنـهـ عـالـمـاـ بـالـبـاقـيـ. فـثـبـتـ : كـوـنـهـ
تعـالـىـ عـالـمـاـ بـكـلـ المـعـلـومـاتـ.

واعلم : أن المخالفين في هذه المسألة طوائف. ونحن نشير الى شبهة كل واحد منهم

اشارة خفية :

النوع الأول من المخالفين : الذين يقولون : انه يمتنع كونه تعالى عالما بذاته. احتجوا عليه : بأن كون الشيء عالما بالشيء : اضافة مخصوصة بين العالم ، وبين المعلوم. وهذا لا يحصل الا بين الشيئين. فالشيء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه. وهذا بخلاف علم الواحد منا بنفسه ، فان نفس الواحد منا ليست متزهة عن جميع جهات التركب. فلا جرم صح في الواحد منا أن يعلم نفسه.

لا يقال : كونه تعالى عالما ، مغايرا لكونه معلوما. فلم لا يكفي هذا القدر من التغير في حصول علمه بذاته؟ لأننا نقول : كونه عالما ومعلوما : فرع عن قيام العلم به ، وقيام العلم به : فرع عن هذه التغير ، فيلزم وقوع الدور.

والجواب : قد دللتنا على أنه تعالى عالم بشيء ما ، وكل من علم الشيء أمكنه أن يعلم كونه عالما بذلك الشيء. ومن علم ذلك فقد علم نفسه. فثبتت : أنه تعالى عالم بنفسه: قوله : «ان العلم اضافة مخصوصة ، واضافة الشيء الى نفسه محال ^(٤)» قلنا : لا نسلم. بدليل : أنه يصح أن يقال : علم ذاته : حقيقته.

النوع الثاني من المخالفين : الذين يسلّمون كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة ، لكنهم ينكرون كونه عالما بغيره. واحتجوا عليه : بأن العلم بأحد المعلومين : مغاير للعلم بالمعلوم الآخر ، بدليل : أنه لا يصح أن يعلم كون زيد عالما بأحد المعلومين ، مع الشك في كونه عالما بالمعلوم الآخر. والمعلوم غير المشكوك. فكونه عالما بأحد المعلومين ، يوجب أن يكون مغايرا ، لكونه عالما بالمعلوم الآخر.

(٤) واضافة حقيقة الشيء الى نفسه محال : ب

اذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان البارى تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة ، لوجب أن يحصل في ذاته بحسب كل معلوم : علم على حدة. وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها. وذلك محال.

الجواب : ليس العلم عبارة عن الصور المساوية للماهيات المعلومات المنطبعة في ذات العالم ، بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة ، واضافات مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلوم. وإذا كان كذلك ، فكونه عالما بالمعلومات الكثيرة ، يقتضي أن يحصل لذاته نسب كثيرة ، واضافات كثيرة. وهذا لا يقبح في وحدة الذات. بدليل : أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثالثة ، وربع الأربع. وهكذا. إلى ما لا نهاية له من النسب ولم يقبح في كون الوحدة وحدة ، فكذلك القول في هذه المسألة.

النوع الثالث من المحالفين : الذين سلموا كونه تعالى عالما بالماهيات الكلية ، لكنهم منعوا من كونه تعالى عالما بالمتغيرات ، من حيث هي متغيرة. واحتجوا عليه : بأنه تعالى لو علم أن زيدا جالس الآن في هذا المكان. فإذا قام زيد من ذلك المكان ، فإن بقي ذلك العلم كان جهلا ، لأن اعتقاده أنه جالس هاهنا مع أنه غير جالس هاهنا : جهل. وإن لم يبق ذلك العلم ، كان تغييرا. والتغيير على الله تعالى محال.

واعلم : ان المتكلمين صاروا فريقين بسبب هذه الشبهة.

الفريق الأول . وهم جمهور المشايخ من أهل السنة ومن المعتزلة . قالوا : ان العلم بأن الشيء سيوجد : نفس العلم بوجوده اذا وجد. واحتجوا على قولهم : بأننا اذا علمنا : أن زيدا سيدخل البلد غدا. فإذا استمر هذا العلم الى الغد ولی أن دخل زيد البلد. فانا بهذا العلم نعلم أن زيدا دخل الآن البلد. فعلمنا بأن العلم بأن الشيء

سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد. وانما يحتاج الواحد منا الى علم آخر ، لأجل طريان الغفلة على العلم الأول. والبارى تعالى لما امتنع طريان الغفلة عليه ، لا جرم يكون علمه بأن الشيء الفلاني سيوجد ، هو نفس علمه بوجود ذلك الشيء ، حال ما يوجد.

واما «أبو الحسين البصري» فقال : هذا المذهب باطل. ويكتفى أن يقال : العلم بأن الشيء سيوجد ، هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجودا. وله أن يحتاج على ذلك بوجوه :

الحججة الأولى : ان من شرط المثلين أن يقوم كل واحد منها مقام الآخر. والعلم (٥) بأن الشيء سيوجد ، لا يقوم مقام العلم بأنه موجود الآن. فان قبل وقوع المعلوم لو اعتقדنا بأنه سيقع بعد ذلك ، كان علما. ولو اعتقדنا أنه واقع الآن كان جهلا. وأما حال وقوعه ، فإنه ينقلب الأمر. فلو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك ، وأنه الآن غير واقع ، كان جهلا. ولو اعتقדنا أنه الآن واقع ، كان علما. ثبتت : أن كل واحد منها لا يقوم مقام الآخر. وذلك يقتضي كون هذين الاعتقادين مختلفين في الحقيقة. ومع هذا الاختلاف في الماهية والحقيقة ، كيف يمكن دعوى الاتحاد؟

الحججة الثانية : ان كونه علما بأنه سيقع ، غير مشروط بكونه واقعا في الحال. وكونه عالما بوقوعه مشروط بوقوعه في الحال. والشيطان اللذان يكون أحدهما مشروطا بشيء ، والآخر لا يكون مشروطا بذلك الشيء ، يكتفى أن يكون أحدهما نفس الآخر.

الحججة الثالثة . وهى التى عول عليها «أبو الحسين» - فقال : مجرد العلم بأن الشيء سيقع. لا يكون علما بوقوعه اذا وقع. فان

(٥) العلم بأنه موجود الآن لا يجوز أن يقوم مقام العلم بأنه سيوجد : بـ

الحججة الرابعة : ان العلم بالشيء صورة مطابقة لذلك الشيء ولا شك أن حقيقة أنه سيقع بعد ذلك . وهو الآن غير واقع . مغایرة لحقيقة انه واقع في الحال وحاصل . وإذا اختلفت المعلومات ^(٨) وجب اختلاف العلمين .

الحججة الخامسة : وهو أنه يمكننا أن نعلم كونه عالماً بـأن الشيء الفلاحي سيقع غداً ،
حال ما نجهل كونه عالماً بـوقوعه حال وقوعه . ولما حصل العلم بأحد هذين العلمين حال ما
حصل الشك في حصول العلم الآخر ، علمنا تغير العلم .

واعلم : أن «أبا الحسين البصري» كما أبطل بهذه الدلائل قول المشايخ ، التزم وقوع التغير في علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة. فقال : «الموجب لكونه تعالى عالماً بالمعلومات هو ذاته ، لكن شرط هذا الإيجاب : حضور تلك المعلومات. فإذا حصل المعلوم واقعاً على وجه معين ، حصل شرط كونه الذات. موجبة للعلم بوقوع ذلك الشيء

(٦) الدار : ب

(٧) النهار : ب

(٨) اختلاف المعلومات : ب

على ذلك الوجه ، فيحصل ذلك العلم. وإذا عدم وقوع ذلك المعلوم على هذا الوجه زال شرط الإيجاب. ولا جرم يزول ذلك العلم ، ويحدث علم آخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الثاني».

فهذا مذهبه في هذا الباب. الا أنه يتوجه عليه سؤالان صعبان :

السؤال الأول : انه تعالى قبل أن خلق العالم كان عالما بأنه سيخلقه ، فإذا خلق العالم فهل زال العلم الأول أو لم يزل؟ فان لم يزل كان عالما بأنه سيخلقه الآن ، مع أنه في نفسه مخلوق. وذلك محال. وأما ان زال العلم الأول ، فذلك العلم الذي زال ، كان قد ياما أو حادثا؟ فان كان قد ياما كان هذا قوله بجواز عدم القديس. وحينئذ يبطل دليله على حدوث الأجسام لأن مبني ذلك على أن عدم القديس لا يجوز. وأما ان كان ذلك العلم محدثا. فهذا العلم المحدث. هل كان مسبوقا بعلم آخر لا إلى أول ، أو لم يكن كذلك؟ فان كان الأول. كان هذا قول بحوادث لا أول لها. وهذا يبطل عليه دليل حدوث الأجسام. وأما ان انتهت هذه العلوم إلى علم محدث غير مسبوق بعلم آخر ، كان هذا قوله بأنه تعالى ما كان في الأزل عالما بأحوال هذه التغيرات ، فيكون هذا جهلا مطلقا لله تعالى. وذلك باطل قطعا.

السؤال الثاني : وهو أن الفلاسفة أقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التغيرات في ذات الله تعالى وفي صفاتاته. فقالوا : كل صفة يفرض ثبوتها فذات الله تعالى من حيث هي هي ، اما أن تكون كافية في ثبوتها ، أو كافية في انتفائها ، أو لا تكون كافية لا في ثبوتها. ولا في انتفائها. فان كانت ذاته سبحانه كافية في ثبوتها ، وجب ثبوتها للذات وأبدا. حتى تكون تلك الصفة دائمة الثبوت بدورام ذاته. وإن كانت ذاته سبحانه وتعالى كافية في انتفائها ، وجب انتفاؤها عن الذات أولا وأبدا ، حتى تكون دائمة الانتفاء بدورام

ذاته. وأما القسم الثالث ، وهو أن يقال : ان ذاته سبحانه غير كافية في ثبوت تلك الصفة ولا في انتفائها ، فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة وعدمها ، موقوفين على ثبوت شيء منفصل ، وعلى عدمه.

فقول : ذات الله تعالى لا تنفك عن ثبوت هذه الصفة ، وعن عدمها. وثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشيء المنفصل وعدمه. والموقوف على الموقوف على الغير ، موقوف على الغير فذات الله تعالى مفتقرة في تتحققها إلى الغير. والمفتقر في تتحققه إلى الغير ممكן لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجوب لذاته ، ممكناً الوجود لذاته. وذلك محال. فثبتت : أن التغير في صفات الله تعالى محال. فهذا حاصل هذه المباحث في هذا الباب.

وللفرق الثاني^(٩) أن يقولوا : ما ذكرتم من الدليل المانع من التغير ، إنما يجري في الصفات الحقيقة. أما الصفات الإضافية فلا يمكن منع التغير فيها. وكيف لا نقول هذا ، وإذا وجد حادث فإن الله تعالى يكون معه. فإذا فني ذلك الحادث ، بطلت تلك المعية؟ وهذا يقتضي وقوع التغير في الإضافات. وإذا ثبت هذا فنقول : هذه التعلقات من باب النسب والإضافات. وإذا كان الأمر كذلك ، لم يتمتنع وقوع التغييرات فيها.

النوع الرابع من المخالفين : الذين قالوا : انه تعالى في الأزل كان عالماً بحقائق الأشياء وما هياتها ، وأما العلم بالأشخاص والأحوال ، فذلك إنما يحصل عند حدوث تلك الأشخاص. وهذا مذهب «هشام

(٩) وللفرق الأول : ب

ابن الحكم» ومذهب «أبي الحسين البصري» كأنه لا يتمشى الا بالتزام هذا المذهب.

واحتاج «هشام بن الحكم» على هذا المذهب بوجوه :

الأول : لو كان تعالى عالما في الأزل بجميع الجزئيات التي توجد في لا يزال ، لكان عالما بكل ما يصدر من الناس من أفعالهم ، وعالما بما لا يصدر عنهم. وكل ما علم الله تعالى وقوعه ، كان واجب الوقع ، وكل ما علم الله تعالى وعدم وقوعه ، كان ممتنع الوقع. فيلزم : أن يقال : جميع أفعال الخلق اما واجبة الوقع أو ممتنعة الوقع. ولو كان الأمر كذلك ، لم يكن لشيء من الحيوانات قدرة على الفعل.

لأن الذي كان معلوم الله تعالى أنه يوجد ، يكون واجب الوقع. والذي علم أنه لا يصدر منه ، يكون ممتنع الوقع. ولا قدرة البتة لا على ما يكون واجب ال الواقع ، ولا على ما يكون ممتنع ال الواقع. وهذا يقتضي أن لا يكون الله تعالى قدرة البتة ، وأن لا يكون لشيء من المخلوقات قدرة البتة ، وأن تكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثا ضائعا ، وأن يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبثا وجورا. وهذا يبطل القول بالربوبية.

لأن نفي القدرة عن الله تعالى يبطل القول بالربوبية ، ويبطل القول أيضا بالعبودية. لأن العبد اذا لم تكن له قدرة على العبودية ، كان الأمر والنهاي عبثا ، وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انه تعالى كان عالما في الأزل بذاته وبصفاته وبماهيات الأشياء وحقائقها وصفاتها ، وأما العلم بالأأشخاص وأحوالها المتغيرة فذلك لا يحصل الا عند دخولها في الوجود ، حتى تندفع هذه الأشكالات.

الشبهة الثانية : كل ما كان معلوما ، فهو متميز عن غيره. وكل ما له تميز وتحصص وتعين ، فهو ثابت متحقق. وما لا يكون ثابتا ولا متعينا ولا متحققا ، وجب أن لا يكون معلوما. وهذه الأشخاص وصفاتها وأحوالها ، كانت نفيا محسنا وعدما صرفا ، قبل دخولها في الوجود. فوجب أن لا تكون معلومة.

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : المعدوم شيء وذات. فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة؟ لأننا نقول : القول بأن المعدوم شيء (هو) باطل. وبتقدير تسليمه فالثابت في العدم إنما هي الذوات والحقائق والماهيات ، أما الذوات بنعت كونها مركبة مؤلفة موصوفة بالأعراض ، فغير ثابتة في العدم بالاتفاق. وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن لا تكون هذه الأشخاص والأحوال معلومة قبل تتحققها.

الشبهة الثالثة : لو كان عالما بكل ما سيدخل في الوجود. لكان عالما بعدد ما يدخل في الوجود من حركات أهل الجنة وأهل النار ، وكل ما كان عدده معلوما ، كان متناهيا. فيلزم ثبات النهاية لثواب أهل الجنة ، ولعقاب أهل النار. وذلك محال. فعلمنا : أنه تعالى لا يعلم هذه المتغيرات إلا عند وقوعها.

والجواب عن الشبهة الثانية : انه منقوص بأن كل واحد منا يعلم والقدرة على الایقاع أصل الواقع. والتبع للشيء لا يكون مانعا من الأصل.

والجواب عن الشبهة الثانية : انه منقوض بأن كل واحد منا يعلم أن الشمس غدا تطلع من مشرقها لا من مغربها. وهذا المعدوم معلوم.

والجواب عن الشبهة الثالثة : انه تعالى انا يعلم الشيء كما هو ، فان كان له عدد مخصوص علمه كذلك. وان كان له عدد غير مخصوص ، كان علمه كذلك.

النوع الخامس من المخالفين : الذين ينكرون كونه تعالى عالما بما لا نهاية له من

المعلومات. وهم فيه شبه :

الشبهة الأولى : انا لما بينا أنه يجب تعدد العلم بتنوع المعلومات فلو كانت المعلومات غير متناهية ، لحصل في ذات الله تعالى علوم غير متناهية .

ولو أن قائلا يقول : انا لا نثبت العلم الله تعالى ، بل نثبت العالمية : كان هذا نزاعا في العبارة. ويلزمه : أن يثبت الله تعالى عمليات لا نهاية لها. لأنه لا يمكننا أن نعلم كونه تعالى عالما بأحد هذين المعلومين ، حال شكتنا في كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر . المعلوم غير المشكوك .

ادا ثبتت هذا فنقول : لو كان الله تعالى عالما بما لا نهاية له ، لزم أن يحصل في ذاته علوم غير متناهية ، أو عمليات غير متناهية. وذلك محال. لأن كل عدد يوجد ، فإنه قابل للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك ، وجب أن يكون متناهيا.

الشبهة الثانية : قالوا : كل معلوم فهو متميز عن غيره. وكل متميز عن غيره ، فهو متناه. لأن المتميز هو الذي ينفصل عن غيره بحده وطرفه ، فاذن كل ما كان معلوما : فهو متناه. وما لا يكون متناهيا ، يمتنع أن يكون معلوما.

الشبهة الثالثة : مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته. والأقل

من غيره متناه . فمقدوراته متناهية ، ومعلوماته أضعاف مقدوراته ، وأضعاف المتناهي :
متناه . فمعلوماته : متناهية .

والجواب عن الأولى : ان علم الله تعالى . لم لا يجوز أن يقال : انه واحد ، وإنما تعلقاته غير متناهية . وهذه التعلقات نسب وإضافات . ودخول الانهاية في النسب والإضافات غير ممتنع . بدليل ما ذكرناه : أن الواحد نصف الاثنين ، وثلث الثلاثة . وهكذا الى ما لا نهاية له ؟
والجواب عن الشبهة الثانية : ان هذه الشبهة اما أن نوردها في كل واحد من آحاد المعلومات ، او في مجموعها . والأول باطل . لأن كل واحد من آحاد المعلومات متناه . والثانى باطل . لأن هذا الكلام إنما يتوجه لو كان للمعلومات التي لا نهاية لها مجموع وجملة . وذلك محال . لأن المجموع والجملة ، يشعران بالتناهى ، ووصف ما لا نهاية له بكونه مجموعا وجملة :
محال .

لا يقال : هذا الذي ذكرتكم ما يؤكّد السؤال . وذلك لأن كل ما كان معلوما فهو شيء مشار إليه بحسب اشارة العقل ، فله خصوصية وتعيين وتميز ، وكل ما كان كذلك فهو متناه ، فأذن كل معلوم فهو متناه . وما لا يكون متناهيا لا يكون معلوما .
لأننا نقول : انه معلوم من حيث انه غير متناه . وكونه معلوما من هذا الاعتبار ، لا ينافي كونه غير متناه .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان قولنا : المقدورات أقل من المعلومات . هو أن العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز . والقدرة لا تتعلق لها الا بالجائزات .

النوع السادس من المخالفين : الذين ينكرون كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات

واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : لو كان عالماً بجميع المعلومات ، لكان اذا علم شيئاً ، علم كونه عالماً به ،
وعلم كونه تعالى عالماً بكل عالماً. وهكذا في المرتبة الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له ، فيكون
له بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية ، لأنها أمور متربطة ، لأن المرتبة الثالثة
مرتبة على الثانية ، والثانية على الأولى. فإذا حصلت لها مراتب غير متناهية ، لزم حصول
أسباب ومسبيات لا نهاية لها دفعة واحدة. وذلك مما ظهر ابطاله في مسألة اثبات العلم
بواحد الوجود.

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : ثبات العلم بالعلم بالشيء ، هو نفس العلم بذلك

الشيء؟

لأننا نقول : هذا باطل من وجوه :

أحداها : ان المعلوم والعلم مما يتغایران ، فوجب أن يكون العلم بالمعلوم مغايراً للعلم بالعلم بذلك المعلوم.

وثانيها : انه لو كان العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء . لكن من علم شيئا ، حضر في ذهنه العلم بالعلم ، والعلم بالعلم به . وهكذا هذه المراتب الغير متناهية ولما علمنا بالضرورة : أنه ليس كل من علم الشيء حضر في ذهنه هذه المراتب الغير متناهية ، علمنا : أن العلم بالعلم بالشيء (هو) معاير للعلم بذلك الشيء .

وثلاثها : انه يمكننا أن نعلم عالما بذلك الشيء ، وان كنا لا نعلمه عالما بكونه عالما

بذلك الشيء. والمعلوم معاير للمشكوك.

فثبت بهذه الوجوه : أن العلم بالعلم بالشيء. يمتنع أن يكون نفس العلم بذلك الشيء.

الوجه الثاني : انه لو كان عالماً بجميع المعلومات ، سواء كانت واقعة ، أو ممكنة الوجود. فإذا علم الله تعالى جوهراً فرداً ، فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه في أحياز غير متناهية على البدل ، وفي أزمنة غير متناهية على البدل ، و موضوعة من كل نوع من أنواع الأعراض بأفراد لا نهاية لها على البدل. فهذه المراتب لا نهاية لها ، لا مرة واحدة بل مراتاً ، لا نهاية لها. وكل ذلك محال في جوهر فرد ، وجزوء لا يتجزأ. ومعلوم : أن استحضار العلم المنفصل بهذه المراتب دفعه واحدة مما لا يقبله العقل.

والجواب عن الوجه الأول : ان علم الله تعالى واحد. الا أن مراتب تعلقاته غير متناهية ، وال العلاقات من باب النسب والإضافات. ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع. كما ضربنا في المثال ، من الوحدة ، المشتملة على النسب والإضافات التي لا نهاية لها.

والجواب عن الوجه الثاني : أنها محض التعجب. ولا عبرة بذلك في صفات الله تعالى. فان كما لها وجلاها أعظم من أن يحيط به عقول البشر.

وهذا ما انتهى إليه العقل الضعيف. وجلال الله تعالى منزه عن غايات عقول العقلاة ، ونهايات علوم العلماء. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة عشرة

في

إثبات أنه تعالى مرید

وهذه المسألة مشتملة على فصول :

الفصل الأول

في

شرح حقيقة الإرادة

اعلم : أنه متى صدر عنا فعل أو ترك. فقبل ذلك الفعل وذلك الترك ، يظهر في قلوبنا حالة تقتضى ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك ، أو بالعكس. والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجح : علم ضروري.

ثم اختلف العقلاء في أن تلك الحلة المقتضية للترجح ما هي؟ فقال قوم من محققى المعزلة : إنما هي الداعية.

* * *

وتحقيق الكلام في الداعي : ان الانسان قادر على الفعل وعلى الترك. فنسبة قدرته الى طرف الفعل والترك على السوية ، وما دامت القدرة على هذا الاستواء ، يمتنع حصول الرجحان. لأن الاستواء والرجحان متنافيان. فإذا حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد ، حصل الرجحان بسبب ذلك. وصار الجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد : مؤثرا في وقوع ذلك الفعل. وأما في حق البارى سبحانه فالاعتقاد والظن ممتنعان ، فلم يبق الداعي في حق الله تعالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة.

هذا هو الكلام في حقيقة الداعية.

* * *

ثم قالوا : تلك الحالة المقتضية للترجح التي نجدها من قلوبنا ليست الا هذه الداعية.

ومن الناس من قال : الميل والإرادة حالة زائدة على هذه الداعية. واحتجوا عليه

بوجهين :

الحججة الأولى : ان الميل قد يوجد ، بدون هذه الداعية. وذلك لأن العطشان اذا خير

بين شرب قدحين متساوين من الماء فانه لا بد وأن يرجع أحدهما على الآخر من أجل^(١)

أنه لا بد وأن يحدث في قلبه ميل الى أحد القدحين دون الثاني. وهذا الترجح حاصل.

وليس هذا الترجح الا عبارة عن الداعية بالتفسيير الذي ذكرناه. لأنه لما استوى القدحان في

جميع المنافع المعلومة والمظنونة ، امتنع أن يكون ذلك الميل الذي هو غير مشترك فيه بينهما

هو عين هذا العلم والظن ، الذي هو مشترك فيه بينهما.

الحججة الثانية : انا نجد من أنفسنا أنها مرت علينا أو اعتقدنا أو ظننا اشتتمال الفعل

على هذه المصلحة الزائدة ، فانه يتولد عن ذلك العلم ميل ورغبة وترجح ، ويكون ذلك

الميل كالأمر اللازم لذلك الفعل^(٢) وكالأمر المتولد منه. ولذلك فان الخصم يقول : ان هذا

العلم يدعو الفاعل الى الفعل ، فجعل كون هذا العلم داعيا ، كالأمر المتولد منه. فثبتت

بمذين الوجهين : أن الداعي مغاير للارادة في حقنا.

(١) يعني : ب

(٢) لذلك العلم : ب

الفصل الثاني

في

بيان أن الله تعالى مرید

اتفقت الأمة على اطلاق هذا اللفظ. الا أنهم اختلفوا في معناه فذهب «حسين التجار» الى أن معناه : أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره. فجعل كونه تعالى مریدا ، وصفها سلبيا. وقال «أبو القاسم البلاخي» : معنى كونه مریدا لأفعال نفسه : أنه موحد لها ، ومعنى كونه مریدا لأفعال غيره : أنه أمر بها. وقال «أبو الحسين البصري» : معنى كونه مریدا لأفعال نفسه أنه دعاه الداعي الى ايجادها. ومعنى كونه مریدا لأفعال غيره : أنه دعاه الداعي الى الحث عليها ، والترغيب في فعلها. ولعل مذهب «أبي القاسم البلاخي» هو هذا. ومذهبنا : أن كونه تعالى مریدا : صفة زائدة على كونه تعالى عالما . وهذا مذهب جمهور البصريين من المعتزلة .

لنا :انا وجدنا بعض أفعال الله تعالى متقدمة ، وبعضها متاخرة مع أن ما تقدم ، كان يجوز في العقل أن يتاخر ، وما تأخر كان يجوز في العقل أن يتقدم. وإذا كان كذلك ، افتقر ذلك التقدم والتتأخر ، الى مرجع ومحض ، لامتناع حصول الرجحان لا عن مرجع. ثم نقول : ذلك المرجح اما القدرة أو العلم أو صفة أخرى. لا جائز أن يكون هو القدرة. لأن خاصية القدرة : الاجداد. وذلك بالنسبة الى جميع الأوقات على السوية. ولا جائز أن يكون هو العلم. لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع. فلو كان هو تبعاً لذلك العلم ، لزم الدور. فثبتت : أنه لا بد من شيء آخر ، يكون مختصاً ومرحضاً سوى القدرة والعلم. وظاهر أن الحياة والكلام والسمع والبصر لا تصلح

لذلك. ولا بد من اثبات صفة وراء هذه الصفات ، خاصيتها الترجيح والتخصيص. وتلك الصفة هي المسماة بالارادة.

فإن قيل : لا نسلم أن تقدم المتأخر ، وتأخر المتقدم جائز. بيانه : ان من المحتمل أن يكون هذه الحوادث الأرضية مستندة إلى الاتصالات الفلكية ، وتلك الاتصالات لازمة ^(٣) من كون كل واحد منها ^(٤) متحركا على وجه خاص. وكون كل واحد منها متحركا على وجه خاص إنما كان لأن ماهية كل واحد منها مخالفة ماهية الآخر. فلا جرم كان كل واحد من تلك الماهيات ، قد استلزم نوعا معينا من الحركات.

لا يقال : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : ان القول بأن ذات كل واحدة منها هي الموجبة لتلك الحركة باطل لأن تلك الماهية باقية ، وتلك الحركة متغيرة ، والباقي لا يكون علة لغير الباقي.
الثانى : ان هذا محتمل. ولكننا قد دللنا على حدوث العالم ، فلم اختص حدوث العالم بذلك الوقت ، ولم يحدث قبله ولا بعده؟

لأننا نحيب عن الأول : بأنه لا يبعد أن يكون الدائم موجبا للمتغير ، على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة ، فانها تكون شرطا لكون ذلك الباقي علة لوجود الحالة المتأخرة ^(٥) وهذا الطريق لا يمتنع كون الدائم علة للمتغير.

وعن الثانى : ان بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزمان ، لم يكن قبل أول الزمان الحادث زمان آخر ، وإذا كان كذلك ، لم يكن له قبل ، وإذا لم يكن له قبل استحال أن يقال : لم لم يوجد قبله؟

(٣) الازمة : ب

(٤) منها : ا

(٥) المتغيرة : ا

سلمنا صحة التقدم والتأخر ، ولكن لم لا يجوز أن يكون المرجح هو القدرة؟ قوله : «خاصية القدرة الإيجاد. وهذا بالنسبة الى الأوقات مما مختلف»^(٦) قلنا : وكذلك خاصية الإرادة التخصيص بوقت مين ، لا بهذا الوقت المعين. فلو افتقرت القدرة الى مرجح آخر ، لافتقرت الإرادة أيضا الى مرجح آخر. ولزم التسلسل.

وتمام تقرير هذا السؤال : ان القدرة كما أنها صالحة للايجاد في هذا الوقت ، بدلا عن ذلك الوقت ، وفي ذلك الوقت ، بدلا عن هذا الوقت : فكذا الإرادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت ، بدلا عن هذا الوقت ، وبهذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت. فان كانت تلك الصلاحية في القدرة تحوجها الى الإرادة. فهذه الصلاحية في الإرادة تحوجها الى مخصص آخر ، وان استغنى هاهنا عن المرجح ، فكذا هناك. فظاهر أنه لا فرق بين الصورتين.

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : إرادة الله تعالى من شأنها تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه ، وليس لها صلاحية أن تخصص احداث ما حدث في وقت يوقت آخر ، وعلى هذا التقدير تستغني الإرادة عن مرجح آخر. لأننا نقول : هذا باطل من وجوه الأول : ان على هذا التقدير لا يكون صانع العالم فاعلا مختارا ، بل علة موجبة بالذات. لأنه لما كان بحال أوجب أن يكون مؤثرا في الإيجاد في هذا الوقت ، ويعتنى عقلا أن يكون موجودا له في وقت آخر ، لم يكن له اختيار البتة ، بل كان موجبا بالذات.

الثاني : لو جاز هذا الكلام في الإرادة ، فلم لا يجوز مثله في القدرة؟ وهو أن يقال :

قدرة الله لها صلاحية الإيجاد في ذلك الوقت

(٦) لا مختلف : ب

المعين ، وليس لها صلاحية الابياد فيسائر الأوقات. وعلى هذا التقدير تستغنى هذه القدرة عن الإرادة.

الثالث : ان الأوقات متساوية ، فلو جاز أن يقال : هذا الوقت المعين له خاصية ، وإرادة الله تعالى لا تصلح لشخصيـص الحادث المعين ، الا به. فلم لا يجوز أن يقال : لكل واحد من الأوقات خاصية ، والمؤثر في حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه الأوقات؟ وعلى هذا التقدير يكون المؤثر في حدوث الحوادث هو الأوقات لا الصانع. ويلزم منه نفي الصانع.

سلمنا : أنه لا يجوز أن يكون المرجح هو القدرة ، فلم لا يجوز أن يكون المرجح هو العلم؟ قوله : «العلم بالواقع تبع للواقع ، فلا يجوز أن يكون مؤثرا في الواقع» قلنا : نحن لا نقول : المؤثر في الواقع هو العلم بالواقع بل نقول : علم الله تعالى باشتمال هذا الفعل على الاحسان الى الغير ، مع كونه عاريا عن جميع جهات القبح : سبب لرجحان الفعل على الترك. وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتـم.

والجواب :

أما السؤال الأول. فجوابـه : أن الزمان وان كان محدثـا. لكن لنفرض أن من أول حدوثـ الزمان الى هذا اليوم ، دارـ ذلك الشوابـت مائـة الف مـرة. وكانـ يجوزـ في العـقلـ أن يوجدـ العـالمـ بـحيـثـ يـكـونـ منـ أولـ حدـوثـ الزـمانـ الىـ هـذـاـ اليـومـ ، قدـ دـارـ فـلـكـ الشـوابـتـ مـائـةـ وـخمـسـينـ أـلـفـ مـرـةـ. ويـجـوزـ أـيـضاـ بـحيـثـ يـكـونـ منـ أولـ الحـدـوثـ الىـ هـذـاـ اليـومـ ، دـارـ فـلـكـ الشـوابـتـ خـمـسـينـ أـلـفـ مـرـةـ. فـهـذـاـ هوـ المـرـادـ مـنـ التـقـدـيمـ وـالتـأـخـرـ. وـإـذـ تـلـخـصـ هـذـاـ ، ظـهـرـ الـاحتـيـاجـ إـلـىـ الـمـخـصـصـ وـالـمـرجـحـ.

وـأـمـاـ السـؤـالـ الثـانـيـ. فـجـوابـهـ :ـ انـ المـفـهـومـ مـنـ التـخـصـيـصـ غـيرـ المـفـهـومـ مـنـ التـكـوـينـ. وـإـذـ اـخـتـلـفـ المـفـهـومـانـ وـتـغـيـرـ الـاعـتـبارـانـ ،ـ سـمـيـناـ

مفهوم مبدأ التخصيص بالارادة . وسمينا مفهوم مبدأ الاجداد بالقدرة.

واما السؤال الثالث . فجوابه : انا سنتقيم الدلالة على أنه تعالى خالق لجميع أفعال العباد ، واذا كان الأمر كذلك ، بطل تعلييل أفعال الله تعالى بالحسن والقبح ورعاية المصالح .

واما الفلاسفة . فقد احتجوا على نفي كونه تعالى مريدا بوجوه :

الشبهة الأولى : ان كل من قصد الى ايجاد شيء ، فلا بد وأن يكون تحصيل ذلك الفعل أولى في علمه واعتقاده من تركه . وكل من كان كذلك ، كان قبل ذلك الفعل ناقصا ، ويصير مستكملًا بسبب ذلك الفعل . وهذا في حق الله تعالى محال .

أما بيان المقدمة الأولى . وهى : أن كل من قصد الى شيء ، فلا بد وأن يكون ذلك الفعل أولى في اعتقاده من تركه . فالدليل عليه : أنه لو لم تحصل هذه الأولوية في اعتقاد ذلك الفاعل ، لكان الفعل والتراك بالنسبة إليه سيان . ولو كان كذلك امتنع كونه مرجحا للفعل على الترك . لأن حصول الترجيح بدون المرجح محال .

واما بيان المقدمة الثانية . وهى أن كل من كان وجود ذلك الفعل أولى به من عدمه فهو ناقص . فدليله : أنه اذا فعل ذلك الفعل ، حصلت تلك الأولوية ، واذا لم يفعل لم تحصل . فكان ناقصا بذاته ، مستكملًا بغیره .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال الفعل والتراك . وان استويا بالنسبة إليه . الا أن الفعل أصلح للغير من الترك ، وهذا : الفاعل يرجح الفعل ، لا لأنه أفع له ، بل لأنه احسان الى الغير وايصال للنفع الى الغير؟ لأننا نقول : الاحسان الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة إليه ، امتنع الترجيح ، وان لم يستويا ، كان الاحسان الى الغير أولى

به. فيكون الاحسان الى الغير سببا لاستكماله ، وتركه يصير سببا لنقصانه. فيعود المذكور .

الشبهة الثانية لهم : قالوا : لو كان الله تعالى مريدا ، لكن مريدا بإرادة محدثة. وهذا محال فذلك محال. أما بيان الملازمة فهو أن القصد الى الایجاد يمتنع حصوله ، الا عند حصول ذلك الایجاد ، فأما قبل حصول ذلك الایجاد. فذلك لا يكون قاصدا الى الایجاد ، بل يكون ذلك عزما على أنه سيوجد في الوقت الفلاني.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون العزم على أنه سيفعل غدا ، يكون نفس القصد الى الایجاد عند حضور الغد؟ لأننا نقول : ان من عزم على أن يفعل بكرة الغد ، ثم جلس في بيته مظلام ، لا يميز فيه بين الليل والنهار ، واستمر ذلك العزم في قلبه الى أن جاء الغد. لكنه لم يعلم بجىء الغد. فإنه لا يصير قاصدا الى الفعل. ولو كان العزم على الفعل غدا ، يكون عين القصد الى الفعل عند بجىء الغد ، لصار عند بجىء الغد قاصدا للفعل ، بل اذا كان عازما على الفعل غدا ، ثم أحس بجىء الغد ، تولد من ذلك العزم ، ومن هذا العلم : قصد الى هذا الفعل. فثبتت : أن القصد الى احداث الفعل ، لا يتحقق الا حال حدوث الفعل. فثبتت : أنه تعالى لو كان يفعل الأفعال بالقصد والإرادة ، وكانت إرادة لا محالة محدثة.

وانما قلنا : انه يمتنع أن تكون ارادته محدثة ، لأنها لو كانت محدثة لافتقر في خلق تلك الإرادة الى إرادة اخرى ، فيلزم اما الدور ، واما التسلسل. وكل ذلك محال ، فثبتت : أنه يمتنع كونه تعالى مريدا.

لا يقال : أليس من الناس من قال : ان علم الله تعالى بالمتغيرات

متغير متعدد؟ وقال : ان ذاته تعالى توجب العلم بذلك المعلوم عند حدوث ذلك المعلوم ، فلا جرم استغنى حدوث ذلك العلم عن علم آخر ، فلم لا يجوز مثله في الإرادة؟ لأننا نقول : العلم بالشيء تتبع لوقوع ذلك الشيء. فإذا حدث ذلك الشيء ، أمكن أن يقال : ذاته تعالى توجب ذلك العلم ، بشرط وقوع ذلك المعلوم. أما إرادة الواقعة فمؤثرة في الواقعة ومتقدمة عليه ، فيمتنع أن يقال : ان ذاته تعالى توجب إرادة الواقعة بشرط الواقعة. وإذا لم يمكن جعل وقوع المراد شرطاً لكون ذاته موجباً لحدوث الإرادة ، لم يبق إلا أن يقال : انه تعالى أحدث تلك الإرادة على سبيل الاختيار. وحيثذا يلزم التسلسل. فظاهر الفرق بين العلم والإرادة.

الشبهة الثالثة : لو كان الباري تعالى مريداً لخلق العلم ، لكن اما ان يريد خلق العالم في جميع الأوقات أزلاً وأبداً ، أو يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين. والأول يقتضي قدم العالم. وإذا كان العالم قد يداً دائماً موجوداً ، امتنع القصد إلى الإيجاد. لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال. وهذا القسم يفضي ثبوته إلى عدمه ، فيكون باطلأ.

والثانى أيضاً باطل. لأن ذلك الوقت ما كان موجوداً في الأول ، والا عاد التقسيم الأول. وهو أن ذلك الوقت قد حدث بعد أن لم يكن ، فيعود التقسيم الأول فيه. وهو أنه تعالى اما أن يقال : انه أراد خلق ذلك الوقت أزلاً وأبداً ، أو أراد خلقه في وقت معين. والأول يلزم منه القدم ، والثانى يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت آخر. ويلزم التسلسل. وهو محال.

الشبهة الرابعة : لو كان الباري تعالى مريداً لاحداث العالم ،

ل كانت تلك الإرادة إما أن تكون قديمة أو محدثة. والقسمان محalan ، فثبتت الإرادة في حق الله تعالى محال.

انما قلنا : انه لا يجوز ان يكون مريضا بارادة قديمة لوجهين :

الأول : ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل في ذلك الوقت المعين من لوازم تلك الإرادة. وتلك الإرادة لكونها قديمة أزلية ممتنعة التغير والزوال. ولازم اللازم لازم ، فيكون عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتنعا. وإذا كان ذلك ، كان الصانع موجبا بالذات فاعلا بالاختيار. فاذن القول بقدم الإرادة يفضى الى نفي الإرادة. والصفة اذا أدت الى نفي الذات ، كان القول بتلك الصفة باطلأ ، فبطل القول بكون تلك الإرادة قديمة.

الثاني : ان بدخول ذلك الفعل في الوجود ، لا تبقى الإرادة المتعلقة بايجاده ، لأن ايجاد الموجود محال. فلو كان ذلك التعلق قديما ، لزم عدم القدسم وهو محال.

فثبت بحدفين الوجهين : انه يمتنع كونه تعالى مripدا بإرادة قديمة.

وأنا قلنا : انه يمتنع كونه تعالى مريدا بإرادة محدثة : لما ذكرنا أنه يلزم التسلسل في الإرادات . ولما بطل القسمان ، ثبت أن فاعلية الله تعالى غير موقوفة على الإرادة . والجواب عن الشبهة الأولى : قوله : «المريد لا يرجع أحد الطرفين على الآخر ، إلا اذا كان أحد الطرفين أولى به في علمه أو ظنه أو اعتقاده» قلنا : هذا مدفوع . ودليله ما ذكرنا في مسألة القدحين والرغيفين والطريقين .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان إرادة ايقاع الفعل عند بحث الغد ، هو نفس القصد لايقاع الفعل عند بحث الغد. والكلام فيه عين ما ذكرناه في مسألة أن العلم بأن الشيء سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد.

والجواب عن الشبهة الثالثة : انه لما كان ايجاد هذا الزمان المعين ، غير موقوف على زمان آخر ، فلم لا يجوز أن تكون إرادة احداثه ، لا تفتقر الى زمان آخر؟
والجواب عن الشبهة الرابعة : ما قدمناه في مسألة اثبات القدرة.

الفصل الثالث

في

شرح مذاهب الناس في كونه تعالى مريدا

اعلم : أن المفهوم من كونه تعالى مريدا. اما أن يكون صفة سلبية أو ثبوتية. أما القول بأنه أمر سلبي فهذا هو المقصود عن «النحجار» أنه قال : «معنى كونه تعالى مريدا : أنه غير مقهور ولا مغلوب» ^(٧) وأما الذين فسروه بمعنى ثبوتي. فذلك المعنى اما أن يكون معللا بذاته أو بمعنى.

اما الأول . فهو القول الثاني ل «النحجار» وذلك أنه قال : انه تعالى مريد لذاته. وأما الذين قالوا : المريدية معللة بمعنى ، فذلك المعنى اما أن يكون قد ياما قائما بذات الله تعالى. وهذا هو قول اصحابنا. واما أن يكون محدثا. وعلى هذا التقدير فهذه الإرادة المحدثة. اما أن تكون قائمة بذات الله تعالى . وهو قول الكرامية .

(٧) مستكره : ب

أو موجودة لا في محل . وهو قول «أبي على» و «أبي هاشم» و «القاضى عبد البحار بن احمد» . وأما أن تكون قائمة بذات غير الله تعالى . وما رأيت أحدا احتار هذا القسم . فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسألة . ولما كثر خوض المتقدمين في هذه المباحث ، لا جرم أكتفينا فيها بالقليل من القول .

فأما قول «النحجار» ان معنى كونه مريدا : «أنه غير مقهور ولا مغلوب» فهذا باطل . لأن الحمد والنائم غير مقهور ، مع أنه ليس بمريد . وأما قول من قال : كونه مريدا هو نفس ذاته . فهو أيضا باطل . لأنه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى موجود واجب الوجود لذاته ، فقد علمنا ذاته بعد ما علمنا كونه مريدا . والمعلوم غير ما هو غير معلوم . وأما قول من قال : إن ارادته محدثة . فهو باطل . لأنه لما ثبت أن احداث الحدثات موقوف على الإرادة . فلو كانت الإرادة محدثة ، لافتقر احداثها الى إرادة أخرى . ولزم التسلسل . وأما قول «الكرامية» انه تحدث الإرادة في ذاته . فهو أيضا باطل . لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكون محلا للحوادث .

واما قول «المعتزلة» انه تحدث الإرادة لا في محل . فهذا أيضا باطل . ويدل عليه

وجهين :

الأول : ان وجود عرض لا في محل ، بعيد عن العقول . ولو حاز ذلك ، فلم لا يجوز وجود سواد لا في محل ، وبياض لا في محل ؟ وكذا القول في سائر الأعراض .

الثانى : ان ذوات الحيوانات تصح عليها صفة المريدية ، فلو

جوزت^(١) إرادة لا في محل ، لكان نسبـة تلك الإرادة إلى ذات الله تعالى ، كنسبةـها إلى سائر الذوات . فوجب أن توجـب صـفة المرـيدـية لـكـلـ من يـصـحـ أنـ يـكونـ مـريـداـ ، لـعـدـمـ الاـختـصـاصـ ، فـيـلـزمـ أنـ كـلـ ماـ يـرـيـدـهـ اللهـ تـعـالـىـ ، يـرـيـدـهـ كـلـ الـأـحـيـاءـ . وـذـلـكـ باـطـلـ .
فـانـ قـيـلـ : ذاتـ اللهـ تـعـالـىـ لاـ فيـ محلـ . وـهـذـهـ الإـرـادـةـ لاـ فيـ محلـ . فـكـانـ اـخـتـصـاصـ هـذـهـ
الـإـرـادـةـ بـذـاتـ اللهـ تـعـالـىـ أـوـلـىـ منـ اـخـتـصـاصـهـاـ بـسـائـرـ الـأـحـيـاءـ .

قـلـناـ : كـوـنـهـ لـاـ فيـ محلـ مـفـهـومـ سـلـبـيـ ، فـلاـ يـجـوزـ أـنـ يـكـونـ ذـلـكـ عـلـةـ لـاـخـتـصـاصـ صـفـةـ
الـمـرـيدـيـةـ بـذـاتـ اللهـ تـعـالـىـ ، لـأـنـ السـلـبـ لـاـ يـكـونـ عـلـةـ لـلـثـبـوتـ . وـاـذـاـ ظـهـرـ أـنـ هـذـاـ القـيـدـ لـاـ
يـصـلـحـ أـنـ يـكـونـ عـلـةـ لـهـذـاـ اـخـتـصـاصـ ، عـادـ الـمـذـكـورـ . وـبـالـلـهـ التـوـفـيقـ .

(١) وـجـدـتـ : بـ

المسألة الرابعة عشرة

في

كونه تعالى حيا

مذهب «أبي الحسين البصري» أن الحى هو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر. وقال أصحابنا : الحياة صفة قائمة بالذات ، لأجلها لا يمتنع على الذات أن تعلم وتقدر.

وحجة أصحابنا على قولهم : ان الذوات على قسمين : منها ما يصح عليه أن يعلم ويقدر ، ومنها ما لا يصح ذلك عليه. وهى الجمادات. والقسمان متساويان في الذاتية. ولو لا امتياز ما يصح عليه أن يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك ، والا لما حصل هذا التفاوت.

قال «أبو الحسين البصري» : انا قد دللتا على أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، لنفس ذاته المخصوصة ، فلم لا يجوز أن تكون صفة العالمية والقادرة في حق الله تعالى معللة بذاته المخصوصة؟ وهذا سؤال حسن.

والمعتمد لنا أن نقول : قوله الحى هو الذى لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر : هذا اشارة الى نفى الامتناع والامتناع سلب. ونفى الامتناع^(٢) سلب السلب ، فيكون أمرا ثبوتا. ثم هذا الأمر الثبوتي ليس هو نفس الذات. لأننا اذا علمنا انتهاء الممكنتات الى واجب الوجود لذاته ، فقد علمنا ذاته. وبعد ما علمنا هذا الأمر . أعني قولنا لا يمتنع أن يعلم ويقدر - والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، يثبت : أن كونه تعالى حيا : صفة حقيقة قائمة بذاته. وهو المطلوب.

(٢) الاحتجاج : ١

المسألة الخامسة عشرة

في

إثبات أن الله تعالى عالم وقدرة

اعلم أنا لا ندعى في هذه المسألة أزيد من أن المفهوم من كونه تعالى عالما قادرًا حيًا ، ليس نفس المفهوم من ذاته ، بل هو أمر مغاير لذاته. فان كانت «المعتزلة» تساعدنا على هذا القدر ، فقد حصل الوفاق وزال الخلاف. واعلم : أن أكثر المتكلمين تخطوا في تعين محل النزاع في هذه المسألة.

وتحقيق الكلام أن نقول : إن كل من علم أمرا من الأمور ، فإنه لا بد وأن يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة ، واضافة مخصوصة. هذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق ، فيقولون : العلم متعلق بالمعلوم. وعندنا : أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة المخصوصة. وندعى أن هذه الاضافة والنسبة : مغایرة لنفس الذات. فالعلم مع هذه الاضافة المخصوصة أمران ، لا أمر واحد.

وجماعة من الأصحاب : أثبتوا أمورا ثلاثة : الذات والعلم . وهو صفة حقيقة قائمة بالذات . ثم أثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا التعلق. فيكون هذا التعلق حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم.

وأما القاضي «أبو بكر الباقلاني» فظاهر كلامه يشعر باثبات أمور أربعة : الذات والعلم ، ثم العلم يوجب العالمية . هذه أمور

ثلاثة . ثم هاهنا أمر ^(١) آخر ، وهو أئمّم أثبتو هذا التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم للعالمية . وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك أمور أربعة . وأما ان أثبتو التعلق للعالمية وللعلم ، فيكون الحاصل هناك أمورا خمسة : الذات ، والعلم ، والعالمية ، وتعلق العلم ، وتعلق العالمية . وأكثر من تقدمنا ما بحثوا عن هذه الفروق . فلذا بقيت مخبطة غير ملخصة ^(٢) .

والذى ندعوه ونقوله : أنه لا بد من اثبات الذات . ولا بد من اثبات النسبة والاضافة وهى المسماة بالشعور وبالعلم . وأما اثباتسائر الأمور فذاك مما لا ندعوه ولا نتعرض له . والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة : أنا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى موجود واحب الوجود لذاته ، لم يلزم من علمنا بهذا القدر ، علمنا بكونه تعالى عالما قادرًا ، بالمعنى الذي ذكرناه . والمعلوم مغاير لغير المعلوم . فكان كونه تعالى عالما قادرًا ، ليس عين ذاته . ثم هذا المفهوم الرائد ليس أمرا سلبيا . ويدل عليه وجهان :

الأول : أنا نعلم بالضرورة : أن كون العالم عالما ، عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم . وليس هذه النسبة وهذه الاضافة ، عبارة عن سلب شيء أو عن عدم شيء آخر .

والثانى : وهو أن العلم لا يكون عبارة عن عدم أي شيء كان ، بل يكون عبارة عن عدم الجهل . لأن الجهل ان أريد به عدم العلم ، كان العلم عبارة عن عدم العدم ، فيكون ثابتا ، وان أريد به اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ، لم يلزم من عدم هذا المعنى

حصول

(١) خطط : ب

(٢) محصلة : ا

العلم. لأن الواحد منا قد يكون حالياً عن الجهل بالشيء بهذا التفسير ، مع أنه لا يكون عالماً بالشيء. فثبتت : أن كونه تعالى عالماً قادرًا ، أمر زائد على ذاته. وهو المطلوب. قال أصحاب «أبي هاشم» : نحن لا ننزع في ثبات هذا الزائد. لا أنا نقول : هذا الزائد صفة. والصفة لا تكون معلومة ولا مجهولة وأنتم تقولون : هذه الصفة معلومة. فموضوع الخلاف هنا.

لا أنا نقول : ثبات صفة غير معلومة ، مذهب اختاره «أبو هاشم» و «القاضى عبد الجبار بن أحمد» وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه :

الحججة الأولى : إن التصديق مسبوق بالتصور ، فلولا أنكم تصورتم هذه الصفة ، والا لامتنع منكم أن تحكموا عليها بأنها غير معلومة. وهذا القول يؤدي ثبوته إلى نفيه. فيكون باطلاً.

الحججة الثانية : أنا نعلم كون الذات موصوفة ، ولو لا أنا تصورناها وعقلناها ، والا لما كان يمكننا أن نحكم بكون الذات موصوفة بها.

الحججة الثالثة : انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعلمية ، وبين الصفة المسماة بالقادرة ، وتفرقون أن باعتبار صفة القدرة يصح الإيجاد ، وباعتبار صفة العلمية يصح الاتقان والاحكام. ولو لا أنكم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها ، لما قدرتم على هذا التمييز.

واحتاج منكرو الصفات بوجوه :

أما الفلاسفة : فقد عولوا على حرف واحد ، وهو أنه ثبت أن ذاته سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، فلو اتصف تلك الذات

بصفة ، لكان تلك الصفة اما أن تكون واجبة لذاتها ، أو ممكنة لذاتها.

والأول باطل بوجهين :

أحدهما : ما ثبت أن واجب الوجود لذاته ، يمتنع أن يكون أكثر من واحد.

وثانيهما : ان الصفة مفتقرة الى الذات . والافتقر الى الغير ممكن لذاته ، لا واجب لذاته . وأما أن كانت الصفة ممكنة لذاتها ، افتقرت الى مؤثر . ولا مؤثر الا تلك الذات . فيلزم كون الذات البسيطة قابلة وفاعلة معا . وذلك محال . وهذه الشبهة قد ذكرنا جوابها فيما قبل .

وأما المعتزلة : فقد تمسكوا في نفي [مطلق] الصفات بوجوه :

أولها : عالمية الاله صفة واجبة والواجب لا يعلل . وإنما قلنا : ان عالميته صفة واجبة والواجب لا يعلل . لأنها لو كانت جائزة لا فقرت الى الموجد والمخصوص . وإنما قلنا : ان الواجب لا يعلل ، لأن الافتقار الى العلة ابداً يكون لأجل أن يتراجع وجوده على عدمه ، لا لأجل تلك العلة . وإذا كان الرجحان على سبيل الوجوب حاصلا ، وجب كونه غنيا عن العلة .

الشبهة الثانية : لو كان علم الله تعالى أمراً زائداً على ذاته ، لكان الله تعالى محتاجاً في أن يعلم الأشياء ويقدر عليها إلى تلك الصفة . وال الحاجة على الله تعالى : محال .

الشبهة الثالثة : المعقول من قيام العرض بالجوهر : كون العرض حاصلاً في الحيز المعين ، تبعاً لحصول محله فيه . والحال إنما يتميز عن المحل ، بسبب أن الحال حاصل في ذلك الحيز على سبيل التبعية . وال محل حاصل فيه على سبيل الأصالة . أما في حق الله تعالى فذاته غير مختصة بالمكان والجهة أصلاً ، فلم يحصل التفاوت بين الصفة وال موضوع من هذا الوجه . وحينئذ لم يكن جعل أحدهما موصوفاً ،

والآخر صفة ، أولى من انقلب والعكس. فيلزم كون كل واحد منها موصوفا بالآخر وصفة له. وذلك محال. ولما كان القول بقيام الصفة بذاته يفضي إلى هذا الحال ، وجب أن يكون قيام الصفة بذاته محالا.

الشبهة الرابعة : لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة ، لكان الصفات والذات متشاركتين في القدم. والقدم وصف ثبوتي ، لأنها عبارة عن نفي العدم السابق. ونفي النفي ثبوت. فاذن الذات والصفات تشتراكان في هذا الوصف الثبوتي المسمى بالقدم. فاما أن يتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر ، أو لا يتميز. فان تميز . فما به المشاركة غير ما به المباينة ، فيكون كله واحد من الذات والصفات متركبا من هذين الاعتبارين . أعني ما به يشتراكان وما به يتباينان . ثم ان كله واحد من ذينك الاعتبارين لا بد أن يكون أيضا قدريا ، لأنه جزء جزء القديم. واذا اشترك ذانك الجزءان في القدم ، فلا بد وأن يتباينا باعتبار آخر ، وحينئذ يتركب كله واحد من ذينك الجزءين من جزءين آخرين. ويلزم التسلسل. وهو محال. وأما ان قلنا : بأن الذات والصفات بعد اشتراكهما في القدم ، لا يتميز كله واحد منهما عن الآخر بماهية مخصوصة ، فحينئذ تكون الذات والصفة مثلين. ولما كانت الذات إلها وجب أن تكون الصفة إلها ، فيكون هذا قوله بتعدد الآلهة.

وأيضا اذا كانت الذوات والصفات متماثلين ، لم يكن قيام أحدهما بالآخر أولى من قيام الآخر به ، فتكون الذات صفة ، والصفة ذاتا ، والعلم قدره وقدرة علما. وكل ذلك محال. ولما كان القول باثبات الصفة القديمة مفضيا إلى هذا الحال ، وجب أن يكون القول به محال.

الشبهة الخامسة : لو كان الله تعالى عالما بالعلم ، قادرا بالقدرة ، لكان علمه وقدرته وحياته وذاته موجودات متجاوقة ، فيكون هذا قوله بقدماء متغايرة. وذلك كفر بجماع المسلمين.

الشبهة السادسة : ان الله تعالى قد كفر النصارى ، في قوله تعالى : ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا : إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ فلا يخلو اما أن يقال : انه تعالى كفرهم ، شنهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها ، او لأنهم أثبتوا ذاتا ^(٣) موصوفة بصفات متباعدة.

وال الأول باطل. لأن النصارى لا يثبتون ذوات ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها. ولما لم يقولوا بذلك ، استحال أن يكفرهم الله بسبب ذلك. ولما بطل القسم الأول ، ثبت القسم الثاني. وهو أنه تعالى إنما كفرهم لأنهم أثبتوا ذوات موصوفة بصفات متباعدة. ولما كفر النصارى لأجل أنهم أثبتوا صفات ثلاثة ، فمن أثبت الذات مع الصفات الشمانية ، فقد أثبت تسعه أشياء. وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات.

هذا جموع شبه المعتزلة في نفي مطلق الصفات.

* * *

أما شبههم في نفي صفة ^(٤) العلم خاصة. فمن وجوه :

* * *

الشبهة الأولى : لو كان عالما بالعلم ، لكن علمه ^(٥) اذا تعلق بشيء يكون ذلك الشيء متعلق علمنا. ومتتعلق علم الله تعالى : من وجه واحد ، ومن طريقة واحدة. وكل علمين كذلك ، فهما مثالان : فيلزم أن يكون علم الله وعلمنا مثلين. فيلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى ، ومن قدم علم الله تعالى ، قدم علمنا. ولما بطل الوجهان ، علمنا : أنه تعالى عالم لا بالعلم.

لا يقال : هذا لازم على نفأة الصفات في العالمية. لأننا نقول : احترزنا عن هذا بقولنا

ان العلمين يتعلقان بمعلوم واحد على وجه

(٣) ذواتا : ا

(٤) مطلق : ا

(٥) علمنا : ب

واحد على طريقة واحدة. وهذا غير لازم في كونه تعالى عالما. لأن علمه تعالى يتعلق بذلك المعلوم تعلق العالمية^(٦) لا تعلق العلوم. وعلمنا لا يتعلق به تعلق العالمية بل تعلق العلوم. فقد اختلفت الطريقة. أما إذا كان تعالى عالما بالعلم ، تعلق علمه بذلك المعلوم ، وتعلق علمنا أيضا تعلق المعلوم ، فكان تعلق كل واحد منهما به على طريقة واحدة ، فيلزم التماثل. فظهر الفرق.

الشبهة الثانية : لا شك أنه تعالى عالما بالمعلومات التي لا نهاية لها. فاما أن يعلم كل تلك المعلومات بعلم واحد ، أو بعلوم متناهية ، أو بعلوم غير متناهية؟ والكل باطل. فبطل القول بكونه تعالى عالما بالعلم إنما قلنا : انه لا يجوز أن يعلم الكل بعلم واحد : من وجوه الأول : انه يصح أن يعلم كونه عالما بأحد المعلومين ، مع الشك في كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر. والمعلوم غير ما هو غير معلوم.

الثاني : ان العلم المتعلق بالسود ، مخالف للعلم المتعلق بالبياض في الشاهد ، فلو جاز تعلق العلم الواحد في الغائب بالمعلومات الكثيرة ، لكن ذلك العلم قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد ، وإذا جاز كون الشيء الواحد قائما مقام الأشياء المختلفة ، فلم لا يجوز قيام الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة ، حتى ثبتت لله تعالى صفة واحدة تكون عالما وقدرة وحياة؟ بل لم لا يجوز أن تكون ذاته قائمة مقام الذات ، ومقام جملة الصفات. وحينئذ يلزمكم نفي الصفات؟

الثالث : انه لو جاز تعلق العلم الواحد بالمعلومين ، لم يكن تعلقه بمعلومين أولى من تعلقه بثلاثة أو أربعة ، فيفضى ذلك إلى تعلقه بمعلومات لا نهاية لها في الشاهد. وكل ذلك محال.

(٦) العالمين : الأصل

فثبت بهذه الوجوه : أنه تعالى يمتنع كونه عالما بكل المعلومات بعلم واحد.

وأنا قلنا : انه لا يجوز أن يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية. لأن المتناهى اذا وزع على غير المتناهى ، لزم أن يكون المعلوم بكل علم أشياء كثيرة. وقد بينا أنه لا يجوز أن يعلم بالعلم الواحد أكثر من معلوم واحد. وأنا قلنا : انه لا يجوز أن يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلوم لا نهاية لها ، لأن وجود عدد لا نهاية له محال. وذلك لأن كل عدد موجود. فهو قابل للزيادة والنقصان. وكل ما كان كذلك فهو متناه ، فكل عدد موجود فهو متناه. والعدد الذي لا نهاية له يمتنع وجوده. ولما كان كونه تعالى عالما بالعلم ، لا بد وأن يكون على أحد هذه الأقسام وثبت أنها بأسها باطلة ، ثبت : أن كونه تعالى عالما بالعلم محال.

الشبهة الثالثة : لو كان عالما بالعلم ، لكنه اما أن يعلم ذلك العلم ^(٧) بنفس ذلك العلم ، أو بعلم آخر. ولأول باطل. لأن كون الشيء عالما بالشيء ، نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم. والنسبة لا تتحقق الا بين الشيئين. فثبتت : أن العلم الواحد يمتنع أن يكون عالما بنفسه. والثاني باطل أيضا. لأنه لو افتقر في معرفة العلم الأول الى علم ثان ، لافتقر في معرفة العلم الثاني الى علم ثالث. ويلزم التسلسل. وهو محال.

الشبهة الرابعة : لو كان تعالى عالما بالعلم ، لكنه ذا علم. ولو كان ذا علم ، لحصل فوقه علیم. لقوله تعالى : ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ : عَلِيمٌ﴾ وهذا محال ، فهذا محال. فوجب أن لا يكون عالما بالعلم.

(٧) الشيء : ب

وأما شبههم في نفي صفة القدرة. فمن وجهين :

الشبهة الأولى : إن القدرة في الشاهد مختلفة. وهي مع اختلافها مشتركة في أنها لا تصلح لخلق الجسم. فهذا الحكم المشترك لا بد من تعليله بوصف مشترك. ولا مشترك بينهما الا كونها قدرة. وإذا كان كونها قدرة علة لأن لا تكون صالحة لخلق الجسم وجب في كل ما كان قدرة أن لا تكون صالحة لخلق الجسم. فلو كان الله تعالى قادرًا بالقدرة ، لوجب أن لا يقدر على خلق الجسم ، واللازم محال فملزوم مثله.

قالوا : هذا الكلام لازم على أصول «الأشعرية» فانهم قالوا : العرض والجواهر مشتركان في صحة الرؤية. فلا بد من استناد هذا الحكم المشترك إلى وصف مشترك. ولا مشترك يعقل بين الجواهر وبين العرض إلا الوجود أو الحدوث. والحدوث لا يصلح لهذه العلة ، فبقي الوجود. والله تعالى موجود ، فوجب أن تصح رؤيته. فكذا نقول : القدرة في الشاهد مشتركة في أنها غير صالحة لخلق الجسم ، وهذا الحكم المشترك لا بد من تعليله بوصف مشترك ، والمشترك هاهنا هو كونها قدرة ، فوجب أن يكون كونها قدرة ، علة لهذا الامتناع. فوجب أن يحصل لهذا الامتناع في كل ما كان قدرة.

الشبهة الثانية : وهي ان القدرة في الشاهد ، مع اختلافها ، لا يصلح شيء منها لخلق الجسم ، فلو فرضنا قدرة في الغائب ، وكانت تلك القدرة اما أن تكون مثلاً لهذه القدرة الموجودة في الشاهد ، أو مخالفة لها. فإن كانت تلك القدرة مثلاً لهذه القدرة في الشاهد ، ثم ان هذه القدرة لا تصلح لخلق الجسم ، فكذا تلك القدرة لا تصلح لخلق الجسم. فإن كانت تلك القدرة مخالفة لهذه القدرة ، لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدرة لبعض. ولما كانت هذه القدرة مع ما بينا من المخالفة لا يصلح شيء منها لخلق الجسم ، فكذلك تلك القدرة الغائبة ، وجب أن لا تصلح لخلق الجسم.

فهذه جملة شبه المخالفين في هذه المسألة.

والجواب عن الشبهة الأولى : لم لا يجوز أن تكون الصفة ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات؟ قوله : «يلزم كون الذات قابلة وفاعلة معا». قلنا : ولم قلتم : ان ذلك محال؟ قوله «لأن الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد» قلنا : ستحجب عن شبهايكم في هذه المسألة ان شاء الله تعالى.

والجواب عن الشبهة الأولى للمعتزلة في العلم . وهى قولهم : عالمية الله تعالى صفة واجبة والواجب لا يعلل . فنقول : الجواب عنه من وجوه :

أحدها : ان قولكم : عالمية الله تعالى واجبة : قدر مشترك بين أن تكون عالمية الله تعالى واجبة لذاته ، وبين أن تكون عالمية الله تعالى واجبة لوجوب اتصافه بالعلم واذا كان كذلك فبتقدير أن تكون عالمية الله تعالى لاجل وジョب اتصافه بالعلم لم يلزم من كون عالميته واجبة بهذا التفسير ، استغناؤه عن العلم. الا أن وجوب الشيء بالشيء ، لا يقتضي استغناؤه عنه. وان ادعياكم أصل وجوب العالمية بهذا القدر لا يقتضي امتناع تعلييل العالمية بالعلم. فان ادعياكم أصل وجوب العالمية. فهذا القدر لا يقتضي امتناع تعلييل العالمية بالعلم. وان ادعياكم أن عالمية الله واجبة لنفس الذات ، فمسلم : أنه لو ثبت لكم هذه المقدمة ، وجب القطع بامتناع تعلييل العالمية بالعلم ، الا أن قولكم : عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات ، هو ادعاء نفس المطلوب. فلا يمكن جعله مقدمة في اثبات المطلوب. فثبتت : أن هذه الشبهة مغالطة.

وثانيها : ان هذه الشبهة متناقضة. وذلك لأنكم جعلتم كون العالمية واجبة ، علة لأن لا تكون معللة ، وكونها غير معللة أمر واجب

عندكم ، فإذا عللتكم كونها غير معللة ، بكونها واجبة ، فقد عللتكم الحكم الواجب . وذلك مناقض لكلامكم .

وثالثها : انكم تقولون : انه تعالى ممتاز عن خلقه بحالة توجب أحوالاً أربعة وهي : الموجودية والعلمية والحيوية والقادرية . وهذه الأحوال الأربع واجبة الثبوت لله تعالى ، ثم انكم عللتموها بالحالة الخامسة . فقد بطل قولكم : ان الواجب لا يجوز تعليمه .

وأما الجواب عن الشبهة الثانية للمعتزلة . وهى قولهم : لو كان عالماً بالعلم ، لاحاج في معرفة الأشياء إلى تلك الصفة . فنقول : الاحتياج لو افتقر في حصول تلك التعلقات . التي هي المسماة بالشعور والعلم . إلى شيء آخر ، فنحن لا نقول ذلك ، بل نقول : الموجب لتلك التعلقات هو نفس الذات . وعلى هذا التقدير ، لا يلزم تحقق الحاجة . وأما على قول من أثبت أموراً ثلاثة : الذات والمعنى والتعلقات ، فجوابه : لم لا يجوز أن تكون الذات موجبة للمعنى والمعنى موجباً للتعلقات؟ فإن أردتم بالحاجة لهذا المعنى ، فلم قلتم : إن ذلك محال؟ فإن النزاع ليس إلا فيه ، وإن أردتم بالحاجة شيئاً آخر فيبينوه .

والجواب عن الشبهة الثالثة . وهى قولهم : حلول الشيء في الشيء ، عبارة عن حصول الحال في الحيز ، تبعاً لحصول محله فيه . فنقول : هذا التفسير باطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن كون الجسم حاصلاً في الحيز ، هو المسمى بالكافئية ، وهى صفة حالة في الجسم قائمة به ، فلو كان الحلول عبارة عما ذكرتم ، لزم أن تكون هذه الكافئية حاصلة في الحيز تبعاً لحصول ذلك الجسم فيه ، فيكون كون الجسم موصوفاً بكونه حاصلاً في هذا

الحيز ، مشروطا بحصول آخر لهذا الجسم في هذا الحيز. ثم الكلام في ذلك الحصول كالكلام في الأول. فيلزم أن يكون الجسم حاصلا في ذلك الحيز مارا لا نهاية لها دفعه واحدة. وذلك محال. فثبتت : أن كونه حاصلا في ذلك الحيز صفة قائمة به ، وحالة فيه. وثبتت : أن ما ذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل فيه. فثبتت : أن تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل.

الثاني : وهو انكم لا تنكرن أن ذات الله تعالى موصوفة بالأحوال وبالأحكام. فقد حصل كون الشيء موصوفا وصفة بدون ما ذكرتم من التفسير ، فكان ما ذكرتموه باطلا. واذا عرفت هذا فنقول : الذات والصفة حقيقة مختلستان لذاتيهما ، فقول القائل : «ليس أحدهما أن يكون موصوفا ، والآخر صفة : أولى من العكس» : ان كان المراد به : أنا لا نعرف ما به حصلت تلك الأولوية. فهذا مسلم. وأكن لا يلزم من عدم علمنا به ، عدمه في نفسه ، وان أردتم به عدم الأولوية في نفس الأمر. فهذا غير مسلم. لأن الذات والصفة ، لما كانتا مختلفتين في الماهية ، فعلله حصلت هذه الأولوية لنفس تلك الماهية ، وان كنا لا نعرف ما لأجله حصلت هذه الأولوية. فسقط هذا الكلام بالكلية.

والجواب عن شبتهم الرابعة : انا لا نسلم أن القدم مفهوم ثبوتي. قوله : «القدم عبارة عن نفي العدم السابق» قلنا : لا نسلم ، بل هو عبارة عن نفي كون الشيء مسبوقا بذلك العدم ، وكونه مسبوقا بالعدم أمر وجودي. لا يقال : لو كان كونه مسبوقا بالعدم أمرا وجوديا ^(٨) لكان

(٨) بالعدم لكان أمرا ثبوتا زائدا ولكان الخ : ب

ذلك الزائد ، اما أن يكون قدّيما ، فيلزم أن تكون الذات محدثة ، والصفة قديمة وهو محال . أو يكون محدثا فيكون مسيوحا بالعدم ، فتكون المسبوقة زائدة عليه . ولزم التسلسل . لأننا نقول : هذا معارض من وجه آخر ، وهو أن مسبوقة وجوده بالعدم ، صفة من صفات وجوده ، ونحن ندرك بالضرورة تفرقة بين هذه الصفة وبين نفس العدم الحض ، فوجب أن تكون هذه المسبوقة صفة ثبوتية .

سلمنا : أن القدر أمر ثبوتي . فلم لا يجوز أن يقال : الذات والصفة حقيقةان مختلفتان لذاتيهما الا أنها مشتركتان في هذا القدر ، والأشياء المختلفة لا يبعد في العقل اشتراكها في لازم واحد؟ والذي يتحقق ما ذكرناه : أن الحوادث مختلفة في الماهيات ، ومشتركة في كونها حادثة ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في القدر؟

والجواب عن شبهتهم الخامسة : ان أصحابنا قالوا : الصفة مع الذات لا هو ولا غيره ، واستبعد المخالفون ذلك . وهذا البحث لفظي ، فانا نقول : ان عنيتم بالغيرين أشياء مستقلة بالذات والحقيقة ، فلا نسلم أن الذات والصفة غيران ، على هذا التفسير . وان عنيتم بالغيرين كل شيئاً سواء كانا مستقلين او كان أحدهما صفة للأخر ، والآخر موصوفا به . فلم قلتم : ان اثبات شيئاً متغايرين قد يتحقق بهذا التفسير باطل ، فان النزاع ما وقع الا فيه؟

والجواب عن شبهتهم السادسة : ان الله تعالى انا كفر النصارى ، لأنهم أثبتوا صفات ثلاثة هي في الحقيقة ذات . ألا ترى أنهم جوزوا انتقال أقوام الكلمة من ذات الله الى بدن عيسى عليه السلام . والشيء الذي يكون مستقلًا بالانتقال من ذات الى ذات اخر يكون مستقلًا بنفسه قائمًا بذاته . فهم وان سموها صفات ، الا أنهم قائلون

فـ الحقيقة بـ كـونـها ذـواتـ . وـ من أـثـبـتـ كـثـرـةـ فـ الذـوـاتـ الـمـسـتـقـلـةـ بـأـنـفـسـهـاـ ، فـلاـ شـكـ فـ كـفـرـهـ .

فـلمـ قـلـتـمـ : اـنـ مـنـ أـثـبـتـ الـكـثـرـةـ فـ الصـفـاتـ لـزـمـهـ الـكـفـرـ؟

وـأـمـاـ الشـبـهـ الـأـرـبـعـةـ الـتـىـ تـمـسـكـواـ بـهاـ فـ نـفـىـ عـلـمـ اللهـ :

فـنـقـولـ

أـمـاـ الشـبـهـ الـأـوـلـىـ : فـاجـلـوـابـ عـنـهـاـ بـوجـوهـ :

الـأـوـلـ : لـمـ لـاـ يـجـوزـ أـنـ يـقـالـ : الـعـلـمـانـ الـمـتـعـلـقـانـ بـمـعـلـومـ وـاحـدـ عـلـىـ وـجـهـ وـاحـدـ وـعـلـىـ طـرـيقـ وـاحـدـةـ ، فـاـنـحـمـاـ مـتـسـاوـيـاـنـ فـيـ هـذـاـ التـعـلـقـ ، وـهـذـاـ التـعـلـقـ مـنـ لـوـازـمـهـاـ . وـقـدـ ثـبـتـ أـنـ الـأـشـيـاءـ الـمـخـتـلـفـةـ فـيـ الـمـاهـيـةـ ، لـاـ يـعـتـنـعـ اـشـتـرـاكـهـاـ فـيـ الـعـقـلـ فـيـ لـازـمـ وـاحـدـ ، وـاـذـاـكـانـ كـذـلـكـ ، لـمـ يـلـزـمـ مـنـ اـسـتـوـاءـ الـعـلـمـيـنـ فـيـ هـذـاـ الـقـدـرـ تـمـاثـلـهـمـاـ؟ـ فـاـنـ قـالـوـاـ : فـاـذـاـ لـمـ يـلـزـمـ مـنـ هـذـاـ الـقـدـرـ تـمـاثـلـ الـعـلـمـيـنـ ، فـبـأـىـ طـرـيقـ تـعـرـفـوـنـ تـمـاثـلـ الـعـلـمـيـنـ فـيـ الشـاهـدـ؟ـ فـنـقـولـ : قـدـ بـيـنـاـ أـنـ هـذـاـ الـقـدـرـ لـاـ يـقـتـضـيـ الـجـزـمـ بـالـتـمـاثـلـ وـأـنـ لـمـ يـحـصـلـ فـيـ الشـاهـدـ إـلـاـ هـذـاـ الـطـرـيقـ ، وـجـبـ أـنـ لـاـ يـقـطـعـ فـيـ الشـاهـدـ أـيـضـاـ بـالـتـمـاثـلـ ، بـلـ يـتـوقـفـ فـيـهـ . وـاـنـ حـصـلـ فـيـهـ طـرـيقـ آخـرـ سـوـىـ هـذـاـ الـطـرـيقـ ، قـطـعـنـاـ بـهـ . وـهـذـاـ جـوابـ قـاطـعـ.

الـثـانـىـ : لـمـ لـاـ يـجـوزـ أـنـ يـقـالـ : الـعـلـمـ فـيـ الشـاهـدـ غـيـرـ مـتـعـلـقـ بـمـعـلـومـ ، اـنـماـ الـمـتـعـلـقـ بـمـعـلـومـ هـوـ الـعـالـمـيـةـ . وـاـذـاـ لـمـ يـكـنـ الـعـلـمـ مـتـعـلـقاـ بـمـعـلـومـ ، بـطـلـ قـوـلـهـمـ الـعـلـمـانـ الـمـتـعـلـقـانـ بـمـعـلـومـ وـاحـدـ عـلـىـ وـجـهـ وـاحـدـ عـلـىـ طـرـيقـ وـاحـدـةـ ، يـوـجـبـ القـوـلـ بـكـوـنـهـمـ مـتـمـاثـلـينـ .

الـثـالـثـ : اـنـ مـاـ أـلـزـمـوـهـ عـلـيـنـاـ فـيـ الـعـلـمـيـنـ ، يـلـزـمـهـمـ فـيـ الـعـالـمـيـتـيـنـ . فـاـنـ عـالـمـيـةـ اللهـ تـعـالـىـ وـعـالـمـيـتـاـ ، قـدـ تـعـلـقـنـاـ بـمـعـلـومـ الـوـاحـدـ مـنـ الـوـجـهـ الـوـاحـدـ عـلـىـ طـرـيقـ الـوـاحـدـةـ فـيـلـزـمـهـمـ أـنـ تـكـوـنـ عـالـمـيـةـ اللهـ تـعـالـىـ مـثـلـاـ لـعـالـمـيـةـ وـاحـدـ مـنـاـ . وـتـلـزـمـهـمـ الـمـحـالـاتـ الـمـذـكـورـةـ .

وـالـرـابـعـ : هـبـ أـنـهـ يـلـزـمـ أـنـ يـكـوـنـ عـلـمـ اللهـ تـعـالـىـ مـثـلـاـ لـعـلـمـ الـوـاحـدـ مـنـاـ ، لـكـنـ لـمـ يـلـزـمـ مـنـ هـذـاـ الـقـدـرـ التـسـاوـيـ فـيـ الـقـدـمـ وـالـحـدـوـثـ؟ـ

أليس أن الوجود في الشاهد والغائب له حقيقة واحدة ، ومعقول واحد ، مع أن الوجود في الشاهد متعدد ، وفي الغائب دائم؟ فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في المعلوم؟ وأما الشبهة الثانية . وهي قوله : اما أن يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد ، أو بعلوم متناهية ، أو بعلوم غير متناهية . فنقول : هذه الشبهة بتمامها واردة عليكم في العالمية . وكل ما تقولونه في العالمية ، نقوله في العلم.

ثم نقول : لم لا يجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم واحد؟ وما ذكرتموه من الوجوه في بيان أنه لا يجوز أن يعلم بالعلم الواحد الا معلوما واحد : فهو معارض بدليل آخر . وهو أن العلم المتعلق بكون السواد ضد البياض مثلا ، لا بد أن يكون ذلك العلم بعينه متعلقا بالبياض والسواد ، لأنه اذا لم يكن ذلك العلم المتعلق متعلقا بالسواد والبياض ، فحينئذ لا يكون متعلقا بالمضادة بين السواد والبياض . بل أقصى ما في الباب : أنه يكون متعلقا بالمضادة . ونحن لا نلزم الكلام في العلم المتعلق بالمضادة . وإنما نلزم الكلام في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض .

لا يقال : هب أنه حصل من هذا الدليل ، أن كل معلومين يجوز^(٩) أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فإنه يجوز أن يعلما بعلم واحد . لأننا نقول : لما ثبت أن العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض ، متعلق بالسواد والبياض معا . فلا شك أن السواد يجوز أن يعلم حال الذهول عن البياض ، فلما صار السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد ، حصل أن المعلومين اللذين يجوز أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فإنه لا يمتنع أن يعلما بعلم واحد . فثبتت بهذا الدليل : أنه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة .

(٩) يمتنع : بـ

وأما الشبهة الثالثة . وهى قولهم : اما أن يعلم علمه بنفسه ، أو بعلم آخر . قلنا : هذا وارد عليكم في العالمية أيضا سواء سواء . وأيضا : فلم لا يجوز أن يكون العلم متعلقا بنفسه ، ثم ثانيا بذلك التعلق . فيكون هناك تعلقات متربة كثيرة . ولا بد لكم من التزام مثل هذا الكلام في العالمية .

وأما الشبهة الرابعة . وهى التمسك بقوله تعالى : ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(١٠) فجوابها : إنما معارضة الآيات الدالة على ثبات العلم . وهى أربعة : قوله تعالى ﴿أَنَّ اللَّهَ يُعْلِمُه﴾^(١١) ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُثْنَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا يُعْلِمُه﴾^(١٢) . ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِه﴾^(١٣) ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَة﴾^(١٤) .

وأما الشبهة التي تمسكوا بها في نفي قدرة الله تعالى : فقول :

أما الجواب عن الشبهة الأولى : فهو أنه لا نزاع في أن القدرة التي في الشاهد ، لا تصلح لخلق الأجسام ، ولا نزاع في أنه لا بد من تعلييل هذا الحكم . لكن لم لا يجوز تعلييل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحدة من تلك القدر؟ أقصى ما في ذلك الباب : أنه يلزم تعلييل الأحكام المتساوية بالعمل المختلفة ، الا أن هذا عندكم غير متنع . وهذا هو الحق . لما بيننا أن الأشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم .

سلمنا : أنه لا بد من تعلييل هذه الأحكام المتساوية بوصف واحد

(١٠) يوسف ٧٦

(١١) النساء ١٦٦

(١٢) فصلت ٤٧

(١٣) البقرة ٢٥٥

(١٤) لقمان ٣٤

مشترك بينها ، ولا مشترك بينها الا كونها قدرًا. فلم لا يجوز أن يقال : هذه القدر^(٦) مشتركة في وصف. لأجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بما الا أن ذلك الوصف لا تدرج فيه القدرة القديمة ، وتندرج فيه جميع هذه القدر الحادثة؟ أقصى ما في الباب : أنا لا نعرف ذلك الوصف. ولكن السائل يكتفي مجرد الاحتمال. وأيضا : فهذا هو عين الدليل الذي يتمسك به أصحابنا في حواز الرؤية. فان صح هذا الدليل ، لزمكم القطع بحواز الرؤية على الله تعالى ، وأنتم لا تقولون به.

والجواب عن شبتهم الثانية : لم لا يجوز أن يقال : تلك القدرة القديمة مخالفة لهذه القدرة التي في الشاهد؟ قوله : «ليست مخالفة تلك القدرة ، لهذه القدرة ، أعظم من مخالفة بعضها لبعض» قلنا : هذا في غاية الركاكة. لاحتمال أن تكون تلك القدرة القديمة لها خصوصية ، ولا توجد تلك الخصوصية في شيء من القدر الموجودة في الشاهد ، فلا جرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام ، ولم تكن غيرها صالحة لهذا المعنى. ومع قيام الاحتمال ، بطل ما ذكرتم.

(٦) هذا القدر المشترك : بـ

المسألة السادسة عشرة

في

كونه تعالى سميعا بصيرا

وهي مرتبة على فصلين :

الفصل الأول

في

شرح حقيقة الابصار والاسماع

أما الأبصار :

فقول : انا اذا نظرنا الى وجه «زيد» نظرا بالاستقصاء ، ثم غمضنا العين ، فحالة التغميض تكون عالمين بتلك الصورة علما جليا خاليا عن الشك والشبهة ، واذا فتحنا العين مرة أخرى ونظرنا إليه ، علمنا بالبداهة حصول تفرقة بين الحالتين. فهذه الحالة الزائدة الحاصلة عند النظر الى ذلك المرئي ، أمر مغایر للعلم الذي كان حاصلا حال تغميض العين. وهذا التغاير هو الأبصار. فثبتت : أن الأبصار أمر مغایر للعلم.

قالت الفلسفه : لم لا يجوز أن يقال : التفاوت راجع الى أن العين تتأثر من المحسوس حال النظر إليه؟ والذي يدل على حصول التأثير وجوه :

الأول : ان من نظر الى قرص الشمس نظرا شديدا بالاستقصاء ، ثم غمض عينيه ، فانه يتخيّل كأن قرص الشمس حاضر في خياله.

ولو اراد أن يدفع ذلك الخيال ، عجز عنه. وهذا يدل على أن الحس قد يتأثر عن المحسوس.

الثاني : ان من نظر الى روضة خضراء نظرا بالاستقصاء الشديد زمانا له قدر ، ثم

حول حدقته الى شيء آخر أبيض اللون ، فانه لا يراه أبيض اللون ، بل يرى لونه ممزوجا من البياض والخضراء. وما ذلك الا لأن أثر الخضراء بقى في حدقته. فلما حول الحدقة الى الشيء الأبيض ، امترخت الخضراء الباقيه في حدقته بذلك البياض ، فأحس بذلك اللون على وصف الامتزاج.

الثالث : ان من نظر الى المضيء القوى ارتدت حدقته ^(١) الباصرة مقهورة. وهذا يدل على أن الحس يتقبل الأثر من المحسوس.

اذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يكون التفاوت الحاصل بين ما اذا نظرنا الى الشيء ، وبين ما اذا غمضنا العين ، هو كون الحس متاثرا عن المحسوس. وعلى هذا التقدير وجب أن يمتنع الابصار ^(٢) على الله تعالى ، لأن الابصار لما كان عبارة عن هذا التأثير ^(٣) وهذا التأثير من صفات الأجسام. والله تعالى ليس بجسم ، وجب أن يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى.

أجاب المتكلمون عنه : بأن الابصار ليس معناه هذا التأثير فقط. وذلك لأننا اذا فتحنا العين رأينا نصف كرة العالم دفعه واحدة. وحصول هذه الصورة العظيمة في الجسم الصغير محال. ومن المعلوم أن موضع التأثير ليس الا نقطة الناظر ، فعلمنا : أن الابصار حالة مغایرة للعلم ، ومغایرة أيضا لتأثير الحس.

(١) صارت حدقته : ا

(٢) من الله : ا

(٣) التأثير : ا

قالت الفلسفه : هب أن الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير. لكن لم لا يجوز أن يقال : هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التأثير ، ولما كان الشرط ممتنع التتحقق في حق الله تعالى ، كان المشروط أيضا كذلك؟

أجاب المتكلمون : بأنه لما ثبت أن الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير ، فنحن إنما نعول في اثبات هذه الحالة لله تعالى ، على الدلائل السمعية. فإن ظواهرها دالة على كونه بصيرا. ونحن متمسكون بالظواهر ، الا اذا أقام الخصم دليلا على أن الابصار مشروط بهذا التأثير ، ولما كان هذا الشرط محالا في حق الله تعالى ، كان المشروط أيضا محالا. لكن هنا اشارة الى المعارضة ، ومن ادعاهما فعليه البيان.

فهذا هو الكلام في الابصار.

* * *

واما الكلام في السماع :

فقد قالت الفلسفه : انه اذا حصل قرع أو قلع ، حصل بسببيهما تموج في الهواء. وذلك التموج سبب حدوث الصوت. واذا وصل اثر ذلك التموج الى سطح الصمام ، أحست القوة السامعة بذلك الأثر ، وذلك الاحساس هو السماع. فالمسموع في الحقيقة هو ذلك الأثر الواصل الى الصمام.

قال المتكلمون : هذا الكلام باطل ، لأن القوة السامعة ، لو كانت لا تسمع الا ما يصل الى سطح الصمام ، لما كان الانسان بقوته السامعة يدرك أنه سمع هذا الصوت من هذا الجانب او من ذلك الجانب ، لأنه اذا كان لا يحس الا بما وصل إليه ، وجب أن لا يحس بتلك الجوانب ، التي وصل منها ذلك الأثر ، كما أن القوة اللامسة والذائقه لما كانتا لا تدركان الا ما يصل إليهما ، لا جرم لا تدركان الجهة التي وصل منها

المحسوس إليهما. ولما كانت القوة السامعة تميز بين جهة وجهة ، علمنا أنها تدرك الأصوات حيث وجدت الأصوات.

فهذا هو الكلام الملخص ^(٤) في حقيقة السمع والبصر.

الفصل الثاني

في

بيان أنه تعالى موصوف بالسمع والبصر

والدليل عليه : هو أن السمع والبصر من صفات الكمال ، وضدهما من صفات النقصان. والقرآن وارد باثاتهما لله تعالى. قال الله تعالى : ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ ^(٥) وقال إبراهيم لأبيه : ﴿يَا أَبَتِ لَمْ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبَصِّرُ﴾؟ ^(٦) وقال الله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ ^(٧) وإذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك ، وجب اثباتهما لله تعالى. إلا أن يقيم الخصم دلالة على أن ثبوت هاتين الحالتين مشروط بشرط ممتنع التتحقق في حق الله تعالى ، فيجب المصير إلى التأويل. وتكون الدلالة اشارة إلى المعارضة ، ومن ادعها كان عليه البيان. هذا هو الذي يعول عليه في هذا الباب

واحتاج جمهور الأصحاب : بأنه تعالى حي ، وكل حي فانه يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر ، وكل من صح أن يكون موصوفا بصفة ، وجب أن يكون موصوفا بتلك الصفة أو بضدها. وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى. فثبتت : أنه لا بد وأن يكون الباري تعالى موصوفا بالسمع والبصر ، أو بالصمم والعمى. وهذا الوصفان من

(٤) المختصر : ب

(٥) طه ٤٦

(٦) مريم ٤٢

(٧) الأنعام ١٠٣

باب النقائص والآفات. وهى على الله تعالى محال. ولما امتنع كونه تعالى موصوفاً بأضداد السمع والبصر ، وجب كونه تعالى موصوفاً بالسمع والبصر . وهو المطلوب.

واعلم : أن هذا الدليل مبني على مقدمات يعسر تقريرها :

أما المقدمة الأولى : فهى قوله : «كل حي يصح أن يكون موصوفاً بالسمع والبصر» فنقول : أليس كل حي يصح في الشاهد أن يكون موصوفاً بالجهل والظن والشهوة والنفرة والألم واللذة ، ثم انه تعالى حي مع أنه لا يصح عليه شيء من ذلك؟ فعلمنا : أنه لا يلزم من كونه حيا ، أن يصح عليه ما يصح على سائر الأحياء .

وتقرير القول فيه : ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، وحياته تعالى مخالفة لحياة سائر الأحياء . وإذا كان كذلك ، لم يلزم من صحة السمع والبصر على سائر الأحياء ، صحتها على ذاته وحياته .

وأيضاً : بتقدير أن لا تكون ذاته المخصوصة وحياته المخصوصة منافية للسمع والبصر ، لكن لم لا يجوز أن يقال : ان ثبوتكما مشروط بحصول هذا التأثير ، ولما كان هذا الشرط ممتنع الحصول في حق الله تعالى ، كان المشروط أيضاً كذلك؟

فهذه الاحتمالات قائمة في قوله : انه تعالى يصح أن يكون موصوفاً بالسمع والبصر .

أما المقدمة الثانية . وهى قوله : كل ما يصح اتصافه بصفة ، فإنه لا بد وأن يكون موصوفاً بتلك الصفة أو بضدتها .

فنقول : ان أردتم بضد الصفة عدم الصفة ، كان المعنى أن كل ما صح اتصافه بصفة ، فاما أن يكون موصوفاً بها ، واما أن لا يكون . وهذا حق . ولكن لم قلتم : ان عدم اتصافه بتلك الصفة محال؟ فان

هذا عين المتنازع فيه. ولا يمكن جعله مقدمة في اثبات المتنازع. وان أردتم بضد الصفة معنى وجوديا ، منافيا لتلك الصفة على وزان المنافيات الحاصلة من السواد والبياض. فلم قلتم : ان السمع والبصر ضدان بهذا المعنى؟ ولم لا يجوز أن يقال : ان العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه أن يضر ، والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شأنه أن يسمع؟ فأنتم في هذا المقام محتاجون الى اثبات أن الصمم والعمى معنيان موجودان ، مضادان للسمع والبصر.

والفلسفه يناظرون فيه أشد المنازعه. فانهم يقولون : تقابل البصر والعمى ، وتقابل السمع والصمم ، تقابل العدم والملائكة ، لا تقابل الضدين. وقول من قال : ليس جعل العمى عد ما للبصر ، أولى من العكس : ظاهر البطلان. لأنه ان أريد بعدم هذه الأولوية : عدمها في أذهاننا وعقولنا. فهذا مسلم ، الا أن هذا لا ينتج الا أن نتوقف فيه ، ولا نقطع على أحد الجانبين. وان أريد بعدم هذه الأولوية عدمها في نفس الأمر وفي الحقيقة. فهذا منع ولعل هذه الأولوية حاصلة في نفس الأمر ، وان كنا لا نعرف كيفية ^(٨) تلك الأولوية.

أما المقدمة الثالثة . وهى ان بتقدير أن يكون العمى والصمم متقابلين تقابل التضاد .

لم قلتم : ان كل ذات تكون قابلة للضدين بهذا التفسير ، فإنه لا بد أن تكون موصوفة بأحددهما؟ ولم لا يجوز أن يقال : انه قد تكون خالية عنهما؟ فهم مطالبون باقامة الدلالة على اثبات هذه المقدمة.

ثم انا ننقض هذه المقدمة : بأن الهواء حال عن جميع الألوان وعن جميع الطعوم ،

والواحد قد لا يكون مريدا لأفعال أهل السوق ^(٩) ولا كارها لها ، فبطلت هذه المقدمة.

(٨) كيف : ١ : ب

(٩) السوق : ب

أما المقدمة الرابعة . وهى قوله : انه لا يمكن اتصافه تعالى والعمى والصمم ، لأن ذلك من صفات النقص وصفات النقص على الله تعالى محال . انهم عولوا في تنزيه الله تعالى عن النقائض على الاجماع ، ثم انهم يثبتون كون الاجماع حجة ، بظواهر الآيات والأحاديث . فصارت هذه الدلالة بالآخرة ^(١٠) سمعية . ثم انا نرى أن الظواهر الدلالة على كونه سمعيا بصيرا ، أقوى من الظواهر الدالة على أن الاجماع حجة وأكثر . واذا كان الأمر كذلك ، فبأن ^(١١) نتمسك في ثبات كونه تعالى سمعيا بصيرا بهذه الظواهر القوية ، ونسقط عن أنفسنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة ، كان أولى . فهذا ما نقوله في هذا الباب .

واحتاج المنكرون لكونه تعالى سمعيا بصيرا بوجهين :

الشبهة الأولى : لو كان الله تعالى سمعيا بصيرا ، لكان سمعه وبصره ، اما أن يكون قد يأذن أو محدثا . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونه تعالى سمعيا بصيرا . انا قلنا : انه لا يجوز أن يكون قد يأذن ، لأن العالم كان معدوما في الأزل . ورؤيه المعدوم وسمع المعدوم محال . وان التزم جاهل أن يكون المعدوم مرئيا ومسمعا ، فنقول : انه تعالى يرى العالم وقت عدمه معدوما ، اذ لو رأه موجودا ، لكان ذلك غلطا وجهلا . وهو على الله تعالى محال . ثم اذا وجد العالم فلا بد وأن يراه موجودا ، وإلا عاد حديث الغلط . وعلى هذا التقدير ، يلزم التبديل والتغير ^(١) واما قلنا : انه لا يجوز أن يكون سمعه وبصره محدثا ، لأنه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث . وهو محال .

(١٠) الأخيرة : ا ولمراد بالأخرة : الآيات والأحاديث .

(١١) فأنا : ا

(١) التغيير والتجدد : ب

الشبهة الثانية . السمع والبصر لا يحصلان الا مع تأثير الحاسة. وذلك من صفات الأجسام. وهو على الله تعالى محال.

والجواب عن الشبهة الأولى : ان السمع والبصر صفتان مستعدتان لادراك المسموعات والمبصرات عند وجودها. فالتغير يقع في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر. ولقائل أن يقول : أليس أن كون السمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر ، موقف على حضور المبصر والمسموع؟ وهذا الادراك الذي هو موقف على حضور المسموع والمبصر ، مغاير لتلك الصفة التي هي غير موقوفة على حضور المسموع والمبصر ، فيلزمكم أن يكون كون الله تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات ، صفة متتجدة.

والجواب عن الشبهة الثانية : انكم ما ذكرتم دليلا على أن الابصار والسمع مشروطان بحصول تأثير الحاسة ، بل نجد في الشاهد أن الابصار والسمع لا يحصلان إلا عند هذا التأثير ، ولكن مجرد الاقتناء لا يدل على الاشتراط. بدليل : أن الحياة والقدرة لا تحصلان إلا عند المزاج ، ثم أنا نثبتهما في حق الله تعالى مع القطع بكونه تعالى متنزها عن الجسمية والمزاج ، فعلمبا : أن مجرد المقارنة لا تدل على الاشتراط.

المسألة السابعة عشرة

في

كونه تعالى متكلما

والكلام في هذه المسألة مرتب على فصلين :

الفصل الأول

في

حقيقة الكلام

اعلم^(١) : أن الإنسان إذا أراد أن يقول : اسقني الماء. فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ ، يجد في نفسه طلبا واقتضاءاً لذلك الفعل. و Maheriyah ذلك الطلب معايرة لذلك اللفظ.

والذي يدل عليه وجوه :

الأول : ان Maheriyah ذلك الطلب لا تتبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة. والألفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

الثاني : ان جميع العقلاة يعلمون بالضرورة أن قول القائل «افعل» دليل على ذلك الطلب القائم بالقلب. ولا شك أن الدليل معاير للمدلول.

الثالث : ان جميع العقلاة يعلمون بالضرورة. أن قول القائل «افعل» : لا يكون طلبا وأمرا ، الا عند اصطلاح الناس على هذا

(١) كان يجب على المؤلف أن يذكر حد الكلام. ثم يذكر لفظ الكلام على الحقيقة ، ولفظ الكلام على الجاز. وفي هذه الحالة يعلم المقصود بسهولة.

الموضوع. وأما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا ، فإنه أمر ذاتي حقيقى لا يحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح.

الرابع : وهو أئمـمـ قالوا : ان قولنا : ضرب يضرب : اخبار. وقولنا : اضرـبـ لا تضرـبـ: أمر ونـحـىـ . ولوـأنـ الواضعـينـ قـبـلـواـالأـمـرـ ، وـقـالـواـ : انـ قولـناـ ضـرـبـ يـضـرـبـ: أمر ونـحـىـ . وـقـولـناـ اـضـرـبـ لـاـ تـضـرـبـ: اـخـبـارـ . لـكـانـ ذـلـكـ مـكـنـاـ جـائـزـاـ . اـمـاـ لـوـ قـالـواـ : حـقـيقـةـ الـطـلـبـ يـمـكـنـ أـنـ تـتـقـلـبـ خـبـراـ ، وـحـقـيقـةـ الـخـبـرـ يـمـكـنـ أـنـ تـتـقـلـبـ طـلـبـاـ ، لـكـانـ ذـلـكـ مـحـالـاـ . فـهـذـهـ الـطـلـبـ يـمـكـنـ أـنـ تـتـقـلـبـ خـبـراـ ، وـحـقـيقـةـ الـخـبـرـ : أمرـ مـغـايـرـ لـهـذـهـ الـأـلـفـاظـ وـهـذـهـ الـوـجـوهـ الـظـاهـرـةـ دـالـةـ عـلـىـ أـنـ حـقـيقـةـ الـطـلـبـ وـحـقـيقـةـ الـخـبـرـ : أمرـ مـغـايـرـ لـهـذـهـ الـأـلـفـاظـ وـهـذـهـ الـعـبـارـاتـ ، بـلـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ وـهـذـهـ الـعـبـارـاتـ ، دـالـةـ عـلـيـهـاـ مـعـرـفـةـ لـهـاـ .

اـذـاـ عـرـفـتـ هـذـاـ ، فـلـنـبـحـثـ عـنـ مـاـهـيـةـ هـذـاـ الـطـلـبـ ، وـمـاـهـيـةـ الـحـكـمـ الـذـهـنـيـ الـذـيـ يـسـمـىـ بـالـخـبـرـ . فـقـولـ : (٢)ـ هـذـاـ الـطـلـبـ اـمـاـ أـنـ يـكـوـنـ هـوـ الإـرـادـةـ ، وـاـمـاـ أـنـ يـكـوـنـ مـعـنـيـ مـغـايـرـ لـلـإـرـادـةـ . وـالـأـوـلـ باـطـلـ ، فـعـيـنـ الثـانـيـ . وـهـوـ الـمـطـلـوبـ .

وـاـنـاـ قـلـنـاـ : اـنـهـ لـاـ يـجـوزـ أـنـ يـكـوـنـ عـبـارـةـ عـنـ الإـرـادـةـ لـوـجـوهـ :

الـحـجـةـ الـأـوـلـىـ : اـنـهـ لـاـ نـزـاعـ فـيـ أـنـهـ تـعـالـىـ أـمـرـ بـاـيمـانـ مـنـ يـعـلـمـ أـنـهـ لـاـ يـؤـمـنـ ، وـيـمـتـنـعـ أـنـ يـقـالـ : اـنـهـ يـرـيدـ الـإـيمـانـ مـنـهـ ، لـأـنـهـ تـعـالـىـ عـالـمـ الـغـيـبـ . فـاـنـ (٣)ـ خـالـفـ الـمـعـلـومـ مـمـتـنـعـ الـوـقـوعـ ، وـكـلـ مـاـ كـانـ مـمـتـنـعـ الـوـقـوعـ ، لـاـ يـكـوـنـ مـرـادـ الـوـقـوعـ . فـلـمـاـ تـحـقـقـ الـأـمـرـ وـالـطـلـبـ ، مـعـ دـمـ الإـرـادـةـ عـلـمـنـاـ : أـنـ مـاـهـيـةـ هـذـاـ الـطـلـبـ مـغـايـرـةـ لـمـاـهـيـةـ الإـرـادـةـ . وـهـذـهـ النـكـتـةـ هـىـ النـكـتـةـ الـقـوـيـةـ فـيـ اـثـبـاتـ هـذـهـ الـمـطـلـوبـ .

الـحـجـةـ الثـانـيـةـ : اـنـهـ قـدـ يـوـجـدـ الـأـمـرـ بـدـوـنـ الإـرـادـةـ ، وـقـدـ تـوـجـدـ الإـرـادـةـ بـدـوـنـ الـأـمـرـ . أـمـاـ أـنـهـ قـدـ يـوـجـدـ الـأـمـرـ بـدـوـنـ الإـرـادـةـ ، فـمـىـ صـورـ :

(٢)ـ فـيـكـوـنـ : اـ

(٣)ـ عـلـمـ بـأـنـ : اـ

احداها : ان السلطان اذا أمر «زيدا» أن يأمر عموا بشيء ، فقد يكون «زيد»
كارها لصدور ذلك الفعل من «عمرو» الا أنه يأمره لأجله أن السلطان أمره بذلك. فه هنا
الأمر حاصل ، والإرادة غير حاصلة.

ثانيها : ما ذكره أصحابنا . ﷺ . من أن الرجل اذا ضرب عبده ، فشكى العبد ذلك
إلى السلطان ، فقال السلطان لم ضربت عبده؟ فقال : انه لا يطيني ، ثم لأجل هذا العذر
قال للعبد : افعل كذا وكذا. فالأمر قد حصل هاهنا. مع أنه لا يريد اقدامه على ذلك الفعل
، لأنه لو أقدم عليه لما تمهد عذرها عند السلطان.

وثالثها : انه تعالى لما أخبر عن أبي جهل وأبي لهب أئمماً يموتون على الكفر.
والنبي ﷺ . ما كان يريد الإيمان منهمما لأن من لوازم صدور الإيمان منهمما ، دخول الكذب
في الكلام الله تعالى. ومريد الشيء مرید لما هو من لوازمه ومن ضروراته. فثبتت : أنه ﷺ ما
كان يريد الإيمان منهمما ، وكان ﷺ يأمرها بالإيمان ، فعلمـنا : أن الأمر قد يحصل بدون
الإرادة. وأما أن الإرادة قد تحصل بدون الأمر ظاهر. فـان الإنسان قد يصرح بذلك. ويقول:
أريد منك أن تفعل هذا. إلا أنـي لا آمرك به.

فثبت بهذه الوجوه : أن هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموجود في القلب : أمر
مغاير للإرادة.

وأما الخبر الذهني : فنقول : لا شك أن قولنا باللسان «قام زيد» و «ضرب عمرو»
يدل على حكم ذهني ، واسناد عقلي. وهذا الحكم الذهني والاسناد العقلي : ظاهر أنه ليس
من جنس القدرة والإرادة ، إنما الذي يقع فيه الاشتباه أن يقال : ان هذا الحكم الذهني هو
الاعتقاد أو العلم. فإذا بینا بالبرهان أنه ليس الأمر كذلك ، ظهر أن

الخبر القائم بالنفس ، معنى مغاير للعلوم والاعتقادات ، ومغاير للقدر والارادات. وذلك هو المراد من الخبر القائم بالنفس.

وانما قلنا : ان هذا الحكم الذهني ليس من جنس العلوم والاعتقادات : وذلك لأنّ حال ما أكون عالماً بـأن العالم ليس بتقدیم ، يمكنني أن أقول في الذهن : العالم قسم. وذلك لأنّ الذهن كما يمكنه تركيب القضایا الصادقة ، فـكذلك يمكنه تركيب القضایا الكاذبة. والقضایا الكاذبة الذهنية يكون ذلك الحكم الكاذب فيها حاصلاً في الذهن ، والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصل. فهو الكلام في القضایا الكاذبة التي يكون كذبها معلوماً ، حصل الحكم الذهني ، ولم يحصل العلم والاعتقاد. وهذا يدل قطعاً : على أنّ الحكم الذهني ، مغاير للعلم والاعتقاد.

فإن قيل : هذا الحكم الذهني عبارة عن فرض يفرضه الذهن ، وتقدير يقدره. قلنا : هب أنّ الأمر على ما قلتم ، الا أنّ هذا الفرض وهذا التقدير ، ليس من باب العلوم والاعتقادات ، ولا من باب القدر والارادات ، فـكان معنى مغاير لها. وهو المطلوب. وذلك لا يختلف بأنّ سميتـوه فرضـنا وتقـديـرا ، أو لا تسمـونـه بذلك. فثبتـ بما ذـكرـنا : أنّ الطلب الذهني مغاير للارادة ، وأنّ الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد. ومن أنصـفـ : علمـ أنـ هذا التـقديرـ والتـلـخـيـصـ لمـ يـتـيسـرـ لأـحدـ مـنـ تـقـدـمنـاـ.

الفصل الثاني

في

اثبات كونه تعالى متكلما

اعلم : أنّ الأمة متفقة على اطلاق لفظ المتكلـمـ على الله تعالى ، الا أنـ هذا الـاتفاقـ ليسـ الاـ فيـ الـلفـظـ. وأـماـ المعـنىـ فـغـيرـ مـتفـقـ عـلـيـهـ.

أما المعتزلة : فقالوا : إن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده ، بل ما لم يستغل كل واحد باعانته الآخر ، لم يحصل لكل واحد منهم مقصوده بالتمام ، وما لم يعرف كل أحد ما في قلب الآخر من جهات الحاجات ، لا يمكنه الاشتغال باعانته. فاحتاج الإنسان إلى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه ، من فنون الحاجات. فاصطلحوا على جعل هذه الأصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة ، معرفة لما في قلوبهم من الأحوال. وقد كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الاشارة والايماء وتصنيف اليد والكتابة. إلا أن هذا الطريق كان أسهل وأيسر.

إذا عرفت هذا فنقول : انه تعالى اذا أراد شيئاً أو كره شيئاً ، خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام ، لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريداً لذلك الشيء المعين ، أو كارها له ، أو كونه حاكماً به بالنفي أو بالاثبات. وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلماً.

وقد نازعهم أصحابنا فيه : وقالوا : انه يمكنه أن يكون متكلماً بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمكنه أن يكون متحركاً بحركة قائمة بالغير ، وساكناً بسكن قائم بالغير. وعندي : أن هذه المنازعية ضعيفة. لأن هذه المنازعية ، اما أن تكون في المعنى ، أو في اللفظ. أما المعنى :

فهنا شيئاً :

أحدهما : أنه تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطعة بالتجزيعات المخصوصة في جسم جمادي أو حيواني^(٤) وهذا أمر لا يمكن النزاع فيه. لأن خلق هذه الأصوات والحراف في الجسم الجمادي أو الحيواني ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات.

(٤) نباتي : ب

والثاني : ان الله تعالى جعل تلك الأصوات المخصوصة ، معرفة لكونه تعالى مريدا بعض الأشياء وكارها لبعضها . وهذا أيضا غير متنع . واذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي أرادوه .

واما المنازعـة في اللـفـظ : فهو أـنـ من فعل هـذـهـ الأـصـوـاتـ المـخـصـوـصـةـ . وهـىـ الـحـرـوفـ المـرـكـبـةـ في جـسـمـ . لـغـرـضـ أـنـ يـعـرـفـ غـيـرـ ماـ يـرـيدـهـ أوـ يـكـرـهـ ، فـهـلـ يـسـمـيـ متـكـلـمـاـ فيـ الـلـغـةـ أـمـ لـاـ؟ـ وـمـعـلـومـ : أـنـ هـذـاـ الـبـحـثـ بـحـثـ لـغـوـيـ مـحـضـ ، وـلـيـسـ لـلـمـعـنـىـ بـهـ تـعـلـقـ الـبـتـةـ .

فـثـبـتـ بـمـاـ ذـكـرـنـاـ : أـنـ كـوـنـهـ تـعـالـىـ مـتـكـلـمـاـ بـالـمـعـنـىـ الـذـيـ يـقـولـهـ «ـالـمـعـتـزـلـةـ»ـ مـاـ نـقـولـ بـهـ وـنـعـتـرـفـ بـهـ وـلـاـ نـنـكـرـهـ بـوـجـهـ مـنـ الـوـجـوـهـ . اـنـمـاـ الـخـلـافـ بـيـنـنـاـ وـبـيـنـهـمـ فـأـنـ ثـبـتـ أـمـرـاـ آـخـرـ ، وـرـاءـ ذـلـكـ . وـهـمـ يـنـكـرـوـنـهـ . وـسـنـذـكـرـ ، أـنـ ذـلـكـ الشـيـءـ مـاـ هـوـ؟ـ وـأـمـاـ «ـالـكـرـامـيـةـ»ـ فـهـمـ يـقـولـونـ : اـنـهـ تـعـالـىـ يـخـلـقـ الـأـصـوـاتـ وـالـحـرـوفـ فـيـ ذـاتـهـ . وـهـذـاـ يـرـجـعـ إـلـىـ أـنـهـ تـعـالـىـ هـلـ يـجـوزـ أـنـ يـكـوـنـ مـحـلاـ لـلـحـوـادـثـ أـمـ لـاـ؟ـ وـأـمـاـ أـصـحـابـنـاـ . فـقـدـ قـالـوـاـ : ثـبـتـ أـنـ الـكـلـامـ الـقـائـمـ بـالـنـفـسـ مـعـنـىـ مـغـايـرـ لـلـقـدـرـ وـالـأـرـادـاتـ وـالـعـلـومـ وـالـاعـتـقـادـاتـ . وـنـدـعـىـ : أـنـ الـبـارـىـ تـعـالـىـ مـوـصـوـفـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ ، وـنـدـعـىـ : أـنـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ قـدـسـمـ . وـنـدـعـىـ : أـنـهـ مـعـنـىـ وـاحـدـ ، وـهـوـ مـعـ كـوـنـهـ وـاحـدـاـ ، أـمـرـ وـنـهـىـ وـخـبـرـ وـاسـتـخـبـارـ وـنـدـاءـ .

وـالـمـعـتـزـلـةـ وـالـكـرـامـيـةـ يـنـازـعـونـ أـصـحـابـنـاـ فـيـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ هـذـهـ الـمـوـاضـعـ الـأـرـبـعـةـ . فـأـوـلـاـ : يـنـكـرـوـنـ اـثـبـاتـ مـعـنـىـ مـغـايـرـ لـلـاعـتـقـادـاتـ وـالـأـرـادـاتـ وـبـتـقـدـيرـ تـسـلـيمـهـ ، يـنـكـرـوـنـ كـوـنـهـ مـوـصـوـفـاـ بـهـ ، وـبـتـقـدـيرـ تـسـلـيمـهـ ، يـنـكـرـوـنـ كـوـنـهـ قـدـيـمـاـ . وـبـتـقـدـيرـ تـسـلـيمـهـ ، يـنـكـرـوـنـ كـوـنـهـ وـاحـدـاـ . فـهـذـاـ تـلـخـيـصـ مـحـلـ النـزـاعـ فـيـ هـذـاـ الـبـابـ .

أـمـاـ الـمـقـامـ الـأـوـلـ : وـهـوـ اـثـبـاتـ أـنـ كـلـمـ النـفـسـ أـمـرـ مـغـايـرـ لـلـأـرـادـاتـ وـالـاعـتـقـادـاتـ . فـقـدـ تـقـدـمـ تـقـرـيرـهـ عـلـىـ أـحـسـنـ الـوـجـوـهـ .

وأما المقام الثاني : وهو أن البارى تعالى موصوف بكلام النفس. فالذى يدل عليه : ما ثبت عندنا بالتواتر الظاهر ^(٥) من جميع الأنبياء والرسل ﷺ : أنه تعالى أمر عباده بكذا ونهاهم عن كذا وأخبرهم بكذا. ولما ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل ﷺ ، وجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا وخبرنا.

وإذا ثبت هذا فنقول : هذا الأمر والنهى والخبر ، اما أن يكون من باب الألفاظ والعبارات ، واما أن يكون من باب المعانى والحقائق. فان كان الأول ، فتلك العبارات والألفاظ لا بد وأن تكون دالة على المعانى والمدلولات. فمدلول هذه العبارات في حق الله تعالى اما أن يكون هو الإرادات والاعتقادات ، واما أن يكون معنى مغايرا لها. لا جائز أن تكون تلك المعانى هي الإرادات والاعتقادات. لأننا بينما أن الأمر قد يوجد بدون الإرادة. والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات.

فثبتت : أن مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى : معنى وراء الاعتقادات والإرادات. فثبتت : أنه تعالى موصوف بمعنى حقيقي. هو مدلول قوله : «افعل» وهو مغایر لرادته ، وانه تعالى موصوف بمعنى حقيقي ، هو مدلول قوله «الحمد لله» وهو مغایر لعلمه. ونحن نسمى ذلك المعنى بالأمر الحقيقي والخبر الحقيقي. وهو المطلوب.

فإن قيل : كيف يمكنكم أن تستدروا بقول الأنبياء والرسل ﷺ على كونه تعالى متكلما ، مع أن نبوة الأنبياء . ﷺ . لا يمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما. قلنا : لا نسلم أن العلم بصحة نبوة الأنبياء موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما. وذلك لأنه

(٥) بالتواتر والظواهر : ١

لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويمهم ، ثبت كونهم صادقين ، سواء علمنا كونه تعالى متكلما أو لم نعلم ذلك.

وأما المقام الثالث . وهو أنا ندعى ان هذه الصفة قديمة . فنقول : لو كانت محدثة ، وكانت اما قائمة به او بغيره ، أولا في محل . فان كانت قائمة به كان الله تعالى محلا للحوادث . وهو محال . وان كانت قائمة بغيره ، فهو أيضا محال [وان لم تكن قائمة بشيء ، أو كانت قائمة . بغيره ، أو كانت موجودة لا في محل . فهو محال]^(٦) لأننا بینا : أن هذا الكلام صفة الله تعالى ونعته . ومن الحال أن تحصل صفة الشيء ونعته ، لا فيه بل في غيره . والذى يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون كلامه قائما بغيره ، فليس من هذا الباب . وذلك لأنهم فسروا الكلام القائم بغيره بأنه يخلق أصواتا وحروفًا دالة بالوضع والاصطلاح ، على كونه تعالى مریدا لبعض الأشياء وكارها لبعضها . وهذا غير متنع البتة .

واما نحن في هذا المقام فقد بینا : أنه لو خلق ألفاظ دالة على الطلب وألفاظ دالة على الحكم والاسناد ، فلا بد من مدلولات لتلك الألفاظ ومفهومات . وبيننا : أن الألفاظ الدالة على الطلب لا يمكن أن يكون مدلولها الإرادة ، والألفاظ الدالة على الخبر لا يمكن أن يكون مدلولها العلم ، فلا بد من صفات أخرى قائمة بذات الله تعالى ، تكون تلك الصفات مدلولة الألفاظ الدالة على الطلب ، والألفاظ الدالة على الخبر ، وتلك المدلولات يمتنع كونها مباینة عن ذات الله تعالى ، بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى . فالذى يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحقيقة متكلما بكلام قائم بالغير : حق وصدق . والذى يقوله أصحابنا من أنه يمتنع أن يكون

(٦) ما بين القوسين : من ب

الْحَىٰ مُتَكَلِّمًا بِكَلَامٍ قَائِمٍ بِالغَيْرِ : حَقٌّ وَصَدْقٌ . إِلَّا أَنَّ الْكَلَامَ الَّذِي يُشِيرُ إِلَيْهِ الْمُعْتَزِلَةُ لَهُ مَعْنَى ، وَالْكَلَامَ الَّذِي يُشِيرُ إِلَيْهِ أَصْحَابُنَا لَهُ مَعْنَى آخَرٌ ، وَالْفَرِيقَانِ لَمْ يَشْتَغِلُوا بِتَلْخِيصِ مَحْلِ النَّزَاعِ ، لَا جُرمٌ خَفِيتَ هَذِهِ الْمَبَاحِثُ وَالْمَطَالِبُ .

وَأَمَّا الْمَقَامُ الرَّابِعُ : وَهُوَ أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَاحِدٌ ، وَمَعَ كُونِهِ وَاحِدًا ، فَهُوَ أَمْرٌ وَنَحْيٌ وَخَبْرٌ . فَتَحْقِيقُ الْكَلَامِ فِيهِ : يَرْجِعُ إِلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ ، وَهُوَ أَنَّ الْكَلَامَ كُلُّهُ خَبْرٌ ، لِأَنَّ الْأَمْرَ عِبَارَةٌ عَنْ تَعْرِيفِ الْغَيْرِ أَنَّهُ لَوْ فَعَلَهُ ، لَصَارَ مَسْتَحْقًا لِلْمَدْحُ ، وَلَوْ تَرَكَهُ لَصَارَ مَسْتَحْقًا لِلذَّمِّ . وَكَذَا الْقَوْلُ فِي النَّهْيِ . وَإِذَا كَانَ الْمَرْجِعُ بِالْكُلِّ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ ، وَهُوَ الْخَبْرُ ، صَحُّ قَوْلُنَا : أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَاحِدٌ . فَهَذَا مَجْمُوعُ مَا تَلْخَصُ فِي هَذَا الْبَابِ .

* * *

وَاحْتَاجُ الْفَاقِلُونَ بِحَدْوَثِ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْمَنْقُولِ وَالْمَعْقُولِ .

أَمَّا الشَّبَهُ النَّقْلِيَّةُ : فَمِنْ وِجُوهِ :

الْشَّبَهَةُ الْأُولَى : أَنَّ الْقُرْآنَ ذَكَرَ . وَكُلُّ ذَكْرٍ : مُحَدَّثٌ . فَالْقُرْآنُ مُحَدَّثٌ . وَإِنَّا قَلَنَا : أَنَّ الْقُرْآنَ ذَكَرَ ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ص. وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْر﴾ [ص ٢٠] وَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ [الأنبياء ٥٠] وَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِتَوْمَكَ﴾ [الزَّحْرَفِ ٤٤] وَأَمَّا أَنَّ كُلَّ ذَكْرٍ مُحَدَّثٌ ، فَفِي سُورَةِ الْأَنْبِيَاءِ : ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء ٢] وَفِي سُورَةِ الشَّعْرَاءِ : ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُعَدَّثٍ﴾ [الشعراء ٥] .
الْشَّبَهَةُ الثَّانِيَّةُ : تَمْسَكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرْدَنَاهُ : أَنْ نَقُولَ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النَّحْل ٤٠] وَجْهُ الْإِسْتِدْلَالِ بِهِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجَهٍ :

الأول : ان قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرْدَنَاهُ أَنْ تَقُولَ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ﴾ جملة مركبة من شرط وجزاء . والشرط هو قوله : ﴿إِذَا أَرْدَنَاهُ﴾ والجزاء هو قوله : ﴿كُنْ﴾ والجزاء لا بد وأن يكون متأنرا عن الشرط . فوجب أن يكون قول الله تعالى ، متأنرا عن ارادته . والمتأنر عن الغير محدث ، فوجب أن يكون قول الله محدثا .

والثاني : وهو ان الفاء في قوله : ﴿فَيَكُونُ﴾ فاء التعقيب . وهذا يقتضي أن يكون المكون حاصلا عقيبا قوله من غير فصل ولا تراخ ، فيلزم أن يكون قوله : ﴿كُنْ﴾ متقدما على المكون من غير فصل . والمقدم على المحدث بزمان واحد ، يجب أن يكون محدثا ، فيلزم أن يكون قوله ﴿كُنْ﴾ محدثا .

الثالث : ان الآية صريحة في أن قول الله تعالى : ﴿كُنْ﴾ كلمة مركبة من الكاف والنون . وهما حرفان متعاقبان . فتكون هذه الكلمة محدثة ، فيلزم أن يكون قول الله محدثا .

الشبهة الثالثة : قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة ٣٠] فكلمة ﴿إِذْ﴾ ظرف زمان وهذا يدل على أن قول الله تعالى مختص بذلك الوقت . وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين ، كان محدثا ، فيلزم أن يكون قوله الله تعالى محدثا .

الشبهة الرابعة : انه تعالى وصف القرآن بقوله : ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ، ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود ٢] وقال أيضا : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف ٢٠] وهذا يدل على أن القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات ، ويدل على أن كلام الله تعالى تارة يكون عربيا وتارة يكون عبريا . وكل ذلك يدل على أنه محدث مخلوق .

الشبهة الخامسة : ان كلام الله تعالى مسموع ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ، فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ

كَلَامُ اللهِ ﴿الْتَّوْبَةُ ٦﴾ [والّذِي يسمعهُ لِيْسَ إِلَّا هَذِهِ الْحُرُوفُ وَالْأَصْوَاتُ]. وَلَا شَكَ أَنَّ هَذِهِ الْحُرُوفُ وَالْأَصْوَاتُ مُحَدَّثَةٌ، فَيُلْزِمُ الْقُطْعَةَ بِأَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى مُحَدَّثٌ.

الشَّبَهَةُ السَّادِسَةُ : أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ، وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ مَعْجَزَةٌ لِمُحَمَّدٍ ﷺ. وَالدَّلِيلُ الْعُقْلِيُّ : دَلَّ عَلَى أَنَّ الْمَعْجَزَاتِ يَمْتَنَعُ أَنْ تَكُونَ قَدِيمَةً، بَلْ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مُحَدَّثَةً. وَالَّذِي لَمْ يَكُنْ مُحَدَّثَةً، وَلَا لَكَانَتْ الْمَعْجَزَةُ سَابِقَةً عَلَى الدَّعُوِيِّ، وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ لَهُ اخْتِصَاصٌ بِالدَّعُوِيِّ، فَلَا يَكُونُ دَلِيلًا عَلَى صَدْقَ الدَّعُوِيِّ. وَإِذَا ثَبَّتَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَعْجَزٌ وَثَبَّتَ أَنَّ الْمَعْجَزَةَ مُحَدَّثَةً، ثَبَّتَ أَنَّ الْقُرْآنَ مُحَدَّثٌ وَإِذَا ثَبَّتَ أَنَّ الْقُرْآنَ قَوْلٌ وَاحِدٌ، ثَبَّتَ أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ قُرْآنًا فَهُوَ مُحَدَّثٌ.

الشَّبَهَةُ السَّابِعَةُ : أَنَّ الْقُرْآنَ مُوصَفٌ بِكُونِهِ تَنْزِيلاً وَمَنْزِلاً. وَذَلِكَ يَقتضي كُونِهِ مُحَدَّثًا.

الشَّبَهَةُ الثَّامِنَةُ : صَحُّ فِي الْأَخْبَارِ أَنَّهُ ﷺ كَانَ يَقُولُ : «يَا رَبُّ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، وَيَا رَبَّ طِهِ وَيَسِنْ» وَكُلُّ مَا كَانَ مَرْبُوْبَا فَهُوَ مُحَدَّثٌ مُخْلُوقٌ.

* * *

وَأَمَّا الشَّبَهَةُ الْعُقْلِيَّةُ :

فَمِنْ وِجُوهِهِ :

الشَّبَهَةُ الْأُولَى : أَنَّ الْأَمْرَ سَوَاءَ قَلْنَا بِأَنَّهُ عَبَارَةٌ عَنِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ، أَوْ قَلْنَا : أَنَّهُ مَعْنَى قَائِمٍ بِالنَّفْسِ، فَإِنَّهُ يَمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا. وَذَلِكَ لِأَنَّهُ مَا كَانَ فِي الْأَزْلِ مَأْمُورًا وَلَا مَنْهِيَا، فَلَوْ حَصَّلَ الْأَمْرُ وَالنَّهِيُّ مِنْ غَيْرِ حُضُورِ الْمَأْمُورِ وَالْمَنْهِيِّ، كَانَ هَذَا سَفَهًا وَجَنُونًا. وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ : أَنَّ الْوَاحِدَ مَنْ لَوْ جَلَسَ فِي بَيْتِهِ وَحْدَهُ، وَيَقُولُ : يَا زَيْدَ

قم ، ويا عمرو اجلس ، من غير أن يكون هناك أحد ، قضى كل عاقل بكونه مجنونا. وما كان كذلك كيف يعقل اثباته في حق الله تعالى؟

وكيف يحسن في العقل أن يقول : ﴿يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلُعْ نَعَئِيكَ﴾ [طه ١٢]

مع أنه لم يكن هناك موسى ، ولا أحد. وأيضا : لو كان تعالى مخبرا في الأزل عن كيفيات الأشياء ، لكان ذلك الخبر اما أن يكون المقصود منه اخبار نفسه . وهو عبث . أو اخبار غيره ، أو لا يكون المقصود منه اخبار نفسه ولا اخبار غيره. أما اخبار نفسه فهو عبث. وأما اخبار غيره مع أنه ليس هناك غيره فهو جنون. وأما أن لا يكون المقصود منه ، لا هذا ولا ذلك ، فهو محضر العبث والسفه.

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : ان ذلك الأمر الأزلي كان أمرا في الأزل للأشخاص الذين سيوجدون في لا يزال ، كما أنه تعالى كان قادرا في الأزل على أن يوجد الخلق في لا يزال؟

وأيضا : أليس أن النبي ﷺ كان يأمر وينهى حال حياته كل من سيوجد بعده إلى قيام القيمة؟ ثبتت : أن تقدم الأمر على المأمور ، غير ممتنع.

لأننا نقول : الأمر عبارة عن الطلب. وتحقق وجود الطلب مع أنه ليس هناك من يطلب منه شيء : محال في العقول. بل العزم على الطلب قد يتقدم على الطلب. مثل أن الواحد منا اذا علم أنه سيوجد له ولد ، فإنه في الحال يلزم على أنه اذا وجد له ذلك الولد ، وبعد وجوده ويطلب منه تحصيل العلم والأدب. فأما أن يقال : انه قبل وجود الولد ، يطلب منه تحصيل العلم والأدب ، فهذا البتة غير معقول.

واما أن قوله بأن النبي ﷺ كان يأمر حال حياته وينهى كل من يوجد بعده إلى قيام القيمة.

فنقول : هذه مغالطة. وذلك لأن النبي ﷺ [ما كان له أمر ونفي على الخلق ، بل هو عليهما] كان يخبرنا : (٧) أن أولئك الذين سيوجدون بعدي يحدث الله عليهم حال وجودهم وكمال عقليهم ، أنواعا من الأمر والنهى. وذلك الاخبار ائم حسن من الرسول عليهما لأنه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر ، ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك. أما في الأزل فليس هناك أحد البتة يسمع ذلك الخبر ، ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك. فظاهر أن هذا المثال مغالطه محضة.

الشبهة الثانية : أنه سبحانه وتعالى أخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من القرآن. قوله : ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح ١] و ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقُدْرِ﴾ [القدر ١] و ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا. سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَنَّذَرْتَهُمْ، أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ. لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة ٦] فلو كان هذا الاخبار قد يأليا ، لكن قد أخبر في الأزل عن شيء مضى قبله. وهذا يقتضي أن يكون الأزل مسبوقا بغيره ، وأن يكون كلام الله تعالى كذبا ، ولما كان كل واحد منهم محلا ، علمنا : أن هذا الاخبار يمتنع كونه أزليا.

الشبهة الثالثة : ان كلام الله تعالى لو كان قد يأليا ، لكن باقيا أبدا. لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه ، فيكون قوله تعالى لـ «زيد» : «صل» باقيا ، بعد أن صلى زيد صلاة الصبح ، وبعد أن مات ، وبعد أن قامت القيمة. وهكذا يكون باقيا أبدا الآباء ودهر الاداريين ، ومعلوم أن ذلك على خلاف المعقول ، فإنه تعالى اذا أمر عبده بفعل من الأفعال فإذا أتى ذلك العبد بذلك الفعل ، لم يبق ذلك الأمر متوجها عليه. وإذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ، ثبت أنه كان محدثا لا قد يأليا.

(٧) كان يخبرنا : ١

الشبهة الرابعة : أجمعـت الأمة عـلـى أن النـسـخـ حـقـ ، والنـسـخـ عـبـارـةـ اـمـاـ عـنـ اـرـفـاعـ الحـكـمـ بـعـدـ ثـبـوـتـهـ ، وـاماـ عـنـ اـنـتـهـائـهـ . وـأـيـاـ مـاـ كـانـ ، فـهـوـ يـقـتـضـيـ زـوـالـ ذـلـكـ الـأـمـرـ وـذـلـكـ الخطـابـ بـعـدـ ثـبـوـتـهـ . وـكـلـ مـاـ زـالـ بـعـدـ ثـبـوـتـهـ ، لـمـ يـكـنـ قـدـيـماـ . لـأـنـ مـاـ ثـبـتـ قـدـمـهـ ، استـحالـ عـدـمـهـ .

الشـبـهـةـ الخـامـسـةـ : لـوـ كـانـ كـلـامـ اللهـ قـدـيـماـ أـزـلـياـ ، لـكـانـ تـعـلـقـهـ بـمـتـعـلـقـاتـهـ ثـابـتـاـ لـهـ لـذـاتـهـ . وـلـوـ كـانـ كـذـلـكـ لـكـانـ عـامـ التـعـلـقـ بـكـلـ مـاـ يـصـحـ تـعـلـقـهـ بـهـ ، وـلـمـ كـانـ مـنـ مـذـهـبـكـمـ أـنـ الـحـسـنـ وـالـقـبـحـ لـاـ يـبـتـانـ إـلـاـ بـالـشـرـعـ ، فـاذـنـ كـلـ مـاـ كـانـ مـأـمـورـاـ لـاـ يـمـتـنـعـ أـنـ يـكـونـ مـنـهـيـاـ . وـكـلـ مـاـ كـانـ مـنـهـيـاـ ، لـاـ يـمـتـنـعـ أـنـ يـكـونـ مـأـمـورـاـ . فـيلـزـمـ تـعـلـقـ أـمـرـ اللهـ تـعـالـىـ بـجـمـيعـ الـأـشـيـاءـ ، وـتـعـلـقـ نـحـيهـ بـجـمـيعـهـاـ . وـيـلـزـمـ أـنـ تـكـوـنـ جـمـيعـ الـأـشـيـاءـ مـأـمـورـةـ مـنـهـيـةـ حـسـنـةـ قـبـيـحةـ . وـكـلـ ذـلـكـ مـحـالـ . فـثـبـتـ : أـنـ كـلـامـ اللهـ يـمـتـنـعـ أـنـ يـكـونـ أـزـلـياـ .

* * *

والـجـوابـ : أـمـاـ جـمـيعـ الشـبـهـ السـمـعـيـةـ فـالـجـوابـ عـنـهـ :

شيـءـ وـاحـدـ . وـهـوـ أـنـ تـصـرـفـ كـلـ تـلـكـ الـوـجـوهـ إـلـىـ هـذـهـ الـحـرـوفـ وـالـأـصـوـاتـ . فـاـنـاـ مـعـتـرـفـوـنـ بـأـنـهـاـ مـحـدـثـةـ . وـعـنـدـهـمـ الـقـرـآنـ لـيـسـ إـلـاـ مـاـ تـرـكـ بـعـدـ هـذـهـ الـحـرـوفـ وـالـأـصـوـاتـ ، فـكـانـتـ الدـلـائـلـ التـيـ ذـكـرـوـهـاـ دـالـةـ عـلـىـ حدـوثـ هـذـهـ الـحـرـوفـ وـالـأـصـوـاتـ . وـنـحـنـ لـاـ نـنـازـعـ فـيـ ذـلـكـ . وـاـنـاـ نـدـعـىـ قـدـمـ الـقـرـآنـ ، بـعـنـيـ آـخـرـ^(٨) . فـكـانـتـ كـلـ هـذـهـ الشـبـهـ سـاقـطـةـ عـنـ مـحـلـ التـنـزـعـ .

وـأـمـاـ الـجـوابـ عـنـ الشـبـهـ الـعـقـلـيـةـ :

فـالـجـوابـ عـنـ الشـبـهـ الـأـولـىـ :

هوـ أـنـهـاـ مـعـارـضـةـ بـالـقـدرـةـ . فـاـنـاـ صـفـةـ تـقـتـضـيـ صـحـةـ

الـفـعـلـ ، ثـمـ اـنـهـاـ كـانـتـ ثـابـتـةـ فـيـ الـأـزـلـ مـعـ أـنـ الـفـعـلـ

(٨) ماـ هوـ المـعـنىـ الـآـخـرـ؟

كان ممتنعاً . فلم لا يجوز أن يقال : الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ، ثم أنها كانت ثابتة في الأزل ، مع أن طلب الفعل كان في الأزل محالاً؟

والجواب عن الشبهة الثانية : انه تعالى كان عالماً في الأزل بأنه سيخلق العالم ، ثم لما خلقه في لا يزال ، صار العلم متعلقاً بأنه قد خلقه في الماضي . ولما لم يقتضي هذا حدوث هذا العالم وتغييره ، فكذا في الخبر .

والجواب عن الشبهة الثالثة والرابعة : هو أن قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل إلى الأبد بایجاد العالم ولما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق ، لأن ایجاد الموجود محال . ولما زال هذا التعلق ، ولم يقتضي ذلك حدوث قدرة الله تعالى ، فكذا القول في الكلام .

والجواب عن الشبهة الخامسة : إن قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بایجاد كل الممكنتات ، ثم أنها تعلقت بایجاد البعض دون البعض ، مع أن هذه القدرة قديمة . وإذا عقل ذلك في القدرة ، فلم لا يعقل مثله في الكلام؟ فهذا جملة الكلام في هذه المسألة .

المسألة الثامنة عشرة

في

بقاء الله تعالى

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الأول

في

حقيقة البقاء

اعلم : أن الشيء إذا كان معدوما ، ثم صار موجودا . فوجوده في الزمان الأول هو الحدوث ، ثم وجوده في الذي بعد ذلك هو البقاء .

وأكثر المحققين اتفقوا على أن الحدوث لا يمكن أن يكون صفة زائدة على ذات الحادث . وأما البقاء . فقد اختلفوا في أنه هل هو زائد على ذات الباقي أم لا؟ فذهب «القاضي أبو بكر» و «أمام الحرمين» - من أصحابنا . وجمهور معزولة البصرة إلى أن كون الباقي باقيا ، ليس صفة زائدة على الذات . وذهب «الشيخ أبو الحسن الأشعري» وأكثر أتباعه ، وجمهور معزولة بغداد ، إلى أنه صفة زائدة على الذات .

واعلم : أن في هذه المسألة أبحاثا ثلاثة :

البحث الأول : ان استمرار الذات . هل هو مفهوم زائد على الذات أم لا؟
فقال قوم : انه مفهوم زائد على الذات . وذلك لأن الذات كانت حاصلة في الزمان الأول ، ولم يكن استمرار الذات حاصلا في الزمان

الأول. فلما حصل في الزمان الثاني حصل الذات وحصل استمرار الذات. وهذا يقتضي أن يكون استمرار الذات مغايراً لنفس الذات.

وعلى هذا الكلام اشكال. وهو أنه كلما صدق على الذات أنها صارت مستمرة بعد أن لم تكن كذلك ، صدق عليها أنها كانت متتجددة في الزمان الأول ، ثم في الزمان الثاني صارت غير متتجددة ، فقد صارت غير ^(١) متتجددة ، بعد أن كانت موصوفة بأنها متتجددة ، فيلزم أن يكون حدوثها وبتجددتها صفة زائدة على ذاتها. وهذا محال. لأنه لو كان الحدوث صفة زائدة ، لكان تلك الصفة حادثة ، ويلزم التسلسل.

وقال آخرون : استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات. وذلك لأن العدم يوصف بالاستمرار ، فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا ، لزم اتصف النفي بالصفة الثابتة. وذلك محال.

البحث الثاني : هو ان الجوهر في الزمان الثاني ، هل يحتاج إلى معنى يقتضي وجوده في الزمان الثاني أم لا؟

فمن الناس من أثبته وسماه بالبقاء. والحق : أنه محال : ويدل عليه وجوه :
الحججة الأولى : ان وجود الجوهر في الزمان الثاني ، غير وجوده في الزمان الأول. لكن وجوده في الزمان الأول كان غنيا عن هذا العرض. فوجوده في الزمان الثاني يجب أن يكون غنيا عنه. لأن حكم الشيء الواحد ، يمتنع أن يتبدل بالحاجة والاستغناء.

الحججة الثانية : وجود الجوهر في الزمان الثاني ، لو كان معللا بهذا العرض ، لكان هذا العرض مؤثرا في إيجاد الم موجود. وهو محال.

(١) فقد زال عنها كونها : ب

الحججة الثالثة : لما كان العرض محتاجا في تتحققه وثبوته^(٢) إلى جوهر ، امتنع كون الجوهر محتاجا في وجوده إلى شيء من الأعراض ، والا وقع الدور.

الحججة الرابعة : شرط قيام البقاء بالجوهر : حصول الجوهر في الزمان الثاني ، فلو كان حصول الجوهر في الزمان الثاني ، معللا بالبقاء ، لزم الدور. وهو محال . وأحتاج مثبتو البقاء بهذا التفسير فقالوا : الجوهر حصل في الزمان الثاني ، مع جواز أن يصير معدوما. والجائز مفتقر إلى المخصوص ، ويستحيل أن يكون ذلك المخصوص إلا البقاء . فكان القول بوجود البقاء حقا.

وهذا الكلام مبني على مقدمات :

المقدمة الأولى : ان الجوهر حصل في الزمان الثاني. والخلاف فيه مع «النظام» . كما يقال . فإنه زعم : أن الجسم متجدد حالا بعد حال . والدليل على كون الجوهر جائز البقاء لذاته : ان كون ماهيته قابلة للوجود ، أمر من لوازم الذات . فتكون هذه القابلية حاصلة أبدا . وإذا كان كذلك ، كان جائز الوجود في الزمان الثاني والثالث . وذلك يقتضي كون الجسم جائز البقاء . واعلم : أن هذا الكلام متين . الا أنه يلزم عليه صحة بقاء الأعراض . المقدمة الثانية : ان الجوهر في الزمان الثاني ، جائز العدم . وزعم قوم . أنه بعد حدوثه ، يمتنع عليه العدم . والدليل على كونه جائز العدم : أن ماهيته قبل وجوده ، كانت موصوفة بالعدم . فثبتت :

(٢) وبقاءه : ا

أن هذه الماهية قابلة للعدم ، وهذه القابلية من لوازم هذه الماهية. فهذه الماهية قابلة للعدم أبدا. وهذا يقتضي كون الجسم جائز العدم في الزمان الثاني.

المقدمة الثالثة : لما ثبت أن الجسم حصل في الزمان الثاني ، مع حواز أن يصير معدوما. فالجائز لا بد له من المقتضى. وذلك المقتضى اما أن يكون أمراً عدانياً أو وجوديا. وعلى التقديرتين فاما أن يكون مختاراً أو موجبا. فهذه أقسام أربعة :

القسم الأول : أن يقال : انه انا بقى لأن الفاعل المختار ما أعدمه. وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة جائز . وهو أحد قولى «القاضى أبي بكر» من أصحابنا. وقول «أبى الحسن الخياط» من قدماء المعتزلة. وهو قول «محمود الخوارزمى» من متأخرى المعتزلة . ومن الناس من أنكر ذلك. وقال : القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفي محض فاسناد العدم الى القدرة محال.

والقسم الثاني : أن يقال : انه انا بقى. لأن له ضداً متى وجد ، لزم من وجوده عدمه. واذا لم يوجد ذلك الضد ، لزم بقاءه. وهذا مذهب «أبى على» و «أبى هاشم» و «القاضى عبد الجبار بن أحمد» من المعتزلة. وزعموا : أن ذلك الضد هو عرض يخلقه الله تعالى لا في محل ، ويسمونه بالبقاء.

وجمهور أصحابنا أبطلوا هذا القول من وجهين :

الحججة الأولى : ان المضادة حاصلة من الجانبين ، فليس انقطاع الباقي لطريان الحادث ، أولى من اندفاع الحادث ، لوجود الباقي. وقالوا : بل اندفاع الحادث لوجود الباقي أولى. وذلك لأن الحادث أضعف من الباقي ، بدليل : أن الحادث لا يوجد الا عند المقتضى ، والباقي يبقى بدون المقتضى. وذلك يدل على أن الباقي أقوى.

الحججة الثانية : ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي ، فلو كان زوال الضد الباقي معللاً بطريان الضد الحادث ، لزم الدور. وهو محال.

والقسم الثالث : أن يقال : الجوهر إنما بقى لأن الفاعل المختار ، بيقيه. قالوا : وهذا أيضاً محال. وذلك لأن ايجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل محال.

والقسم الرابع : وهو أنه إنما بقى لأنَّه قام بالجوهر في الزمان الثاني ، أعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر. ثم نقول : ذلك العرض ، أما أن يكون هو من الأعراض المشهورة . وهي الألوان والطعوم والروائح والارادات والقدرة وأمثالها . وأما أن يكون عرضاً زائداً عليها مغايراً لها.

والأول باطل لوجهين :

أحدهما : ان لكل واحد من هذه الأعراض حكماً خاصاً. فالحركة توجب المتحركية ، والعلم يوجب العالمية. فلو اقتضيَتْ أيضاً كون الجوهر باقياً ، لزم أن يصدر عن العلة الواحدة: حكمان مختلفان. وذلك محال.

والثاني : هو أنه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الأعراض ، أولى من تعليل بقائه بالباقي. فيلزم أن يكون بقاوه معللاً بكل هذه الأعراض ، فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعمل الكثيرة. وهو محال. ولما بطلت كل هذه الأقسام ، ولم يبق إلا أن يعلل استمرار الجوهر بعرض زائد على هذه الأعراض ، وجوب الاعتراف به. وذلك هو البقاء.

والجواب : أنتم لما أثبتتم البقاء ، لا يمكنكم أن تقولوا : ان البقاء علة لذات الجوهر. وبدل عليه وجوه :

الأول : ان ذات الجوهر كان موجوداً قبل ذلك. فلو كان البقاء علة له ، لكان هذا تحصيلاً للحاصل. وهو محال.

والثاني . ان البقاء لا يبقى . فلو كان البقاء علة لذات الجوهر ، لزم من تحدد العلة ، تحدد المعلول . فيلزم أن لا يبقى الجوهر في الزمان الثاني .

والثالث : هو ان البقاء عرض مفتقر الى الجوهر . فلو كان الجوهر معللا به ، لزم الدور . وهو محال . وأنتم اذا أثبتتم البقاء ، لا بد أن تقولوا : انه علة لا لذات الجوهر بل لكونه باقيا . وهو حكم متعدد رائد على الذات . واذا كان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز اسناد هذا الحكم المتعدد الى الفاعل المختار . وعلى هذا التقدير لا يلزم ايجاد الموجود لأن الواقع بالفاعل المختار هو هذا الحكم المتعدد ، لا أصل الذات . وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكرته من الاستدلال .

الفصل الثاني

في

بقاء الباري سبحانه وتعالى

أكثر أصحابنا قالوا : البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى ، تقتضى كونه باقيا . وهذا عندنا باطل . ويدل عليه وجهان :

الحججة الأولى : انا قد بينا أن ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته ، من حيث هي هي ، وواجب الوجود لذاته ، لا يكون واجب الوجود لغيره . فاستحال أن يقال : انه تعالى انا باقى لبقاء قائم به .

الحججة الثانية : انه تعالى لو كان باقيا ببقاء ، لكن ذلك البقاء باقيا ببقاء . فاما أن يكون ذلك البقاء باقيا لذاته ، أو لغيره .

فإن كان باقيا لذاته ، والذات باقية لأجله ، فحينئذ يكون البقاء موجودا باقيا لذاته ، وتكون الذات باقية تبعا لذلك البقاء . المستقل

أولى بأن يكون ذاتا ، والتابع أولى بأن يكون صفة. وحينئذ تصير الذات صفة ، والصفة ذاتا. وهو محال.

وأما ان قلنا : البقاء باق لأجل شيء غيره. فذلك الغير ان كان هو الذات لزم الدور ، لأن بقاء البقاء تبع لبقاء الذات. والذات تبع لبقاء البقاء. وان كان متأخرا^(٣) كان الكلام فيه ، كما في الأول فيلزم التسلسل. وهو محال.
فهذا تمام الكلام في هذه المسألة.

ولم يتبين البقاء اختلافات في كيفية بقاء صفات الله تعالى وهي شيء من تلك الأقوایل ، لا يتوجه على هذه النكتة ، التي لخصناها. وبالله التوفيق.

(٣) شيئا آخر : ب

المسألة التاسعة عشرة

في

أن الله تعالى مرئي

والكلام فيه مرتب على فصول :

الفصل الأول

في

المقدمتين اللتين يجب تقديمهما.

وهما اثنان :

الأولى : في تفسير قولنا الله تعالى مرئي أم لا؟

اعلم : أنا بينما في مسألة السمع والبصر : أن الابصار حالة زائدة على العلم ، وعلى تأثير الحاسة. وبينما أيضا : أن ذاته تعالى ذات مخالفة لسائر الذوات. فالمراد من قولنا : إن الله تعالى هل يصح أن يرى؟ هو أنه هل تمكن حالة في الانكشاف والظهور ، نسبتها إلى ذاته المخصوصة ، كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية ، إلى هذه المزئيات ، أم لا؟

المقدمة الثانية : اعلم : أنا بينما أنه . سبحانه وتعالى . منه عن أن يكون جسما وجوهرا ، وختصا بمكان وحيز. ثم أنا ندعى أن هذا الشيء الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته. وهذا القول يخالفنا فيه كل من ليس على مذهبنا. أما الفلاسفة والمعتزلة. فذلك ظاهر. وأما الكرامية والمحسنة. فهم إنما يسلمون حواز رؤية الله تعالى ،

لاعتقادهم أنه جسم وفي مكان. وهم متفقون على أنه تعالى لو لم يكن جسما ، ولم يكن في مكان ، فإنه يمتنع وجوده ، فضلا عن رؤيته.

اذا عرفت هذا ، فنقول : القول بامتناع رؤية هذا الموجود. اما أن ندعى فيه : أنه معلوم بالبداهة ، أو ندعى فيه : أنه معلوم بالاستدلال.

اما دعوى البداهة باطلة. ويدل عليه وجوه :

الحججة الأولى : ان البداهي متافق عليه بين العقلاء. وهذا غير متافق عليه. فلا يكون بداهيا.

الحججة الثانية : انا اذا عرضنا على عقولنا : رؤية هذا الموجود ، بالتفسير الذي لخصناه ، وعرضنا على عقولنا : أن الواحد نصف الاثنين ، لم نجد القضية الأولى في قوة هذه الثانية.

الحججة الثالثة : ان حكم الوهم. والخيال في معرفة الله تعالى ، اما أن يكون مقبولا أو لا يكون مقبولا. فان كان مقبولا لا يمتنع اثبات ذات منزهة عن الكمية والكيفية والجهة. والمعتزل يسلم أن ذلك باطل. وان لم يكن مقبولا ، لم يكن حكم الوهم بأن ما كان منزها عن الجهة ، كان غير مرئي : واجب القبول. لأن الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم في بعض الأحكام ، لم يبق الاعتماد عليهم في شيء من الموضع.

وبالجملة : فان كان حكم الوهم حقا ، كان الحق مع المحسمن. وان كان مردودا ، كان الحق معنا. أما المعتزل ، فإنه يرد حكمه في اثبات التجسيم والجهة ، ويقبل حكمه في مسألة الرؤية. فكان كلامه متناقضا.

فثبت بما ذكرنا : أن من نفى الرؤية بالوجه الذي ذكرناه ، لا بد أن يعول في نفيها على الدليل ، لا على ادعاء الضرورة.

وانما قدمنا هذه المقدمة ، لأن هؤلاء المعتزلة في أول الأمر يتزمون الاستدلال ، وفي آخر الأمر عند العجز عن تمشية الدليل ، كأنهم يسرعون في ادعاء الضرورة. فقدمنا هذه المقدمة ، صونا للكلام عن هذا الخطط.

الفصل الثاني

في

حكاية ما قيل في هذه المسألة من الدلائل

العقلية ، وذكر المباحث فيها

اعلم : أن جمهور الأصحاب عولوا في ثبات أنه تعالى يصح أن يرى على دليل الوجود. وأما نحن فعاجزون عن تمشيه ، ونخن نذكر ذلك الدليل ، ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات.

قالوا : ثبت أن الجوهر يصح أن يرى ، واللون يصح أن يرى ، والجواهر والألوان تشتراكان في صحة الرؤية. وهذه الصحة حكم حادث ، فلا بد لها من علة. والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة ، لامتناع تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة. والمشترك بين الجواهر والأعراض ، اما الحدوث واما الوجود. لا جائز أن تكون علة هذه الصحة ، هي الحدوث. لأن الحدوث عبارة عن وجود حاصل ، وعدم سابق. وعدم لا يجوز أن يكون جزءا من المقتضى. واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله تعالى علة صالحة لصحة رؤيته. واذا حصلت العلة ، حصل الحكم لا محالة. فوجب القول بصحة رؤيته. هذا حاصل الكلام في هذا الباب.

ولقائل أن يقول :

(السؤال الأول) : صحة الرؤية حكم عدمى ، والحكم العدمى لا يجوز تعليمه.
وانما قلنا : ان صحة الرؤية حكم عدمى : لأن الصحة حكم عدمى ، واذا كانت
الصحة أمراً عدانياً ، كانت صحة الرؤية أمراً عدانياً^(١).

وانما قلنا : الصحة أمر عدمني لوجهين :

الأول : الدلائل الكثيرة المذكورة في مسألة حدوث الأجسام ، على أن الصحة
والإمكان يمتنع أن يكون صفة موجودة.

والثانى : ان الصحة لو كانت صفة موجودة ، فلا شك أن العالم قبل وجوده ،
صحيح الوجود. وكانت تلك الصحة صفة موجودة أيضاً ، فيستدعي موصوفاً موجوداً.
وذلك يوجب القول بقدم العالم. وهو محال. فثبتت : أن الصحة ليست صفة ثابتة ، ولا
حالة ثبوطية ثابتة. وانما قلنا : ان الصحة لما لم تكن حكماً ثابتاً ، امتنع كون صحة الرؤية
حالة ثابتة. وذلك لأن صحة الرؤية صحة مخصوصة بكيفية مخصوصية ، ولما كان أصل
الصحة غير ثابت ، امتنع أن تكون كفيتها وصفتها ثابتة ، لامتناع قيام الثابت بالمعنى
المفضى. فثبتت : أن صحة الرؤية ليست صفة ثابتة ولا حكماً ثابتاً. واذا ثبتت هذا ، امتنع
تعليق هذه الصحة ، لأن التعلييل عبارة عن تأثير أمر في أمر ، وعدم نفي مفضى وسلب
صرف ، فيمتنع أن يكون علة ومعلولاً.

السؤال الثاني :

هب أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فلم قلتم : ان كل حكم ، فإنه يجب تعليمه.
والدليل عليه : اتفاق المتكلمين على أن من الأحكام ما يعلل ، ومنها ما لا يعلل. ولذلك
فإن صحة المعلومة^(٢) والمذكورة

(١) وجوب القول بكون صحة الرؤية حكماً عدانياً : ب

(٢) صحة المرئية والمعلومة : ب

والمخبرية ، لا تعلل. لأن هذه الاحكام ثابتة في المعدومات ، والعدم لا يصلح للعلية . على ما قرقوه في دليلكم . وأيضا : القدر في الشاهد لا تصلح لخلق الجسم ، فهي مشتركة في هذا الحكم. ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرا ، والا لزم أن لا تصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ، ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرا حادثة ، لأنكم بيتم في دليلكم أن المحدث لا يصلح أن يكون علة ، ولا أن يكون جزءا علة. فثبتت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدرة : غير معلم بشيء أصلا.

السؤال الثالث : سلمنا أن صحة الرؤية حكم ثابت. وان كان حكما عدانيا ، لكن الحكم العداني يجب تعليله. لكن لا نسلم أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض. وذلك لأن صحة كون السواد مرئيا ، خالفة لصحة كون البياض مرئيا. والدليل عليه : أنه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصفتين مقام الأخرى ، بدليل : أن الجوهر يمتنع أن يرى سوادا ، والسواد يمتنع أن يرى جوهرا. ولو تساوت الصفتان لقامت كل واحدة منهمما مقام الأخرى.

لا يقال : هب أن هاتين الصفتين نوعان مختلفان في النوعية ، لكنهما مشتركان في جنس واحد ، وهو كونه صحة الرؤية. وهذا الحكم واحد ، بحسب الوحدة الجنسية. وحينئذ يعود التقريب.

لأننا نقول : انه لا نزاع في أن الأحكام المختلفة بحسب النوعية ، وان كانت متحدة في الجنس ، فإنه يجوز تعليلها بعلل مختلفة في الماهية. والدليل عليه : ان المتحركية والساكنية والعالمية والقادرة ، وان كانت مختلفة بحسب الوحدة النوعية ، لكنها متحدة بحسب الوحدة الجنسية. فانها بأسرها صفات وأحوال. ثم أنها مع ذلك تعلل بعلل مختلفة في الماهية والحقيقة. فثبتت : أن هذا غير ممتنع.

السؤال الرابع :

هب أن صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض ، حكمان متماثلان. لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين؟

والّذى يدل عليه وجوه :

الأول : ان الأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية والدليل عليه : ان المختلفين يشتركان في صحة الاختلاف. فإنه كما أن هذا مخالف لذاك ، فذاك مخالف لهذا. فمسمى الاختلاف مشترك فيه. وكذا القول في الضدين.

والثاني : وهو أن السواد بخصوص كونه سوادا ، يصح أن يكون معلوما. وكذا البياض بخصوص كونه بياضا ، يصح أن يكون معلوما. وهذه أحکام متساوية معللة بخصوصيات هذه الماهيات. وهي مختلفة.

الثالث : وهو ان الماهيتين اذا اشتركتا من وجه ، اختلفتا من وجه آخر. ولا شك أن ما به الاشتراك ، مغاير لما به الامتياز.

اذا ثبت هذا فنقول : اما أن لا تكون بين الاعتبارين ملازمة أصلا ، واما أن يكون كل واحد منهمما مستلزمـا للآخر ، واما أن يكون ما به المشاركة مستلزمـا لما به الممايزـة ، واما أن يكون بالعكس.

والقسم الأول باطل. والا لانفك كل واحد من هذين الاعتبارين عن الآخر ، وحيثـذ لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة. هذا خلف. والثانـي والثالث : أيضا باطل. اذ لو كان ما به الاشتراك مستلزمـا لما به الامتياز ، لما كان ما به الامتياز موجبا للممايزـة. وذلك محـال ، فلم يبق الا القسم الرابع. وهو أن يكون ما به الممايزـة ، مستلزمـا لما به المشاركة. وهذا يقتضـي الجزم بتعليق الأشياء المتساوية بالعلل المختلفة.

الرابع : لو وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك ، لكان صحة كونه موصوفاً بذلك الوصف المشترك ، معللة بوصف آخر مشترك فيه. والكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل. وهو محال. فعلمـنا : أنه لا بد من انتهاء تعليـل الأحكـام المشـتركة إلى خصـوصـيات المـاهـيـات. وحيـنـذا يـلزمـ تعـليـلـ الأـحكـامـ المـتسـاوـيةـ بـالـمـاهـيـاتـ الـمـخـتـلـفـةـ.

لا يقال : الدليل على أن تعليـلـ الأـحكـامـ المـتسـاوـيةـ بـالـعـلـلـ الـمـخـتـلـفـةـ لاـ يـجـوزـ. وذلك لأنـ هذاـ الحـكـمـ لـماـ كانـ مـعـلـلاـ بـهـذـهـ العـلـةـ لـذـاتـهـ ،ـ وـالـحـكـمـ الثـانـيـ مـسـاوـيـاـ لـلـحـكـمـ الـأـوـلـ فيـ المـاهـيـةـ.ـ وـالـمـتسـاوـيـانـ فـيـ المـاهـيـةـ يـجـبـ استـواـؤـهـماـ فـيـ الـلـواـزـمـ ،ـ فـيـلـزـمـ أـنـ يـكـونـ الـحـكـمـ الثـانـيـ مـسـتـنـدـاـ إـلـىـ مـاـ يـمـاثـلـ تـلـكـ العـلـةـ.ـ فـبـثـتـ :ـ أـنـ الـحـكـمـيـنـ الـمـتسـاوـيـيـنـ يـجـبـ تعـليـلـهـمـ بـعـلـتـيـنـ مـتـمـاثـلـتـيـنـ.

لـأـنـاـ نـقـولـ :ـ اـنـ صـحـ هـذـاـ الـكـلـامـ ،ـ لـزـمـ تعـليـلـ جـمـيعـ الـأـحكـامـ الـمـتـمـاثـلـةـ بـعـلـةـ وـاحـدةـ بـالـشـخـصـ.ـ لـأـنـ كـوـنـ هـذـاـ الـحـكـمـ مـعـلـلاـ بـهـذـهـ العـلـةـ الـمـعـيـنـةـ ،ـ أـمـرـ ثـبـتـ لـهـ لـذـاتـهـ ،ـ وـالـحـكـمـ الـمـمـاثـلـ لـهـ ،ـ مـسـاـوـ لـهـ فـيـ تـمـامـ الـمـاهـيـةـ.ـ فـيـلـزـمـ فـيـ مـثـلـ ذـلـكـ الـحـكـمـ :ـ أـنـ يـكـونـ مـعـلـلاـ بـعـيـنـ تـلـكـ العـلـةـ.ـ وـبـالـاـتـفـاقـ هـذـاـ باـطـلـ.ـ وـكـذـاـ مـاـ ذـكـرـتـوهـ.

ثـمـ نـقـولـ :ـ لـمـ لـاـ يـجـوزـ أـنـ يـقـالـ :ـ اـسـنـادـ هـذـاـ الـحـكـمـ إـلـىـ هـذـهـ العـلـةـ ،ـ لـيـسـ مـتـوـلـداـ مـنـ ذـاتـ الـحـكـمـ ،ـ بـلـ العـلـةـ الـمـخـصـوصـةـ لـذـاتـهاـ تـوـجـبـ ذـلـكـ الـحـكـمـ ،ـ وـلـاـ حـصـلـ ذـلـكـ الـحـكـمـ بـتـلـكـ العـلـةـ ،ـ وـجـبـ اـسـنـادـهـ إـلـىـ تـلـكـ العـلـةـ ،ـ لـأـنـ ذـاتـهـ يـوـجـبـ اـسـنـادـ إـلـيـهـ ،ـ بـلـ لـأـجـلـ أـنـ تـكـوـنـ العـلـةـ مـسـتـلـزـمـةـ لـهـ ،ـ فـوـجـبـ اـسـنـادـهـ إـلـيـهـ.ـ وـهـذـاـ كـلـامـ دـقـيقـ ،ـ لـاـ بـدـ مـنـ التـأـمـلـ فـيـهـ.

والسؤال الخامس :

هـبـ أـنـهـ لـاـ بـدـ لـهـذـاـ الـحـكـمـ الـمـشـترـكـ مـنـ عـلـةـ مـشـترـكـةـ فـيـهـ ،ـ فـلـمـ قـلـتـمـ :

انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود؟ وما الدليل على هذا الحصر؟ وعدم العلم بالشيء ، لا يدل على عدم الشيء ، والسير والبحث لا يفيد الا الظن الضعيف. ثم نقول : هاهنا مشترك آخر ، وهو كون الشيء ممكناً الوجود لذاته.

لا يقال : الامكان لا يصلح علة للرؤيه. ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الامكان عدمي ، فلا يصلح للعلية.

الثاني : ان الامكان قائم في المعدومات ، ولا يصلح رؤيتها.

والثالث : لو كان الامكان علة للرؤيه ، لزم صحة رؤيه جميع الممكناط والخصم لا يقول به.

لأننا نقول : نحن انا ذكرنا الامكان للقبح في قولكم : انه لا مشترك بين الجوهر والعرض ، الا الحدوث والوجود ، لا لبيان أن يجعله علة لصحة الرؤيه.

وأيضاً : فنحن نبحث عن الوجوه التي ذكرتم.

أما الأول : فنقول : صحة الرؤيه عبارة عن علة امكان الرؤيه ، فان كان الامكان عديماً ، كانت صحة الرؤيه أيضاً عديمة. ولا يبعد تعلييل حكم عدمي بعلة عديمة.

واما الثاني : فلم لا يجوز أن تكون صحة^(٣) علة الرؤيه للمجموع الحاصل من الامكان والوجود؟

واما الثالث : فهو أن الخصم أخطأ في قوله : لا يمكن رؤيه بعض الممكناط. ولكن لم يحصل لكم من هذا البرهان صحة رؤيه الله تعالى

(٣) صحة الرؤيه : ١

السؤال السادس :

هب أنه لا مشترك إلا الحدوث والوجود. فلما لا يجوز أن تكون العلة هي الحدوث؟ قوله : «الحدث ماهية مركبة من العدم السابق ، والوجود الحاضر فإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق إلا الوجود الحاضر»

قلنا : لا نسلم أن الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر والعدم السابق ، بل الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق. فلما قلتم بأن كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم؟ والدليل عليه : إن الحدوث صفة للوجود وكيفية له ، والعدم نقيض الوجود ومناف له ، ونقيض الشيء لا يكون صفة له ، ولا كيفية له.

السؤال السابع :

هب أن العلة لهذه الصحة هي الوجود. ولكن له قلتم : إن الوجود أمر مشترك فيه بين الواجب والممكن؟ والعجب : أن عند «أبي الحسن الأشعري» وجود الشيء ذاته وحقيقة. فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة في حقائقها ، وجب أن تكون مختلفة في وجوداتها ومع هذا القول كيف يمكنه أن يقول : الوجود وصف مشترك فيه؟

السؤال الثامن :

هب أن الوجود علة لصحة الرؤية. ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة ، يعتبر أيضا حصول الحال القابل ، ويعتبر فيه عدم المانع. ألا ترى أن الحياة عليه الجهل والشهوة والنفرة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة في ذات الله. وصحة هذه الأشياء غير حاصلة. أما لأن تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الأحكام أو لأنه قامت بتلك الذات صفات مانعة من تحقق هذه الأشياء.

فثبت بحذا : أن مع حصول العلة لا يتحقق الحكم ، الا اذا ثبت أن المخل قابل والمانع زائل . فلم قلتم ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهذه الصحة؟ ولم قلتم : انه لا يوجد هناك ما يكون مانعا من هذه الصحة؟

السؤال التاسع :

ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض : أما أنها مدركة للجواهر ، فلأننا باللمس نميز بين الطويل والعرض والعميق ، كما أنا بصورنا ندرك التفرقة بين هذه الأحوال . ولما دل ذلك على كون البصر مدركا للجسم ، وجب أن يدل ذلك على كون اللمس مدركا للجسم . وأما أن القوة اللامسة مدركة للأعراض ، فلأننا ندرك التفرقة بين الحار والبارد . وإذا ثبت أن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ، اطرد الدليل الذي ذكرتم بتمامه . فيلزم أن تكون علة صحة اللمس ، هي الوجود . والله تعالى موجود ، فوجب أن يصح أن يكون ملحوظا مذوقا . والتزامه في غاية البعد .

السؤال العاشر :

قولكم : الوجود علة لصحة الرؤية ، يتحمل وجهين :
أحدهما : أن يكون المراد منه : أن يكون الوجود علة لصحة أن يرى الموجود فقط .
والثاني : أن يكون المراد منه : أن الوجود علة لصحة أن ترى الماهية .
اما الأول : فباطل قطعا . وذلك لأن المرئي اذا كان هو الوجود فقط ، والوجود أمر مشترك فيه بين كل الموجودات ، كان المرئي

لحس البصر أمرا مشتركا فيه بين كل الموجودات ، فوجب أن لا يكون اختلاف المخلفات مدركا بالبصر. وهذا دخول في السفسطة.

وأما الثاني : فإنه يقتضي أن لا تكون علة صحة رؤية السواد ، هي الوجود فقط ، بل أن تكون علة تلك الصحة ، هي مجموع كونه سوادا ، وكونه موجودا. وعلة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضا وكونه موجودا. وعلى هذا التقدير يبطل القول بأن علة صحة الرؤية أمر مشترك فيه.

والحاصل : أنا إن حملنا الكلام على الوجه الأول ، كانت السفسطة لازمة ، وإن حملناه على الوجه الثاني ، يسقط الدليل بالكلية.

السؤال الحادى عشر :

هو أنه تعالى يصح أن يكون مرئيا في ذاته. لكن لم لا يجوز أن تكون رؤيتنا موقوفة على شرط ، يمتنع ثبوته في حقنا ، فلا جرم يمتنع المشروط لامتناع ذلك الشرط. وهذا كما أن الجسم في نفسه يصح أن يكون مخلوقا ، لكنه يمتنع أن يكون مخلوقا لنا. لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته في حقنا. ففأنت هذه الصحة في حقنا ، لا لأن تلك الصحة في نفسها فائتة ، بل لأن شرط تلك الصحة فائت في حقنا. وكذا القول في مسألتنا.

السؤال الثانى عشر :

ما ذكرتم من الدلائل معارض بما أن الله تعالى قادر على خلق الجواهر وعلى خلق الأعراض. فصحة المخلوقية حكم مشترك فيه بين الجواهر والأعراض ، فلا بد من تعليل هذه الصحة بأمر مشترك بين القسمين. ولا مشترك إلا الحدوث أو الوجود. والحدث باطل ،

لما ذكرتم. فثبتت أن علة صحة المخلوقية هي الوجود. والله تعالى موجود ، فوجب صحة كونه تعالى مخلوقا. ولما بطل هذا الكلام ، فكذا ما ذكرتم.

فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل. وأنا غير قادر على الأجوبة عنها ، فمن أحبها عنها ، أمكنه أن يتمسك بها الدليل .

* * *

ولنختتم هذه الفصل بخاتمة ، وهى أنا نقول : أعلم : أن الدليل العقلى المعلول عليه فى هذه المسألة هذا الذى أوردناه ، وأوردنا عليه هذه الأسئلة واعتبرنا بالعجز عن الجواب عنها. اذا عرفت هذا فنقول : مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ «أبو منصور^(٤) الماتريدي السمرقندى» وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلى ، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث^(٥). فان أراد الخصم تعلييل هذه الدلائل ، وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية ، يتمسك بما في نفي الرؤية : اعترضنا على دلائهم ، وبيننا ضعفها ، ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر. فهذا مجموع المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل.

الفصل الثالث

في

ذكر الدلائل الدالة على جواز رؤية الله تعالى

الحججة الأولى : ان موسى عليه السلام سأله الرؤية في قوله :

(٤) أبو نصر : ١

(٥) رؤية الله تعالى جاءت في القرآن على طريقة الحكم والمتشبه. فالحكم هو ﴿لَا تُنْرِكُهُ الْأَبْصَار﴾ ويستند قوله الله تعالى

﴿أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف ١٤٣] ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى ، لما سألهما.

ولهم عليه اعترافات :

السؤال الأول : قال «الكتابي» : لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله ﴿أَرْنِي﴾ أن يظهر الله أحوالاً تفيد العلم الضروري ، بوجود الصانع؟ واطلاق لفظ الرؤية على العلم الضروري الجلى ، مجاز مشهور.

السؤال الثاني : قال «أبو علي» و «أبو هاشم» : إن موسى عليه السلام أثنا سأله الرؤية لا لنفسه بل لقومه . والدليل عليه : قوله تعالى : ﴿لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهَنَّمَ﴾ [البقرة ٥٥] ثم إن موسى عليه السلام أضاف ذلك السؤال إلى نفسه ، حتى يكون ذلك السؤال أولى بالاجابة ولما منعه الله تعالى ، كان ذلك أقوى في الدلالة على منع الغير.

موسى عليه السلام : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ والمشابه هو ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وهو يحتمل معنيين : الأول : رؤية ذات الله . والثانى : رؤية نعمه وخيراته . ولأنه مشابه بحسب رده إلى الحكم . والمتافق مع الحكم هو المعنى الثانى . ومن المشابه : ﴿إِنَّمَا عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ أما عن ذاته ، فيثبت أن المؤمنين يروننه . وأما عن رحمته . فتنافي الرؤية . والمتافق مع الحكم هو حجب الرحمة .

وفي التوراة مثل ما في القرآن بالمعنى عن الرؤية بالحكم والمشابه . فقد قال الله موسى : «لا يقدر أحد أن يراني ويعيش» ومنع عنه رؤيته . وقال أشعيا : «حقاً أنت إلى الله محتجب يا إله إسرائيل» وفي الإنجيل : «الله لم يره أحد» ولم يجوز رؤية الله من أهل الكتاب إلا النصارى . ذلك لأنهم يزعمون أن الله ظهر في الجسد . وهذا الجسد هو جسد المسيح عيسى بن مرريم عليه السلام .

السؤال الثالث : قال «أبو المذيل» يحتمل أن يقال : ان موسى عليه السلام كان عالما بالدلائل العقلية ، أنه يمتنع رؤية الله تعالى. فسأل الله الرؤبة ، حتى يرى ^(٦) الدلائل السمعية المانعة من الرؤبة ، فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة. وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمأنينة ، وقوة اليقين ، وزوال الشك. وهذا السبب أكثر الله تعالى في القرآن من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد والصفات.

السؤال الرابع : قال بعضهم : لم لا يجوز أن يقال : ان موسى عليه السلام كان في ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤبة على الله تعالى؟ وهذا وإن كان مستبعدا ، إلا أنه غير مستحيل ^(٧) وبدل عليه وجوه :

أحدها : ان كل صفة من صفات الله تعالى ، لا يتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة. ثم لم يبعد أن لا تكون تلك الصفة معلومة للأنبياء عليهما السلام . وكونه تعالى بحيث يمتنع رؤيته ، لا يتوقف على العلم به ، العلم بصحة النبوة. فعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه الصفة غير معلومة لموسى عليه السلام .

الثاني : ان المشهور من أهل السنة أنهم يجوزون المعاصي على الأنبياء عليهما السلام حال نبوتهم. فإذا جوزوا ذلك ، فلم لا يجوز هذا الجهل.

الثالث : مذهب أهل السنة أنه يحسن من الله تعالى جميع الأشياء. وإذا كان كذلك لم يبعد أن يقال : ان الله تعالى ما أمره بمعرفة هذه الصفة. وعلى هذا التقدير لم يكن ذلك عشا في حق موسى عليه السلام .

(٦) يرد : ب

(٧) إلا أنه محتمل : ب

والجواب :

أما السؤال الأول ، فجوابه من وجهين :

الأول : ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى في هذا الوقت بلا واسطة ، وفي مثل هذا الوقت يبعد أن يقول : يا إلهي أظهر لي دليلاً أعرف به وجودك.

الثاني : انه قال ﴿انظُرْ إِلَيْكَ﴾ ولو كان المراد ما ذكره «الكعبي» لكان يقول : انظر الى دليلك.

وأما السؤال الثاني ، فجوابه من وجهين :

الأول : ان أولئك الذين كانوا يطلبون الرؤية. اما أن يقال : انهم كانوا من المؤمنين ، او من الكفار. فان كانوا من المؤمنين ، كانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام في أن هذا السؤال غير جائز ، وما كان موسى محتاجا الى اضافة هذا السؤال ، الى نفسه. وان كانوا من الكفار ، فهم لا يصدقونه في ^(٨)أن الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية. وعلى التقديرتين إضافة هذا السؤال ، الى نفسه عبث.

الثاني : ان هذا السؤال لو كان محala ، لمنعهم عنه. ألا ترى أن القوم لما قالوا له : ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا، كَمَا لَهُمْ آلَهَةٌ﴾ [الأعراف ١٣٨] منعهم عن هذا الكلام ، وقال : ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف ١٣٨].

واما السؤال الثالث : فجوابه : انه عليه السلام اما أن يقال : انه كان شاكا في الامتناع والجواز ، او يقال : انه كان قاطعا بالامتناع.

(٨) فهم لا يقولون بأن الله : ب

فإن قطعنا^(٩) انه كان شاكا في الجواز لزم كونه جاهلا بالله تعالى. وهذا لا يليق بالأنبياء .
 بل يَعْلَمُ اللَّهُ . وان قلنا : انه كان قاطعا بامتناع الرؤية على الله تعالى ، كان الأدب أن يقول : رب زدني دليلا على امتناع الرؤية : فأما أن يسأل الرؤية ، مع العلم بامتناعها. فهذا لا يليق بالعقلاء.

وأما السؤال الرابع : فجوابه : ان الأمة مجتمعة على أن علم الأنبياء والرسل . يَعْلَمُ اللَّهُ .
 بذات الله تعالى وصفاته ، أتم وأكمل من علم كل واحد من آحاد الأمة. واذا ثبت هذا ،
 فنقول : لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلا لكل واحد من آحاد المعتزلة ، فلو لم يكن
 حاصلا لموسى عَلَيْهِ الْكَلَمُ لكان كل واحد من [آحاد] المعتزلة ، أعرف بذات الله تعالى وبصفاته
 من موسى عَلَيْهِ الْكَلَمُ . ولما كان هذا باطلًا بالاجماع ، سقط هذا السؤال.

الحججة الثانية : رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز ، والمعلق على الشرط الجائز
 جائز. فرؤيا الله تعالى جائزة.

وانما قلنا : ان رؤية الله معلقة على شرط جائز ، لأن رؤية الله تعالى معلقة على
 استقرار الجبل. واستقرار الجبل جائز. فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى جائزة. واما قلنا : ان
 رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل ، لقوله تعالى : **﴿فَإِنِ اسْتَقَرَ مَكَانُهُ، فَسَوْفَ تَرَانِي﴾** [الأعراف ١٤٣] واما قلنا : ان استقرار الجبل جائز ، لأن الجبل جسم ، وكل
 جسم فإنه يمكن أن يكون ساكنا. واما قلنا : ان المعلق على الجائز جائز ، لأن بتقدير وقوع
 ذلك الشرط الجائز ، ان لم يحصل الشروط ، لزم الكذب في كلام الله تعالى ، وان حصل
 كان الجواز قبله حاصلا. وهذه نكتة حسنة^(١٠).

(٩) قلنا : ب

(١٠) هي ليست حسنة. لأن الرؤية ليست معلقة على أمر ممكن ، .

فان قيل : لا نسلم أن رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز ، قوله : «لأنها معلقة على استقرار الجبل. وانه جائز» قلنا : بل هي معلقة على استقرار الجبل ، حال كون الجبل متحركا ، واستقرار الجبل حال كون متحركا محال.

وأنا قلنا : ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال كونه متحركا ، لأنه لو كان معلقا على استقراره لا حال كونه متحركا ، فاستقراره في غير حال حركته ، يكون واقعا حاصلا. لا محالة. لأن الجسم كلما لم يكن متحركا ، كان ساكنا. لا محالة. وعلى هذا التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلا ، فكان يجب أن تحصل الرؤية ، وحيث لم تحصل الرؤية ، علمنا : أن الشرط لم يحصل. وأنا يصح أن يقال : لم يحصل الشرط ، اذا قلنا : ان الشرط هو استقراره حال حركته. وإذا كان ذلك ، كان هذا الشرط محالا. فثبتت : أن رؤية الله معلقة على شرط محال. فلم يلزم القول بجواز رؤية الله تعالى.

والجواب : ان الشرط هو استقرار الجبل. واستقرار الجبل هذا ، من حيث هذا المفهوم ، أمر جائز الوجود. فثبتت : أن الرؤية معلقة على شرط جائز الوجود. وأقصى ما في الباب : أن يقال : دل دليل منفصل على أنه وجد في ذلك الوقت مانع ، الا أن الذي دل اللفظ على كونه شرطا للرؤية ، أمر جائز. فكان المقصود حاصلا.

. بل هي معلقة على أمر مستحيل. مثل **﴿حتى يلح الجمل في سم الحباط﴾** ومثل :

ومن طلب العلوم بغير كد

سيدركها اذا شاب الغراب

الفصل الرابع

في

بيان أن النظر المقربون بحرف الـ

هل هو موضوع للرؤبة أم لا؟

وقد اختلف الناس فيه. فزعم بعض أصحابنا : أنه للرؤبة. وأنكر ذلك بعض المحققين منا ، وجمهور المعتزلة. وقالوا : لفظ النظر موضوع. أما لكون الحدقة مقابلة للمرأى. كما يقال : جبلان متناظران ، أى متقابلان. وأما لتقليل الحدقة السليمة نحو المجرى ، طلبا للرؤبة.

واحتاج من قال بأن لفظ النظر المقربون بـ «الـ» للرؤبة ، بالقرآن والشعر.

أما القرآن : فآياتان :

الأولى : قوله تعالى : ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ والاستدلال به من وجهين :

الأول : انه لو كان النظر عبارة عن تقليل الحدقة الى جهة المجرى ، لكن معنى الآية : أرى حتى أقلب حدقتي الى جهتك. وهذا يتضمن أن يكون موسى عليه السلام قد أثبتت الجهة لله تعالى. وذلك باطل.

والثاني : انه رتب النظر على الإرادة. والمترتب على الإرادة : هو الرؤبة ، لا تقليل الحدقة. فيدل هذا : على أن النظر هو الرؤبة.

الآية الثانية : قوله تعالى : ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾؟ [الغاشية ١٧]

والذى يفيد معرفة كيفية الخلقة : هو الرؤبة. لا تقليل الحدقة.

وأما الشعر :

فقول النابغة :

وما رأيتك الا نظرة عرضت يوم الامارة. والمؤمر معذور
استثنى النظر عن الرؤية ، فوجب أن يكون النظر من جنس الرؤية.
وقال آخر :

نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق : تقضى
ومعلوم : أن الذي يقضى على الوامق : هو رؤية المعشوق ، لا تقليل الحدقة نحوه.

وأما الذين أنكروا كون النظر المقربون بـ «الى» مفيدة للرؤبة. فقد احتجوا
بخمسة وعشرين وجهاً :

الحججة الأولى : قوله تعالى : ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ ، وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف]
[١٩٨] وجه الاستدلال من وجهين .

الأول : انه أثبت النظر ونفي الأ بصار . وهذا يدل على أن النظر غير الأ بصار
الثاني : أنه تعالى حكم بأنه يرى نظرهم إليه .

ولا شك أن الرؤبة لا ترى . ولما كان النظر مريئا ، والرؤبة غير مريئية ، والرؤبة غير مريئية
، وجب أن لا يكون النظر هو الرؤبة .

فان قيل : انه تعالى أثبت النظر للأصنام بقوله تعالى : ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ ولا
شك أنه لم يحصل للأصنام تقليل الحدقة الى جهة المرئي ، فوجب أن لا يكون النظر عبارة
عن تقليل الحدقة .

قلنا : النظر هاهنا مفسر بالتقابل . يقال : جبلان مترااظران ، أى متقابلان . وهذا
المعنى كان حاصلا للأصنام .

الحججة الثانية : قوله تعالى في صفة الكفار : ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [البقرة ٧٧] نفي
كونه تعالى ناظرا إليهم ، ولا شك أنه كان يراهم ، فيلزم أن يكون النظر غير الرؤبة .

وان قيل : لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة ، لكان معنى الآية : انه تعالى لا يقلب حدقته إليهم. ومعلوم أن ذلك باطل.

قلنا : لو جعلنا النظر حقيقة في تقليب الحدقة ، أمكن حمل قوله تعالى : **﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾** على ترك الرحمة. أما لو جعلناه حقيقة في الرؤية ، لا يمكن حمله على ترك الرحمة. فكان الأول أولى.

والذى يدل على ما قلناه : أن تقليب الحدقة الى جانب الشيء لا يختاره الانسان الا اذا أحبه. ومتى أحبه فإنه يرحمه ظاهرا ، فحصل بين تقليب الحدقة الى جهة الشيء وبين ايصال الرحمة إليه هذه الملازمة.

وأيضا : تقليب الحدقة الى جهة الشيء ، وايصال الرحمة إليه ، فعلن اختياريان .. فحصل بينهما هذه المشابهة والملازمة. وكل واحد منهما سبب مستقل لحسن المجاز. أما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية ، لم يحصل بينه وبين الرحمة ، لا الملازمة ولا المشابهة. أما الملازمة فلأنه ليس كل ما يراه الانسان أحبه ، بل الذي يختاره الانسان فإنه يحبه. لكن اختيار الرؤية ، ليس الا تقليب الحدقة نحوه. ثبتت : أن حمل النظر على تقليب الحدقة أولى. الحجة الثالثة : لو كان النظر عبارة عن الرؤية ، لوجب أن يقال : رأيت إليه. كما يقال : نظرت إليه. وأجمع المفسرون على أن قوله تعالى : **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رِبِّكَ﴾** [الفرقان ٤٥] : مجاز. ولما يقال : نظرته. كما يقال : رأيته. ولما لم يصح ذلك ، علمنا : أن النظر غير الرؤية.

الحجۃ الرابعة : يقال : نظرت الى الملال فلم أره. أثبتت : النظر مع عدم الرؤية.

الحججة الخامسة : يقال : أما ترى كيف ينظر فلان الى الملال؟ وكيف ينظر فلان الى فلان؟ وهذا يدل على أن النظر مرتئي. ولا شك أن الرؤية غير مرئية. فوجب أن يكون النظر مغايرا للرؤيه.

الحججة السادسة : يقال : ما زلت أنظر الى الملال حتى رأيته. ولا شك أن غاية الشيء غير ذلك الشيء.

الحججة السابعة : قول الشاعر :

نظرت إليها من وراء خصاص فأبصّرت وجهها ، داعياً لمعاصي
ربّ الابصار على النّظر ، بفاء التعقيب. وهذا يدل على أن الابصار غير النّظر.

الحججة الثامنة : يقال : انظر الى زيد حتى ترى وجهه. ولو كان النظر عبارة عن الرؤية والأبصار ، لنزل هذا الكلام متزلة قوله : أبصر زيداً حتى تبصره.

الحججة التاسعة : ان قوله : نظرت الى زيد ، يفيد أن نظرة انتهى إليه. لأن حرف «الى» لانتهاء الغاية ، فحرى ذلك مجرى قوله : أشرت إليه ، وأوّل مات إليه. وذلك يفيد الحركة الى الشيء على وجه ينتهي إليه. وهذا اما يصح لو كان النظر عبارة عن تحريك الحدقة الى مقابلة المرئي.

الحججة العاشرة : انهم يقسمون النظر الى أقسام كثيرة. فيقولون : نظر فلان الى نظر راض ، ونظر غضبان ، ونظر متحيز. قال النابغة :

نظر ألياك حاجة لم تقضها نظر المريض الى وجده العود.

وقال آخر :

نظر التيوس الى شفار المخازن

ومعلوم : أن رؤية هؤلاء واحدة. لأنهم يرون الشيء على ما هو عليه. ومن الممتنع وقوع التفاوت في نفس الرؤية ، بل المراد من قوله : نظر الى نظر غضبان : وصف عينه بما تكون عليه عين الغضبان من الانحراف والازوار ، ولا يعارض هذا بقولهم : فلان يرانى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل ، لأن في هذا الكلام ما أدخلوا التقسيم على الرؤية ، بل أضافوا الرؤية تارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضب.

الحجـة الحـاديـة عـشـرـةـ : انـهـ يـصـفـونـ النـظـرـ بـماـ لـاـ يـكـنـ أـنـ توـصـفـ بـهـ الرـؤـيـةـ . وـذـلـكـ يـوجـبـ التـبـاـيـنـ بـيـنـهـمـاـ . فـانـهـ يـوـصـفـ النـظـرـ بـكـوـنـهـ شـزـراـ .

قال الشاعر :

ولا خير بالبغضاء والنظر الشرز.

ومعلوم : أن الشزر كيفية في موضع العين وتحريكها.

ومنها : لأنهم يصفون النظر بالشدة والصلابة. أنسد ابن قتيبة :

يتقارضـونـ اـذـاـ التـقـواـ فـيـ مـوـطـنـ نـظـرـاـ يـزـيلـ مـوـاطـنـ الـاقـدامـ

قال ابن قتيبة : يكاد يزيلها من شدته وصلابته. والمراد من تلك الشدة : الاعتماد

على الحدقة في تقليلها وتحريكها.

الحجـةـ الثـانـيـةـ عـشـرـةـ : انـهـ الـذـيـ يـقـدرـ عـلـيـ الـاـنـسـانـ فـيـ بـابـ الرـؤـيـةـ ، اـنـاـ هـوـ تـقـليـبـ الحـدـقـةـ الـىـ جـهـةـ المـرـئـيـ . فـأـمـاـ حـصـولـ الرـؤـيـةـ فـلـيـسـ ذـلـكـ فـيـ قـدـرـةـ الـاـنـسـانـ . اـذـ ثـبـتـ هـذـاـ فـنـقـولـ : لو حـمـلـنـاـ لـفـظـ النـظـرـ عـلـىـ تـقـليـبـ الحـدـقـةـ ، كـانـ قـولـنـاـ فـيـ الـأـمـرـ وـالـنـهـىـ : اـنـظـرـ ، وـلاـ تـنـظـرـ . مـحـمـولاـ عـلـىـ الـحـقـيقـةـ . اـمـاـ لوـ حـمـلـنـاـ النـظـرـ عـلـىـ الرـؤـيـةـ ، لـوـ جـبـ حـمـلـ قـولـنـاـ اـنـظـرـ وـلاـ تـنـظـرـ ، عـلـىـ مـقـدـمـاتـ الرـؤـيـةـ ، لـاـ عـلـىـ نـفـسـ الرـؤـيـةـ . فـيـصـيرـ هـذـاـ الـلـفـظـ مـجـازـاـ . وـمـعـلـومـ : اـنـ حـمـلـ لـلـكـلامـ عـلـىـ مـعـنـىـ يـقـىـ الـلـفـظـ

معه حقيقة ، أولى من حمله على معنى يبقى اللفظ معه مجازاً . وهذا يتضمن كون لفظ النظر حقيقة في تقليل الحدقة لا في الرؤية .

الحججة الثالثة عشر : ان النظر معناه بالفارسية (نگریستن) والرؤية معناه بالفارسية (دیدن) والفرق بين قولنا (نگریستن) وبين قولنا (دیدن) معلوم في الفارسية بالبداهة ، فانهم يقولون : (بسیار نگریستم والبته ندیدم) وآخرون يقولون : (بسیار نگریستم وآخر ندیدم) ومعلوم : أنهم يريدون بقولهم : (نگریستم) تحريك الحدقة الى تلك الجهة التي يعتقدون حضور المرئي فيها . وذلك يتحقق ما قلناه .

الحججة الرابعة عشر : ما أنسد بعضهم :

وقفت كأني من وراء زجاجة الى الدار من فرط الصباة ، أنظر
فعيناي طورا تغرقان من البكا فأغشى . وطورا يحسران فأبصر
جعل نفسه ناظرا حال كونه مبصرا ، وغير مبصر . وهذا يدل على أن النظر غير
الابصار .

الحججة الخامسة عشر : ما أنسده «أبو على الفارسي» في كتاب «الحججة» .
فيما «مى» هل تحزى بكائي بمثله مرارا ، وأنفاسي عليك الزوار
وانى متى أشرف من الجنب الذي به أنت من بين الجوانب ناظر
قال أبو على الفارسي : يطلب منها الجزاء على كونه ناظرا إليها . ولو كان النظر عبارة
عن الرؤية لها ، لكن قد طلب الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه . وذلك لا يقوله
عاقل .

الحججة السادسة عشر : أنسد بعضهم :

اذا نظر الواشون صدت وأعرضت وان غفلوا قلت : ألسنت على العهد

جعل قوله : وان غفلوا في مقابلة قوله : نظروا. واما يغفل الانسان عن أمر يفعله
ويشتغل بتحصيله ، وما ذلك الا تقليل الحدقة.

الحجۃ السابعة عشر : أنشد بعضهم :

ونظرة ذى شجن وامق اذا ما الرکائب ، جاوزن ميلا
أثبتت النظر بعد مجاوزة الرکائب ميلا. ومعلوم : أن الرؤية غير حاصلة في هذا الوقت ،
ولما أثبتت النظر حال عدم الرؤية ، ثبت أن النظر حال عدم الرؤية ، ثبت أن النظر غير
الرؤية.

* * *

الحجۃ الثامنة عشر . ومن هاهنا نذكر الوجوه الدالة على أن النظر المقربون بحرف
«ال» قد يجيء بمعنى الانتظار ، لا بمعنى الرؤية .

فنقول : قوله تعالى : ﴿إِلَيْهَا نَاظِرٌ﴾ [القيامة ٢٣] معناه : أنها تنظر الى الله لا
إلى غيره . وذلك لأن تقديم المفعول يفيد الحصر ، كما في قوله تعالى : ﴿أَلَا إِلَيْهِ تَصِيرُ
الْأُمُورُ﴾ [الشورى ٥٢] و ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود ٨٨] و ﴿أَنَّ إِلَيْ رَبِّكَ
الْمُنْتَهَى﴾ [النجم ٤٢] و ﴿إِنَّ إِلَيْ رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ [العلق ٨] و ﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ
الْمَسَاقُ﴾ [القيامة ٣٠] اذا ثبت هذا فنقول : مقتضى الآية : أنهم لا ينظرون الى غير الله
تعالى . ولا شك أنهم يرون غير الله تعالى . وذلك لأنهم يرون الجنة والنار ومرافق القيمة .
وذلك لأن المؤمنين نظارة في ذلك اليوم ، لأنهم هم الآمنون لا خوف عليهم ولا هم يحزنون .
ولما دلت الآية على أنهم لا ينظرون الى غير الله تعالى ، ودل العقل على أنهم يرون غير الله ،
علمنا : أن النظر غير الرؤية . أما اذا حملنا هذا اللفظ على الانتظار ، صح هذا الحصر .
وذلك لأنهم لا ينتظرون الا رحمة الله ، ولا يتوقعونها الا منه .

الحجۃ التاسعة عشر : حکی عن «الخلیل» أنه قال : نظرت الى فلان ، بمعنى انتظرته . وعن «ابن عباس». رضی الله عنه . أنه قال : تقول العرب : إنما أنظر الى الله تعالى ، ثم الى فلان . وهذا الاستعمال أيضا حاصل في الفارسية . فانهم يقولون فيمن يطمع في أمر يتوقعه : «فلان را چشم بر فلان کار است ونظرًا وبر فلان کار است وفلان کاری را می نگرد» فثبت : أن هذا الاستعمال متعارف مشهور في العربية ، وفي الفارسية ، حتى أن الأعمى قد يذكر هذا اللفظ ، فيقول : عینی شاخصة أليک ، ونظری الى الله تعالى ، ثم أليک.

الحجۃ العشرون : قول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تنتظر الخلاصا
أثبت النظر المقربون بحرف «الى» لا معنى الرؤية ، بل معنى الانتظار .
لا يقال : ان بعض الرواة روى هذا البيت على وجه آخر :
وجوه ناظرات يوم بكر.

وزعم : أن مراد الشاعر يوم اليمامة . وسمى يوم بكر ، لأن القتال وقع بين عسكر أبي بكر رضي الله عنه . وبين مسلمة الكذاب . والمراد من الرحمن في البيت : مسلمة الكذاب . فا نهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة . وكانوا ينظرون إلى وجهه ، ويطمعون فيه أن يخلصهم من ذلك البلاء . لأننا نقول : لا منافاة بين الروايتين . فنقيلهما .

الحجـة الحـادـيـة والعـشـرـون : قـول الـكمـيـت :

الحجـةـ الـثـانـيـةـ وـالـعـشـرـونـ :ـ قـالـ آخـرـ :

وـاـذاـ نـظـرـتـ أـلـيـكـ مـنـ مـلـكـ وـالـبـحـرـ دـوـنـكـ.ـ زـدـتـنـىـ نـعـمـاـ
وـصـفـ نـفـسـهـ بـكـوـنـهـ نـاظـرـاـ إـلـىـ الـمـلـكـ حـالـ مـاـكـانـ الـبـحـرـ حـائـلـاـ بـيـنـهـمـاـ.ـ وـذـلـكـ لـاـ
يـحـتـمـلـ الرـؤـيـةـ.ـ فـعـلـمـنـاـ :ـ أـنـ المـرـادـ هـوـ الـانتـظـارـ.

الـحـجـةـ الـثـالـثـةـ وـالـعـشـرـونـ :ـ قـالـ الـبـعـثـ :

وـجـوـهـ بـحـالـيـلـ الـحـجـازـ عـلـىـ النـوـىـ إـلـىـ مـلـكـ زـانـ الـمـغـارـبـ نـاظـرـةـ
أـثـبـتـ :ـ أـنـ «ـبـحـالـيـلـ»ـ الـحـجـازـ يـنـظـرـونـ إـلـىـ مـلـكـ الـمـغـرـبـ.ـ وـذـلـكـ لـاـ يـحـتـمـلـ الرـؤـيـةـ،ـ بـلـ
يـحـتـمـلـ الـانتـظـارـ.

الـحـجـةـ الـرـابـعـةـ وـالـعـشـرـونـ :ـ قـالـ بـعـضـهـ :

وـيـوـمـ بـذـىـ قـارـ ،ـ رـأـيـتـ وـجـوـهـمـ إـلـىـ الـمـوـتـ مـنـ وـقـعـ السـيـوـفـ نـوـاظـرـاـ
وـالـمـرـادـ :ـ الـانتـظـارـ لـأـنـ الـمـوـتـ لـاـ خـلـافـ فـيـ أـنـهـ لـاـ يـرـىـ.
لـاـ يـقـالـ :ـ المـرـادـ مـنـ الـمـوـتـ الرـجـلـ الـقـتـالـ ،ـ كـمـاـ فـيـ قـوـلـهـ :ـ
إـنـ أـنـاـ الـمـوـتـ.

لـأـنـاـ نـقـولـ :ـ لـاـ شـكـ أـنـ تـسـمـيـةـ الرـجـلـ الـقـاتـلـ بـالـمـوـتـ ،ـ مـجازـ.ـ فـلاـ يـصـارـ إـلـيـهـ إـلـاـ عـنـ
الـضـرـورـةـ.

الـحـجـةـ الـخـامـسـةـ وـالـعـشـرـونـ :ـ قـولـ «ـأـلـيـورـدـىـ»ـ فـيـ صـفـةـ عـينـ مـدـوـحـهـ :ـ
هـىـ الـتـىـ لـاـ تـزـالـ الـدـهـرـ نـاظـرـةـ إـلـىـ الـعـلـىـ ،ـ وـلـزـوارـ ،ـ وـفـيـ كـتـبـ
فـقـولـهـ :ـ نـاظـرـةـ إـلـىـ الـعـلـىـ.ـ مـعـناـهـ كـوـنـهـ طـالـبـةـ لـلـعـلـىـ وـمـتـوقـعـةـ لـهـ.

* * *

فـجـملـةـ هـذـهـ الـوـجـوهـ الـأـوـلـ :ـ دـالـةـ عـلـىـ أـنـ النـظـرـ مـقـرـونـ بـحـرـفـ إـلـىـ لـيـسـ لـلـرـؤـيـةـ وـهـذـهـ
الـوـجـوهـ الـأـخـيـرـةـ دـالـةـ عـلـىـ أـنـهـ لـلـانتـظـارـ.
لـاـ يـقـالـ :ـ قـدـ اـشـتـهـرـ مـنـ عـلـمـاءـ الـلـغـةـ أـنـهـمـ قـالـواـ :ـ النـظـرـ إـذـاـ لـمـ يـكـنـ مـقـرـونـاـ بـحـرـفـ إـلـىـ ،ـ
أـفـادـ الـانتـظـارـ ،ـ يـقـالـ نـظـرـتـهـ أـىـ اـنـظـرـتـهـ.ـ أـمـاـ إـذـاـ مـقـرـونـاـ بـحـرـفـ إـلـىـ ،ـ فـاـنـهـ لـيـسـ لـلـانتـظـارـ.

لأننا نقول : لما حصل التعارض بين دلائlnا ودلائلكم ، فلا بد من التوفيق. وطريقه :
أن قوله : نظرته بمعنى انتظرته ، إنما يقال في انتظار مجىء الإنسان بنفسه ، أما اذا كان
منتظر الرفد أو المعونة . فقد يقال فيه : نظرت إليه . ومنه قوله : إنما نظرى إلى الله ، ثم
إليك . فهذا جموع البحث في هذه المسألة اللغوية .

* * *

واعلم : أن الأقرب أن يقال : الأصل في قول القائل : نظرت إليك : تقليل الحدقة
نحوه . ثم قد يستعمل في الرؤية ، من حيث ان تقليل الحدقة سبب للرؤية ، ويستعمل أيضا
في الانتظار ، من حيث ان تقليل الحدقة سبب للانتظار ، فان من انتظر شيئاً فانه يقلب
الحدقة نحو الجهة التي ينتظر المقصود منها .
فهذا ما عندي في هذا البحث اللغوي .

الفصل الخامس

في

اقامة الدلالة على أن المؤمنين

يرون الله تعالى يوم القيمة

ويدل عليه وجوه :

الحججة الأولى : قوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَؤْمِنُهُ نَاضِرٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرٌ﴾ [القيمة ٢٢] .

[٢٣] فنقول : النظر ان كان هو الرؤية ، فالمطلوب حاصل . وان كان عبارة عن تقليل
الحدقة الى جهة المرئي ، فنقول : هذا في حق الله تعالى محال ، فوجب حمل لفظة النظر على
الرؤبة اطلاقاً للفظ السبب على المسبب ، فان النظر سبب للرؤية ، ولأن المقصود من تقليل
الحدقة إنما هو الرؤبة .

فإن قيل : لا نسلم أنه حصل في هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى . وقوله ﴿إِلَى
رَبِّهَا نَاظِرٌ﴾ فلا نسلم ان الى هاهنا من حروف الجر ، بل هو عندنا اسم . وبيانه من

وجهين :

الأول : انه واحد الآلاء ، على ما ذكره «الأزهري» في كتاب «التهذيب» قال الشاعر. وهو «الأعشى» :

أبْيَضُ لَا يَهْبِطُ الْمَهَازِلُ وَلَا يَقْطَعُ رَحْمًا ، وَلَا يَخُونُ إِلَى أَئِ لَا يَخُونُ نَعْمَهُ.

اذا ثبت هذا فنقول : انا توافقنا على أن لفظ **ناظرة** اذا اذا كان عاريا عن حرف «الى» أفاد معنى الانتظار ، كقوله تعالى : **فَإِذَا نَاظَرَهُ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ** [النمل ٣٥] اذا عرفت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يكون تقدير الآية : **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا ناظِرَةٌ** أى نعمة ربها منتظرة؟

الثاني : ان لفظ الى جاء بمعنى عند ، قال الشاعر وهو «أوس» :

فَهَلْ لَكُمْ فِيمَا إِلَى ، فَإِنِّي طَيِّبُ بِمَا أَعِي النَّطَاسِيَ حَذِيفَةً؟
أى فهل لكم فيما عندى؟ اذا ثبت هذا ، فلم لا يجوز أن يكون تقدير الآية :
وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. عند ربها ثم قال بعد ذلك **ناظرة** أى منظرة. وهو خبر عن الوجه. والتقدير : وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ، منتظرة نعمة ربها؟ سلمنا : أنه حصل في هذه الآية لفظ النظر مقرضا بحرف الى ، لكن لا نسلم أنه للرؤبة. قوله : «لفظ النظر لتقليل الحدقة ، ولا يمكن حمله هاهنا على هذا المعنى ، فوجب حمله على لازمه ، وهو الرؤي». .

قلنا : حصل هاهنا وجهان آخران من المجاز :

الأول : اضمamar المضاف. والتقدير الى ثواب ربها ناظرة.

والثانى : ان تقليل الحدقة الى جهة. كما يلزمها الرؤبة ، فكذلك يلزمها نوع النفع. وهو الانتظار. فلم كان حمل اللفظ على المجاز الذي ذكرتم ، أولى من حمله على أحد هذين المجازين؟

والجواب : أما حمل لفظ الى على واحد الآلاء ، أو على معنى عند. فإنه يتضمن حمل قوله **ناظرة** على الانتظار. وذلك غير

جائز. لأن الانتظار يلزم الغم ، كما قيل : الانتظار الموت الأحمر ، والبشرة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة. قوله : «المراد من الآية : الى ثواب ربكما ناظرة» قلنا : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : ان ما ذهبتكم إليه يوجب الإضمار في الآية. وما ذهبتنا إليه يوجب المحاز. والمحاز خير من الإضمار . على ما بيناه في أصول الفقه .

والثاني : ان النظر الى الشواب لا يفيد الفرج. فلا بد من اضمار زيادة أخرى. وهي كون ذلك الشواب واصلاً إليه ، وتكثير الاضمارات خلاف الأصل. قوله : «نحمله على الانتظار» قلنا : أنه غير جائز.

الحجۃ الثانية : قوله تعالى : ﴿لِلّذِينَ أَحْسَنُوا : الْحُسْنَى ، وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس ٢٦]

والاستدلال به من وجهين :

الأول : ان الألف واللام : في ﴿الْحُسْنَى﴾ اما أن يكونا للاستغراف أو للمعهود. ولا يجوز حملهما على الاستغراف ، والا لدخلت الزيادة فيها. وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها. فوجب حملهما على المعهود. ولا معهود بين المسلمين الا الجنة ، وما فيها من الشواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم. واذا كان كذلك وجب أن تكون الزيادة ^(١) شيئاً مغايراً للشواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم. وكل من أثبت شيئاً زائداً على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به في يوم القيمة ، قال : انه هو الرؤية. فوجب أن يكون المراد من هذه الزيادة. الرؤية.

الثاني : ان النقل المستفيض صحيحة عن رسول الله ﷺ أنه قال : «الزيادة هي النظر الى الله تعالى»

(١) لمنفعة : ا

الحجۃ الثالثة : قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين ١٥] ذکر کون الکفار محویین عن الرب سبحانہ و تعالیٰ فی معرض التھقیر لشأنہم. وهذا يقتضی أن يكون المؤمن المعظم مبراً منه.

الفصل السادس

في

حكایة شبه المعتزلة في انکار الرؤیة والجواب عنها

اعلم : أنهم يتمسكون بوجوه عقلية ، وبوجوه نقلية.

أما الشبه النقلية فأربع :

الشبهة الأولى : التمسك بقوله تعالیٰ : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام ٣٠] اعلم أنهم تارة يتمسكون بهذه الآیة فی بيان أنه تعالیٰ لا يراه أحد ، وأخرى فی بيان أنه یمتنع أن يراه أحد.

أما الوجه الأول : فتقریره أن نقول : الادراك المضاف الى البصر هو الرؤیة والابصار ، بدليل : أنه لا یصح اثبات أحدهما مع نفی الآخر ، فلا یصح أن یقال : رأيته وما أدرکته بعيینی ، وأن یقال : أدرکته بعيینی وما رأيته. وهذا یدل على أن ادراك البصر والرؤیة شيء واحد. اذا ثبت هذا فنقول : انه تعالیٰ نفی أن یدركه أحد من الأبصار. وهذا یتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات. وذلك یقتضی أن لا يراه أحد في شيء من الأوقات.

اما الوجه الثاني : فهو أنه تعالیٰ یمدح نفسه بأنه لا یدركه شيء من الأبصار ، وكل ما كان عدمه مدحًا كان وجوده نقصا. والنقص على الله تعالیٰ محال. فوجب أن تكون الرؤیة ممتنعة على الله تعالیٰ.

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى موسى عليه السلام : ﴿لَنْ تَرَانِ﴾ [الأعراف ١٤٣] وهذه الكلمة للتأييد ، بدليل قوله تعالى : ﴿قُلْ : لَنْ تَبْيَعُونَا﴾ [الفتح ١٥] ثبت : أن موسى عليه السلام لا يراه قط. واذا ثبت هذا في حق موسى ، ثبت في حق غيره ، لانعقاد الاجماع على أنه لا قائل بالفرق.

الشبهة الثالثة : تمسكوا بقوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَ اللَّهَ إِلَّا وَحْيًا ، أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الشورى ٥١] دلت هذه الآية : على أن كل من يكلم الله تعالى ، فانه لا يراه. واذا ثبت عدم الرؤية في وقت الكلام ، ثبت عدم الرؤية في غير الوقت الكلام. ضرورة. أنه لا قائل بالفرق.

الشبهة الرابعة : انه تعالى ما ذكر الرؤية في القرآن ، الا وقد استعظامها. وذلك في ثلاث آيات : أولها : قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى : لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ ، حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرًًا . فَأَخَدْتُكُمُ الصَّاعِقَةَ ، وَأَنْشَمْتُنَّهُنَّ﴾ [البقرة ٥٥] وثانيها : قوله تعالى : ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ : أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ . فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ . فَقَالُوا : أَرَنَا اللَّهَ جَهْرًًا . فَأَخَدْتُهُمُ الصَّاعِقَةَ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء ١٥٣] وثالثها : قوله تعالى : ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقاءَنَا : لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ ، أَوْ نَرَى رَبَّنَا . لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ . وَعَنَّا عَنَّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان ٢١]. وهذا الاستعظام يدل على أن رؤية الله تعالى ممتنعة.

* * *

وأما الشبه العقلية : فهي أيضا أربع :

الشبهة الأولى . وهى شبهة المowanع . وقبل تقريرها لا بد من مقدمة. وهى أن الأشياء التي يجب حصول الابصار في الشاهد عند حصولها : ثمانية :

أحدها : سلامـة الحـاسـة . وثـانـيـها : كـونـ الشـيـء بـحـيـث أـنـ يـكـونـ جـائـزـ الرـؤـيـة . وـثـالـثـها : أـنـ لاـ يـكـونـ فـيـ غـلـيـةـ الـبـعـد . وـرـابـعـ : أـنـ لاـ يـكـونـ فـيـ غـاـيـةـ الـقـرـب . وـخـامـسـ : أـنـ يـكـونـ مـقـابـلاـ لـلـمـرـئـيـ ، أـوـ فـيـ حـكـمـ الـمـقـابـلـ . وـسـادـسـ : أـنـ لاـ يـكـونـ فـيـ غـاـيـةـ الـلـطـافـة . وـسـابـعـ : أـنـ لاـ يـكـونـ بـيـنـ الرـائـىـ وـالـمـرـئـيـ حـجـابـ . وـثـامـنـ : أـنـ لاـ يـكـونـ فـيـ غـاـيـةـ الصـغـرـ .
قالـواـ : عـنـدـ حـصـولـ هـذـهـ الـأـمـرـاتـ الثـمـانـيـةـ ، يـجـبـ حـصـولـ الـإـبـصـارـ . اـذـ لوـ لمـ يـجـبـ لـجـازـ أـنـ يـحـصـلـ بـحـضـرـتـناـ جـبـالـ عـالـيـةـ وـشـمـوسـ مـضـيـةـ وـأـصـوـاتـ هـائلـةـ ، وـنـخـنـ لـاـ نـرـاهـاـ وـلـاـ نـسـمـعـهـاـ . وـذـلـكـ يـقـتـضـيـ دـخـولـ الـإـنـسـانـ فـيـ الـجـهـالـاتـ .

اـذـ عـرـفـتـ هـذـهـ الـمـقـدـمـةـ ، فـلـنـرـجـعـ إـلـىـ تـقـرـيرـ الشـبـهـةـ ، وـنـقـولـ : أـمـاـ الـشـرـائـطـ السـتـةـ الـأـخـيـرـةـ ، فـلـاـ يـمـكـنـ اـعـتـبـارـهـاـ إـلـىـ رـؤـيـةـ الـأـجـسـامـ . وـالـلـهـ تـعـالـىـ لـيـسـ بـجـسـمـ ، فـلـاـ يـمـكـنـ اـعـتـبـارـ هـذـهـ الـشـرـائـطـ فـيـ رـؤـيـتـهـ . فـعـلـىـ هـذـاـ لـوـ صـحـتـ رـؤـيـتـهـ ، لـوـجـبـ أـنـ لـاـ يـصـيرـ فـيـ حـصـولـ رـؤـيـتـهـ إـلـىـ أـمـرـانـ سـلامـةـ الـحـاسـةـ ، وـكـونـهـ بـحـيـثـ يـصـحـ أـنـ يـرـىـ . وـهـذـانـ الـأـمـرـانـ حـاـصـلـانـ الـآنـ . فـثـبـتـ : أـنـهـ لـوـ صـحـتـ رـؤـيـتـهـ ، لـوـجـبـ أـنـ نـرـاهـ الـآنـ . وـلـاـ مـيـكـنـ الـأـمـرـ كـذـلـكـ ، وـجـبـ أـنـ يـقـالـ : اـنـماـ لـاـ نـرـاهـ الـآنـ ، لـأـنـهـ لـاـ تـصـحـ رـؤـيـتـهـ .

الـشـبـهـةـ الثـانـيـةـ . وـهـىـ شـبـهـةـ الـمـقـابـلـةـ . وـهـىـ أـنـ كـلـ ماـكـانـ مـرـئـيـاـ ، وـجـبـ أـنـ يـكـونـ مـقـابـلاـ لـلـرـائـىـ ، أـوـ فـيـ حـكـمـ الـمـقـابـلـ لـهـ . وـذـلـكـ لـاـ يـصـحـ إـلـىـ (١٢)ـ الشـيـءـ الـذـيـ يـكـونـ حـاـصـلـاـ فـيـ الـحـيـزـ وـالـمـكـانـ . وـالـلـهـ تـعـالـىـ لـيـسـ فـيـ الـمـكـانـ وـالـحـيـزـ ، فـاـمـتـنـعـ كـونـهـ مـقـابـلاـ لـلـرـائـىـ أـوـ فـيـ حـكـمـ الـمـقـابـلـ لـهـ ، فـاـمـتـنـعـ كـونـهـ مـرـئـيـاـ . وـاـنـماـ قـلـنـاـ : أـنـ الـمـرـئـيـ بـجـبـ أـنـ يـكـونـ مـقـابـلاـ أـوـ فـيـ حـكـمـ الـمـقـابـلـ ، اـحـتـراـزاـ عـنـ صـورـ ثـلـاثـ :

(١٢) فـيـ حـكـمـ وـهـوـ الشـيـءـ : ١

أحداها : انا نرى الأعراض مقابلة للجسم ، الا أنها حالة في الأجسام المقابلة للرائي . فكانت في حكم المقابلة . وثانيها : انا نرى وجوهنا في المرأة ، ويستحيل أن يكون الوجه مقابل لنفسه ، الا أن الشعاع يخرج من العين الى المرأة ، ثم ينعكس من المرأة الى الوجه ، وهذا الطريق يكون الوجه حارباً مجرى المقابل لنفسه . وثالثها : الشيء الذي يوضع في الرطوبة . فإنه وان لم يكن في مقابلة العين ، الا أن شعاع العين ينعطف عليه ويصير مرئيا . فهو أيضاً في حكم المقابل . اذا عرفت هذا فنقول : ان «أبا الحسين البصري» ادعى العلم الضروري بأن ما لا يكون مقابلًا ، ولا في حكم المقابل ، يمتنع أن يرى .

الشبهة الثالثة . وهي شبهة الانطباع . وهي أن كل ما يصير مرئيا ، لا بد وأن تنطبع صورته ومثاله في العين . والله تعالى لا صورة له ولا مثال ، فوجب أن تمتّع رؤيته .
الشبهة الرابعة : ان كل ما كان مرئيا ، فلا بد له من لون وشكل . ودليله : الاستقراء . والله تعالى منزه عن ذلك ، فوجب أن لا يرى .
فهذا مجموع شبههم في نفي الرؤية .

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى . وهي تمسكهم بقوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام ١٠٣] من وجوه :

الأول : لا نسلم أن الادراك عبارة عن الرؤية ، بل هو عبارة عن الوصول . يقال : أدرك الغلام اذا صار بالغا ، وأدرك التمرة اذا وصلت الى حد النضج . قال تعالى : ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ : إِنَّا لَمُدْرِكُوْنَ﴾ [الشعراء ٦١] أي ملتحقون . اذا عرفت هذا فنقول : ان من رأى شيئاً ورأى أطرافه ونهاياته . قيل : انه أدركه . على تقدير أن يكون قد أحاط به من جملة جوانبه . وهذا المعنى انما يتحقق في الشيء الذي له أطراف ونهايات . والباري تعالى منزه عن ذلك . فلم تكن

رؤيته ادراكا البة. فلم يلزم من نفي الادراك نفي الرؤية. فالحاصل : أن الادراك رؤية مكافية (١٣) ولا يلزم من نفي الرؤية المكافية ، نفي أصل الرؤية. وكما أنا نعرف الله ولا نحيط به. فكذلك نراه ولا ندركه.

الوجه الثاني في الجواب : هب أن ادراك العين عبارة عن الرؤية ، الا أن قوله تعالى :

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ نقىض لقولنا : تدركه الأ بصار. وقولنا : تدركه الأ بصار ، يتضىء أن يدركه كل أحد. لأن الألف واللام اذا دخلا على اسم الجمع ، يفيدان الاستغراف. ونقىض الموجبة الكلية : السالبة الجزئية. فكان قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ معناه : أنه لا تدركه جميع الأ بصار ، ونحن نقول بموجبه. فإنه لا يراه جميع المبصرين. فان الكافرين لا يرون بل يراه بعض الأ بصار.

الوجه الثالث في الجواب : انا نقول بموجب الآية : أنه لا تدركه الأ بصار. فلم قلت بأنه لا يدركه المبصرون؟ فان قالوا : المراد من الأ بصار في الآية : المبصرون ، والا خرجت الآية عن أن تكون مفيدة. فنقول : اذا حملنا الأ بصار على المبصرين ، وجب أن يكون معنى قوله تعالى : ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ : أنه يدرك جميع المبصرين. ولا نزاع في أنه تعالى مبصر ، فيلزم بحكم هذه الآية : أن يبصر نفسه. وأنتم لا تقولون به.

الوجه الرابع في الجواب : هب أن ظاهره يدل على نفي الرؤية عن جميع المبصرين.

الا أنه عام. وقوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة ٢٢ . ٢٣] خاص. والخاص مقدم على العام.

(١٣) التعبير بأصحاب موسى هو غير التعبير ببني اسرائيل وهذا يدل على أنه كان معه من غير بني اسرائيل. وهذا قد صرحت به التوراة ومستفاد أيضا من قوله تعالى : ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرَيْهُ مِنْ قَوْمِهِ﴾ أي من قوم فرعون ، لأن بني اسرائيل كانوا مؤمنين بموسى غالبا.

وأما الوجه الثاني في تمسكهم بالآية : فنقول : ذلك إنما يلزم لو حملنا الأدراك على الاحتاطة. قلنا : هب أن الأدراك محال على الله تعالى ، فلم قلتم : بأن الرؤية ممتنعة؟ وأيضاً : نقول هذا الاستدلال معارض بأن رؤية الله تعالى لو كانت ممتنعة ، لما حصل المدح بأنه لا يرى. ألا ترى أن المعدومات تتبع رؤيتها ، وليس لها مدح ، بل المدح إنما يحصل لو كانت رؤيتها جائزة. ثم انه سبحانه وتعالى يقدر على منع الأ بصار عن ذلك.

اذا ثبت هذا فنقول : هذه الآية تدل على أن رؤية الله تعالى جائزة من هذا الوجه. وإذا ثبت الجواز ، وجب القول بالواقع في القيامة. ضرورة أنه لا قائل بالفرق. وأيضاً : فقولهم : ان كل ما كان عدمه مدحا ، كان وجوده ممتنعاً : منقوص بأنه تعالى يمدح بمنفي الظلم والبعث عن نفسه. حيث قال : ﴿وَمَا رِئَكَ بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت ٤٦] ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِأَطْلَالٍ﴾ [ص ٢٧] مع ان مذهب المعتزلة أنه تعالى قادر على فعل الظلم والبعث .

واما الجواب عن الشبهة الثانية . وهي التمسك بقوله تعالى : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ . فنقول : الكلمة ﴿لَنْ﴾ لا تدل على التأييد ، بدليل قوله تعالى : ﴿وَلَنْ يَمْتَنُهُ أَبَدًا﴾ [البقرة ٩٦] مع أنهم يتمونه في الآخرة.

والجواب عن الشبهة الثالثة . وهي التمسك بقوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِيَشَرِّ أَنْ يُكَلِّمَ اللَّهُ ، إِلَّا وَحْيًا﴾ فنقول : الوحي هو أن يسمع ذلك الكلام بسرعة ، وليس فيه أن يكون محظياً عن رؤية الله تعالى أم لا؟

واما الجواب عن الشبهة الرابعة : أن نقول لم لا يجوز أن يكون ذلك الاستعظام لأجل أنهم طلبوا الرؤية على سبيل التعتن والعناد.

والدليل عليه : أنه تعالى استعظم أيضا طلبهم لا نزال الملائكة. ولا نزاع في جواز ذلك ، الا أنهم لما طلبوه على سبيل العناد ، استعظم الله ذلك. فكذا في سؤال الرؤية.

* * *

وأما الشبهة العقلية : فنقول :

أما الشبهة الأولى . وهي شبهة المowanع . فالجواب عنها : على مقامين :
المقام الأول : لا نسلم أن عند حصول الشرائط الثمانية ، بحسب حصول الأبصار .
ويدل على أنه غير واجب عقلا : وجها :

الحججة الأولى : انا نرى الجسم الكبير من بعد صغير. وان رأينا جميع أجزاءه وجب أن لا نراه صغير ، بل كبيرا. وان لم نر شيئا من أجزاءه ، وجب أن لا نراه البة. وان رأينا بعض أجزاءه دون البعض ، مع أن جميع الأجزاء بالنسبة الى القرب والبعد واللطافة والكثافة وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية ، متتساوية ، لزم أن لا يكون الارراك مع حصول هذه الشرائط واجبا.

لا يقال : انا اذا أبصرنا شيئا ، اتصل بطرفيه من العين خلطان شعاعيان كساقي المثلث ، وصار عرض المرئى كالخط الثالث ، فحصل هناك مثلث. ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر الى وسط المرئى ، قائم عليه ، يقسم ذلك المثلث الأول الى مثليتين. وكل واحد منها مثلث قائم الزاوية. وهذا يصلح أن يكون وترا ، لكل واحد من الزاويتين الحادتين الواقعتين على طرف المثلث الأول الكبير ، والخطان الطرفيان كل واحد منها وتر للزاويتين القائمتين. ولا شك أن وتر القائمة أعظم من وتر الحادة. فالخطان الطرفيان كل واحد منها أطول من الخط الوسطى. واذا كان كذلك ، لم تكن أجزاء المرئى بالنسبة الى الرائي متتساوية في القرب والبعد. لأننا نقول :

لنفرض أن هذا التفاوت واقع بمقدار شبر ، فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت في البعد ، لكننا اذا جعلنا المرئي أبعد مما كان قبل ذلك بمقدار شبر ، وجب أن لا نراه بالبنة. لكننا نراه. فعلمتنا : أنه ليس السبب في عدم رؤية بعض الأجزاء : ذلك القدر من التفاوت في البعد.

الحججة الثانية : اذا نظرنا الى مجموع كف من التراب ، رأيناه وذلك الكيف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذوات وتلك الأجزاء الصغيرة. فاما أن يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات مشروطا. بإدراك الآخر ، فيلزم الدور. واما أن لا يكون ادراك شيء منها مشروطا بادراك الآخر ، وحينئذ يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات حالي الانفراد والاجتماع على السوية^(١) مع أنها نراها حال الاجتماع ولا نراها حال الانفراد. وحينئذ لا يكون الادراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط. واما أن يكون ادراك البعض مشروطا بادراك الباقي. ولا ينعكس. وهذا محال. ومع أنه محال فالمقصود حاصل.

أما أنه محال ، فلأن الأجزاء متساوية فيكون هذا مفتقرًا إلى ذاك ، مع أن ذاك غنى عن هذا. وهذا ترجيح من غير مرجح. وهو محال. وأما ان المقصود حاصل ، فلأن ادراك أحد تلك الأجزاء اذا كان غنيا عن ادراك الآخر ، كان حالة عند الاجتماع وعند الانفراد في صحة الادراك على السوية. وحينئذ يعود المذكور.

فهذا برهانان قويان في بيان أن عند حصول هذه الشرائط : يكون الادراك غير واجب الحصول.

وقولهم : لو لم يجب الادراك ، لجاز أن يكون بحضورنا جبال وبوقات ، ونحن لا نراها ولا نسمعها.

(١) من هنا ساقط من الى : على وفق ماهية المكشوف

قلنا : هذا معارض بجملة العadiات . سلمنا : أن عند حضور هذه الشرائط في الشاهد ، يكون الادراك واجب الحصول ، فلم قلتم : ان في حق الله تعالى يجب أن يكون كذلك؟ وتحقيقه : هو أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث . والمحتفان في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم . فلم يلزم من كون الادراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط ، كونه واجبا في الغائب عند حضورها؟ وما يدل عليه : أن الادراك في الشاهد مشروط بشرائط ثانية ، وفي الغائب نقطع بأنه لا يمكن اعتباره . فكذلك لا يمتنع أن يكون الادراك في الشاهد واجب الحصول ، وفي الغائب لا يكون واجبا . وهذا سؤال متعين لم يتتبه له أحد من المعتزلة ، ولا نبه أحد من أصحابنا عليه .

وأما الشبهة الثانية : فالجواب عنها من وجهين :

الأول : انا بينما في المقدمة : أن ذكر الدلائل لا بد أن يكون مسبوقا بتعيين محل النزاع . فنقول : محل النزاع : ان الموجود المنزه عن المكان والجهة . هل تجوز رؤيته أم لا؟ فان ادعitem أن العلم بامتناع رؤيته ضروري ، فذلك باطل . على ما بينما في المقدمة . وان ادعitem أن هذا العلم استدلالي . فلا بد فيه من الدليل . وقولكم «ان كل مرئي ، لا بد وأن يكون مقابلا» : يقرب من أنه اعادة للدعوى . لأن المقابل هو الذي يكون مختصا بجهة قدام الرائي فكأنكم قلتم : الدليل على أن ما لا يكون في الجهة لا يكون مرئيا : هو أن كل ما كان مرئيا في جهة . والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية : عكس نقىض القضية الأولى . وفي الحقيقة لا فرق بين القضيتين في الظهور والخفاء . فلم يجز جعل أحدهما حجة في صحة الأخرى ، بل يقرب هذا من أن يكون اعادة للمطلوب بعبارة أخرى .

والوجه الثاني في الجواب : ثبت أن المقابلة شرط للرؤية في الشاهد . فلم قلتم : انه في الغائب كذلك؟ وتقريره : ما ذكرناه في

الجواب عن الشبهة الأولى. وتمام الكشف والتحقيق : انا ذكرنا في المقدمات : أن المراد من الرؤية : أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته مخصوصة. وهو بجرى مجرى الانكشاف الحالى عند ابصار الالوان والأضواء. واذا كان الأمر كذلك ، فاذا الانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف. فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة ، والحيز ، وجب أن يكون الانكشاف كذلك. وان كان المكشوف منها عن الجهة ، وجب أن يكون انكشافه منها عن الحيز والجهة.

وأما الشبهة الثالثة : فجواها أيضا على هذا القانون. فالرؤية عبارة عن هذا الانكشاف التام. فان كان الشيء له صورة كان انكشافه بانكشاف صورته ولو نه ، وان كان منها عن الصورة واللون ، كان انكشاف كذلك أيضا. لأن شرط الانكشاف أن يحصل على وفق ماهية المكشوف ^(١٤).

وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة.

* * *

واعلم : أن من تأمل في هذه الكلمات على سبيل الانصاف ، علم قطعا : أنه ليس للمعتزلة في نفي الرؤية شبهة تحيله البتة. وبالله التوفيق ^(١٥).

(١٤) من أول مع أنا نراها حال الاجتماع الى ماهية المكشوف ساقط من بـ

(١٥) اعلم : أن علماء بنى اسرائيل يصرحون في كتبهم بأنهم أخذوا علم الكلام عن معتزلة المسلمين. ولم يأخذوا عن الأشاعرة شيئا. وسألين هنا : ألم أخذوا عن علماء المعتزلة في حلق القرآن ، وفي نفي رؤية الله تعالى.

أولا : يقول مؤلف دلالة الحائرين المتوفى سنة ٦٠٣ هـ : اعلم : أن العلوم الكثيرة التي كانت في ملتنا في تحقيق هذه الأمور ، تلغت

بطول الأزمان ، وباستيلاء الملل الجاهلية علينا ، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم. فما كان الشيء المباح للناس كلهم : الا نصوص الكتب فقط. والفقه المروي ما كان مدونا في الق testim ، للأمر المستفاض في الملة. وهو : «الأمور التي أخبرتك بها شفافها ، لا يجوز لك أن تكتبها» وذلك كان في غاية الحكمة من الشريعة ، لأنه هرب مما وقع فيه الناس أخيرا. وهو كثرة الآراء وتشعب المذاهب ، بسبب اشكالات تقع في عبارة المدون للسمو الذي يصحبه. ويحدث بسببه الانقسام بين الناس ويصيرون فرقا ، ويتحيرون في الأعمال الشرعية ... واتفق في ابتداء الاسلام أن أصحابنا أخذوا عن المعتزلة ما أخذوا. ولم يأخذوا عن الأشعرية شيئا. لأنهم ظنوا أن آراء المعتزلة مقبولة للبرهنة عليها ... الخ (ج ١ ص ١٧٩ فصل : ع)

ثانيا : يقول مؤلف دلالة المحتارين : ان رؤية الله تعالى ممتنعة. كما يقول المعتزلة. ويدرك الحقيقة والمحاجز في

الألفاظ الدالة على الرؤية هكذا :

«اعلم : أن «رأى» و «نظر» و «حزى» ثلاثة هذه الألفاظ تقع على رؤية العين ، واستعيرت ثلاثة : لادرأك العقل. أما ذلك في «رأى» فمشهور عند الجمهور. قال : «ونظر فإذا بصر في الصحراء» (تك ٢٩ : ٢) وهذه رؤية عين على الحقيقة لا على المحاجز وجاءت «رأى» على المحاجز : «وفي قلبي رأى كثير من الحكم والعلم» (جاء ١ : ٦) وهذا ادراك عقلي ، لا رؤية عين. وبحسب هذه الاستعارة ، تكون كل لفظة جاءت عن الرؤية في الله تعالى. مثل قوله : «رأيت الرب» (١ مل ٢٢ : ١٩) «بَرِّي لِهِ الرَّبُّ» (تك ١٨ : ١) «ورأى الله ذلك أنه حسن» (تك ١٠) «أَرَى مَجْدَكَ» (خر ٣٣ : ١٨) «فَرَأُوا إِلَهَ اسْرَائِيلَ» (خر ٢٤ : ١٠) كل ذلك ادراك عقلي ، لا رؤية عين يوجهه. اذا لا تدرك الأعين الا جسما ، وفي جهة. وبعض اعراضه أيضا. أعني ألوان الجسم وشكله ونحوها. وكذلك هو تعالى لا يدرك بالآلة.

وكذلك «نظر» يقع حقيقة على الالتفات بالعين للشيء. مثل : «لا تلتفت الى ورائك» (تك ١٩ : ١٧) «فالتفت امرأه الى ورائها» (١٩ : ٢٦) «وينظر الى الأرض» (أش ٥ : ٣٠) واستعير مجازا الى التفات الذهن واقباله على تأمل الشيء حتى يدركه. مثل قوله : «لم ير اثما في عقوب» (عد ٢٣ : ٢١) لأن «الاثم» لا يرى بالعين. وكذلك قوله : «وينظرون الى موسى» (خر ٣٣ : ٨) قال الحكماء . عليهم السلام . : ان فيه أيضا هذا المعنى ، وانه اخبار عن كونهم يتبعبون أفعاله وأقواله ويتأملونها. ومن هذا المعنى قوله : «انظر الى السماء» (تك ١٥ : ٥) لأن ذلك كان رؤى النبوة.

وعلى هذه الاستعارة تكون كل لفظة «النظر» التي جاءت في الله تعالى. مثل : «أن ينظر الى الله» (خر ٢ : ٦) «وصورة الرب يعاين» (عد ١٢ : ٨) و «ولست تطبق النظر الى الأصر» (حب ١ : ١٣) وكذلك «حزى» يقع على رؤية العين حقيقة. مثل : «ولتنظر عيوننا الى صهيون» (ميحا ٤ : ٧) واستعير مجازا لادراك القلب. مثل : «التي رآها على يهوذا وأورشليم» (أش ١ : ١) «كان كلام الرب الى ابراهيم في الرؤيا» (تك ١٥ : ١) وعلى هذه الاستعارة قيل : «فرأوا الله» (خر ٢٤ : ١١) فاعلم ذلك» ا. ه (ج ١ ص ٢٩ فصل د) ثالثا : أما عن كلام الله تعالى ، فقد فصل فيه صاحب «دلالة الحائرين» القول في فصل ٤٦ و ٦٥ أعني فصل «مو» وفصل «سه» وقال : ان الله تعالى موجود واحد. ومتكلم. ثم حكى اجماع علماء بنى اسرائيل على أن التوراة مخلوقة. قال : «ولا سيمما بجماع أمتنا : أن التوراة مخلوقة والقصد بذلك : أن كلامه المنسوب إليه : مخلوق» والألفاظ المنسوبة إليه التي سمعها موسى. فان الله خلقها وابتدعها ، كما نسب إليه كل ما خلق وابتدع. ووصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها ، الشبيهة بأفعالنا. وكلام الله الى أنبيائه معناه : أن هناك علما إلهيا ، يدركه النبيون بأن الله كلامهم وقال لهم. حتى نعلم

أن هذه المعانى التى أوصلوها إلينا ، هى من قبل الله ، لا من مجرد فكرهم ورؤيتهم.

ولفظ «الكلام» ولفظ «القول» على الحقيقة يأتى ، وأيضا على الجاز يأتى.

ولفظ الكلام والقول على الحقيقة. وقعا على النطق باللسان. مثل قوله : «موسى يتكلم» و «قال فرعون» ووقدعا على الجاز ، على المعنى المتصور في العقل من غير أن ينطق به. مثل : «فقلت في قلبي» - «فتكلمت في قلبي» - «وينطق قلبك»! «لك نطق قلبي» - «وقال عيسى في قلبه» وهذا كثير. ووقدعا أيضا على الجاز على الإرادة. مثل : «وهم أن يقتل داود» فكأنه قال : وأراد قتيله. أى هم به. ومثل : «أتريد أن تقتلني؟ أى تم به وترىده وقال المؤلف ما نصه : «فكل قوله وكلام ، جاءت منسوبة لله ، فهو من المعينين الآخرين. أعني : إنما اما كناية عن المشيئة والإرادة ، واما كناية عن المعنى المفهوم من قبل الله ، سواء علم بصوت مخلوق ، أو علم بطريق من طرق النبوة ، لا أنه تعالى تكلم بحرف وصوت. ولا أنه تعالى ذو نفس. ففترسم المعانى في نفسه ، وتكون في ذاته معنى زائدا على ذاته. بل تعلق تلك المعانى به ونسبتها إليه ، كنسبة الأفعال كلها» ١. هـ

هذا ما أردت بيانه هنا. لأبين أن للمعتزلة تأثيرا في علماء بنى إسرائيل. لأن علماء بنى إسرائيل قد تأثروا بالمعتزلة. ذلك لأن ابن ميمون توفي في سنة ستمائة وثلاث من الهجرة. و «واصل بن عطاء الغزال» رئيس المعتزلة ، توفي في سنة مائة وحادي وثلاثين من الهجرة ولأن موسى ابن ميمون قد صرخ بأن كتب علماء بنى إسرائيل الأوائل قد تلفت بطول الأزمان وباستيلاء الملل الحاصلة . في نظره . عليهم ، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم.

المسألة العشرون

في

بيان أن كنه حقيقة الله تعالى

هل هو معلوم للبشر أم لا؟

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الأول

في

أن العلم بالكتنه هل هو الآن حاصل أم لا؟

قال الكثيرون من المتكلمين : هذا العلم حاصل. وقال جمهور المحققين : بأنه غير حاصل. وهو المختار. ويدل عليه وجوه :

الحججة الأولى : ان المعلوم منه ليس الا الوجود ، والصفات السلبية ، والصفات الاضافية. والعلم بهذه الأمور معاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصة. فوجب أن لا يكون العلم بالحقيقة المخصوصة حاصلا. انا قلنا : ان المعلوم ليس الا الوجود والسلوب والاضافيات. وذلك لأننا اذا استدللنا بوجود الممكنتات على وجود واجب الوجود ، علمنا : أنه موجود. وما وراء ذلك فهو من باب الصفات. مثل : أن نقول : انه واجب الوجود. ومعنىه : أنه الموجود الذي لا يقبل العدم. ونقول : أنه قديم. ومعنىه : انه كان موجودا من الأزل إلى الآن. ونقول : انه أبدى. ومعنىه : انه موجود من الآن لا إلى آخر ونهاية. ونقول : انه ليس بجسم ، ولا بجواهر ، ولا في مكان ، وليس له ضد ولا ند ، وكل ذلك سلوب. ونقول : انه قادر ، أى أنه يصح منه الفعل والترك ونقول انه عالم أى أنه يصح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام. ونقول : انه مريد ، أى أنه يصح منه ايقاع الفعل على سبيل التخصيص. وكل ذلك اضافات.

فثبت : أنه ليس المعلوم للخلق منه ، الا الوجود والسلوب والإضافات. وإنما قلنا : إن العلم بهذه الأمور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة. لأننا اذا رجعنا الى أنفسنا لم نجد عقلنا حازما ، بأنه متى كانت الصفات هي هذه. وجب أن تكون الذات هي الحقيقة المخصوصة الفلانية على التعين ، بل نجد عقلنا حازما بأنه لا بد وأن تكون تلك الحقيقة في نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق [واما^(١) أن يعرف العقل تعين تلك الحقيقة. فهذا غير حاصل. وهذا كما أنها لما شاهدنا الأثر المخصوص عن المغناطيس. قلنا : ان له حقيقة مخصوصة مميزة عن سائر الحقائق. فأما أن نعلم تلك الحقيقة بعينها ، فهذا غير حاصل. فكذا هاهنا : لما علمنا اختصاص ذاته بهذه الصفات على أصل الوجوب واللزم ، علمنا أن له حقيقة متميزة عن سائر الحقائق ، فأما أن نعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ، فهذا غير حاصل. والعلم به ضروري. فعلمنا : ان العلم بحقيقة المخصوصة : غير حاصل]^(٢).

الحججة الثانية : من بين : أن التصديق فرع التصور ، مما لا نتصور حقيقته لا يمكننا أن نعلم أنها حاصلة أم غير حاصلة. ونحن لا يمكننا أن نتصور حقيقته الا اذا أدركناها من أنفسنا ادراكا ضروريا ، كالعلم بالألم واللذة والفرح والغم والغضب ، وأدركناها باحدى الحواس الخمس ، كالعلم بالألوان. فإنه حصل من الابصار ، والعلم بالأصوات فإنه حصل بالسماع. وكذا القول في بقية المحسوسات. وأما الماهية التي ما أدركناها بوحد من هذين الطريقين فاننا نعلم أنها غير متصورة^(٣).

(١) ما بين القوسين : ساقط من ب

(٢) تعذر علينا أن نتصور : ب . فعلمنا أنها غير متصورة : ا

اذا عرفت هذا ، فنقول : حقيقة الله وكنه ماهيته غير مدركة بأحد هذين الطريقين .
فوجب أن لا تكون متصورة عند العقول .

الحججة الثالثة : ان كل ما نعلمه منه سبحانه وتعالي ، فان مجرد تصوره غير ما تبين من وقوع الشركة فيه . ولذلك فانا بعد معرفة هذه الصفات ، نفتقر الى اقامة الدلائل على أنه سبحانه وتعالي واحد ، وأما ذاته المخصوصة فانها من حيث انها هي مانعة من الشركة . واذا كان كذلك ، وجب القطع بأنه من حيث انه هو غير معلوم للبشر . وهذا قياس جلى من الشكل الثاني .

* * *

واحتاج القائلون بأن تلك الحقيقة معلومة بوجهين :

الحججة الأولى : ان التصديق مسبوق بالتصور ، ولو لم تكن تلك الحقيقة معلومة ، لامتنع الحكم عليها بأنها غير معلومة .

الحججة الثانية : انا نحكم على تلك الذات المخصوصة بأنها موصوفة بالوجود والقدم والدوم والوجوب والوحدة وصفات الحلال والاكرام . ولو لا أن تلك الحقيقة من حيث هي معلومة ، والا لما أمكن الحكم عليها بهذه الصفات .

والجواب : تنتقض هاتان الحجتان بخواص الاغذية والأدوية فانها من حيث هي هي مجهلة ، مع العلم بكونها مستلزمة للآثار المخصوصة . وكذا هاهنا .

واعلم : أن هذا الب ث يتبع ^(١) اشكالات عظيمة ، لا يليق ذكرها بهذه الموضع .

(١) يفتح أبواب : ب

الفصل الثاني

في

بيان أن كنه حقيقة الله تعالى ، وان لم يكن

الآن معلوما . فهل يصح أن يصير معلوما للبشر؟

اعلم : أنا اذا رأينا الاحتراق حاصلا في الجسم ، علمنا : أنه لا بد لذلك الاحتراق من محرق . وذلك المحرق معلوم ، لكن علمنا (يكون) بالتبع والعرض . فانا لا نعلم في هذا الوقت أن ذلك المحرق ما هو؟ بل أنه شيء ما ، معين في نفسه ، مجهمول التعين عند العقل . ومن لوازمه : حصول هذا الاحتراق . وأيضا : اذا وجدنا في أنفسنا ألمًا ولذة وغما وفرحا . فهذه الماهيات معلومة علما لا بالتبع والعرض ، بل بالذات والحقيقة . وهذه المرتبة أقوى وأجلى من المرتبة الأولى . وأيضا : اذا أدركنا بالعين لونا وضوءا ، ثم غمضنا العين ، فانا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالتين . وتلك التفرقة هي المسماة بالرؤبة .

اذا عرفت هذا فنقول : انا اذا استدللنا بوجود الممكنتات على وجود الصانع ، فقد حصل النوع الأول من العلم والمعرفة . أما النوع الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول؟ قال بعضهم : هذا غير ممكن . لأنه غير متناه ، والعقل متناه ، وادراك غير المتناهى بالمتناهى محال .

ومن المحقدين من توقف في جوازه وامتناعه . وقال : لا سبيل للعقل الى معرفة هذه المضائق ، بل السمع لما دل على أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيمة ، دل ذلك على كون هاتين المرتبتين ممكنتين . ولا شك أنه لا حال للبشر أشرف من هاتين الحالتين . فنسأل الله أن يجعلنا بفضله أهلا لها . والله الموفق والمعين .

المسألة الحادية والعشرون

في

بيان أن صانع العالم سبحانه وتعالى واحد

ويدل عليه وجوه :

الحججة الأولى : لو كان في الوجود شيئاً ، كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ، لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ، ومتباينين بالتعيين. فيلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما. وكل مركب فهو ممكناً لذاته. فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته. وهو محال. وقام البحث فيه قد تقدم في مسألة حدوث الأجسام.

الحججة الثانية : الإله هو الذي يكون قادراً على المقدورات. ولو فرضنا إلهين ، أراد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه. فاما أن يحصل المرادان. وهو محال ، أو لا يحصل مراد واحد منهما. وذلك أيضاً محال. لأن المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو مجرد كون الآخر قادراً ، بل حصول مقدور الآخر. فاذن لا يمتنع حصول مراد هذا ، الا اذا حصل مقدور ذاك. ولا يمتنع حصول مراد ذاك ، الا اذا حصل مقدور هذا. فلو حصل مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد منهما. وحينئذ يرجع هذا القسم الثاني الى القسم الأول. وقد بينا أنه محال. أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر.

وهذا أيضاً محال لوجهين :

الأول : ان الذي حصل مراده. فهو قادر. والذي لم يحصل مراده. فهو عاجز. والعاجز لا يصلح لللامية.

والثاني : لما كانت لقدرة كل واحد منها صلاحية التأثير في ايجاد ذلك المقدور . فنقول : انه يستحيل أن يقال : ان احدى هاتين الصالحيتين أقوى من الأخرى . وذلك لأن المقدور شيء واحد ، لا يقبل القسمة أصلا . و اذا كان كذلك ، فهو اما أن يكون موجودا ، او معدوما . فأما القسم الثالث . وهو أن يقال : انه يصير بعضه موجودا وبعضه معدوما . فذلك محال . و اذا كان الأمر كذلك ، لم يكن ايجاد مثل هذا المقدور قابلا للتفاوت . و اذا لم يقبل التفاوت ، امتنع كون احدى القدرتين أقوى من الأخرى .

اذا ثبت هذا ، فنقول : لما حصل التساوى في قدرة هذين القادرتين ، فلو حصل مقدور أحدهما دون الثاني ، لكن هذا ترجيحا لأحد المتساويين على الآخر ، من غير مردح البينة . وذلك محال . فكان هذا القسم محالا . ثبت : أن القول بوجود إلهين : يفضى الى أحد هذه الأقسام الثلاثة . ولما ثبت أن كل واحد منهما محال باطل ، كان القول بوجود إلهين محالا باطلا .

فان قيل : هذه الأقسام الثلاثة متفرعة على وقوع المخالفة بين الاهلين . فنقول : لم لا يجوز وجود الاهلين ، بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما ، فعليكم أن تدلوا على صحة هذه المخالفة . ولا يقال : الذي يدل على صحة وقوع المخالفة بينهما : هو أنا لو قدرنا أحد هذين الاهلين منفردا بالوجود ، لصح منه أن يريد حركة زيد . ولو قدرنا الاله الثاني منفردا بالوجود ، لصح منه أن يريد سكون زيد . و اذا ثبت هذا حال الانفراد ، وجب أيضا حال الاجتماع . لأن ما لكل واحد من الذات والصفات . قدس . والقدس لا يجوز عليه التغير والتبدل . وهذا يتضمن أن يكون كل واحد منهما حال الاجتماع ، كما كان حال الانفراد . وهذا يوجب القطع بجواز المخالفة لأننا نقول :

أليس أنه انفرد أحد الالهين ، لصح منه ايجاد الحركة. ولو انفرد الثاني لصح منه ايجاد السكون. ثم انهما لما اجتمعا تعذر على كل واحد منهما ايجاد ما لم يكن متعدرا عليه وقت الانفراد؟ واذا كان الحال كذلك في القدرتين ، فلم لا يجوز مثله في الارادتين؟

سلمنا : أن ما ذكرتم يدل على جواز المخالفـة بينهما ، لكن معنا ما يدل على أن مع القول بوجود الالهين ، يمتنع وقوع المخالفـة بينهما. وهو من وجهـين :

أحدهما : هو انا لو فرضنا إلهـين ، لوجب كون كل واحد منها حكـيمـا. والـحـكـيمـ هو الـذـي لا يفعل الا الأفضل والأولـيـ. ولا شـكـ أنـ الأـفـضـلـ والأـوـلـيـ فيـ كـلـ شـيـءـ وـاحـدـ. واذا كانـ كـذـلـكـ ، كانـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـماـ لـكـونـهـ حـكـيمـاـ ، لاـ يـرـيدـ الاـ ذـلـكـ الـوـجـهـ الـوـاحـدـ. واذا كانـ الـأـمـرـ كـذـلـكـ ، امـتـنـعـ وـقـوعـ المـخـالـفـةـ بـيـنـهـماـ.

الـوـجـهـ الثـانـيـ : هوـ أـنـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـماـ ، لـمـ كـانـ إـلـهـاـ ، وـجـبـ أـنـ يـكـونـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـماـ عـالـمـاـ بـكـلـ الـمـعـلـومـاتـ. وـكـانـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـماـ عـالـمـاـ بـأـنـ أـىـ الـمـعـلـومـاتـ يـقـعـ؟ـ وـأـيـهـاـ لـاـ يـقـعـ؟ـ وـإـرـادـةـ مـاـ عـلـمـ أـنـهـ لـاـ يـقـعـ يـكـونـ مـحـالـاـ. وـاـذـاـ كـانـ الشـيـءـ الـذـيـ هـوـ مـعـلـومـ الـوـقـعـ ، لـيـسـ الاـ وـاحـدـ ، وـيـسـتـحـيلـ أـنـ يـرـيدـ الاـ مـاـ كـانـ مـعـلـومـ الـوـقـعـ ، وـجـبـ أـنـ يـكـونـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـماـ مـرـيـداـ لـوـقـعـ شـيـءـ وـاحـدـ بـعـيـنـهـ. وـعـلـىـ هـذـاـ التـقـدـيرـ فـاـنـهـ يـمـتـنـعـ وـقـوعـ المـخـالـفـةـ بـيـنـهـماـ.

سلمنا : أنه يصح وقوع المخالفـةـ بـيـنـهـماـ ، لكنـ الـحـالـاتـ الـتـيـ الرـزـمـتـمـونـاـ اـنـ تـلـزـمـ مـنـ وـقـوعـ المـخـالـفـةـ ، لـاـ مـنـ صـحـةـ المـخـالـفـةـ. فـلـمـ تـشـبـهـواـ أـنـ هـذـهـ المـخـالـفـةـ لـاـ بـدـ وـأـنـ تـحـصـلـ وـتـدـخـلـ فـيـ الـوـجـودـ ، لـاـ يـمـكـنـكـمـ أـنـ تـلـزـمـواـ عـلـيـنـاـ تـلـكـ الـحـالـاتـ. فـأـنـتـمـ وـأـنـ

أقمتم الدلائل على صحة المخالفة ، الا أنكم تحتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع تلك المخالفة. حتى يتم دليلكم.

والجواب : الدليل على صحة المخالفة بينهما : أنه لو انفرد هذا صحت منه إرادة الحركة ، ولو انفرد ذلك صحت منه إرادة السكون. وعند اجتماعهما ، وجوب القول ببقاء هاتين الصحتين. ويبدل عليه وجهان :

الأول : ان كل واحد من هاتين الصحتين أزل . والأزل يمتنع زواله.

والثانى : ان زوال احدى الصحتين بالأخرى ، اما يصح لو حصل بينهما نوع منافاة. والا لم يلزم من حصول أحدهما زوال الثاني. واذا حصلت المنافاة من الجانبين ، لم يكن تأثير حصول أحدهما في عدم الآخر ^(١) أولى من العكس. فلا بد وأن تزول كل واحدة من هاتين الصحتين بالأخرى. الا أن هذا محال. لأن المؤثر في عدم كل واحدة من هاتين الصحتين وجود الأخرى. والعلة واجبة الحصول عند حصول المعلول. فلو عدلت الصحتان معا ، لزم من عدمهما معا ، لزومهما ^(٢) معا. وهذا محال. فعلمبا : أنه لا تزول هذه الصحة ، ولا تلك الصحة عند اجتماعهما. فثبتت : أن صحة المخالفة حاصلة عند الاجتماع.

واما قوله : «ان هذا ينتقض بالقدرتين ، فإنه يصح على كل واحدة منهمما ايجاد أحد الضدين عند الانفراد ، ولا يصح منهما ايجادهما عند الاجتماع» قلنا : هذا عين دلينا على كون الله تعالى واحدا. لأننا

(١) حصول احداهما في الأخرى : ب

(٢) حصولهما : ب

نقول : هذه الصحة كانت ثابتة لكل واحدة من القدرتين عند الانفراد. فاذا بقيتا عند الاجتماع ، يلزم منه صحة الجمع بين الضدين. وهو محال وان زالت او زلت احداهما. فهو محال للوجوه التي ذكرناها. فعلم : أن القول بوجود الاهين يفضى الى هذا الحال. فكان القول به محالا.

قوله : «لو حصل في الوجود إلهان ، لكان كل واحد منهما حكيمًا. وذلك يوجب توافقهما» قلنا : الفعل اما أن يتوقف على الداعي أو لا يتوقف. فان توقف لزم الجبر. واذا لزم الجبر لم تكن فاعلية الله تعالى موقوفة على رعاية المصالح ، فلم يلزم من خلو الفعل عن المصلحة ، أن لا يكون مراد الواقع لله تعالى. فلم يلزم من كون المصلحة واحدة ، عدم المخالففة. وان لم يتوقف الفعل على الداعي ، لم يلزم من استواء الضدين في المصلحة والمفسدة ، عدم الترجيح في القصد والإرادة. فثبتت : أن هذا السؤال لا يمنع من صحة المخالففة.

قوله : «الشيء الذي هو معلوم الواقع واحد. وذلك يمنع من الاختلاف في الإرادة» قلنا : إرادة الواقع متقدمة على الواقع ، الذي هو متقدم على العلم بالواقع. فيمتنع أن يكون العلم بالواقع سببا لارادة الواقع ، والا لزم الدور.

قوله : «هذه الأقسام الثلاثة اما تتولد من حصول المخالففة لا من صحة المخالففة». قلنا : هاهنا مقدمة يقينية. وهي أن كل ما كان ممكنا ، لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فلو كانت المخالففة ممكنة ، لم يلزم من فرض وقوعها محال. لكنه قد لزم الحال من فرض وقوعها. وعند هذا نقول : لو فرضنا إلهين ، وكانت المخالففة بينهما. اما أن تكون ممكنة ، واما أن لا تكون ممكنة. والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجود الاهين.

الحججة الثالثة على امتناع وجود الالهين : هي أنا لو فرضنا إلهين ، لكن كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات ، لأن صفة القدرة لما كانت في حق كل واحد منها من لوازم الذات ، وكانت نسبة تلك القدرة إلى جميع الممكنات على السوية ، وجب كونه تعالى قادرًا على جميع الممكنات . وإذا ثبت هذا ، لزم أن كل ما كان مقدورا لأحدهما فهو يعنيه مقدر للآخر من جهة واحدة . وهي جهة الإيجاد والاختراع . إلا أن ذلك محال ، لأن كل ما كان مقدورا لقادر ، صح منه إيجاده . وإذا قصد كل واحد منها إلى إيجاده . فاما أن يقع ذلك المقدر بهما معا ، أو لا يقع بوحدة منها ، أو يقع بأحددهما دون الثاني . والأقسام الثلاثة باطلة .

أما القسم الأول . وهو وقوعه بهما جيئا . فهذا محال . لأن اسناد الأثر إلى المؤثر ، إنما كان لامكانه وجوائزه . والأثر إذا أخذ مع المؤثر التام ، كان واجب الوجود . وكونه واجب الوجود يعنيه من اسناده إلى القدرة الثانية . فكون الفعل مع القدرة الثانية ، يعني من الاسناد إلى القدرة الأولى . فيلزم أن يكون حال وقوعه بكل واحدة من القدرتين أن يكون واجب الانقطاع عن كل واحد منها . وهو جمع بين النقيضين . وهو محال .

وأما القسم الثاني . وهو أن لا يقع بوحدة منها . فهو أيضا محال . لأن المانع من وقوعه بهذه القدرة ، وقوعه بتلك القدرة . والمانع من وقوعه بتلك القدرة : وقوعه بهذه القدرة . فلا يمتنع هذا إلا إذا وجد ذلك ، ولا يمتنع ذلك إلا إذا وجد هذا . فلو امتنعا معا ، لوجدا معا . وذلك محال . فيلزم اجتماع النفي والاثبات . وهو محال .

وأما القسم الثالث . وهو أن يقع بأحددهما دون الآخر . فهذا أيضا محال لوجهين :

الأول : ان كُل واحد منهما فرضناه قادرًا على جميع الممكّنات ، فلا يكون أحدُهما أقدر من الثاني. وإذا كان كذلك ، امتنع رجحان أحدُهما على الآخر.

الثاني : ان وقوع التفاوت في القدرة على ايجاد المقدور الواحد محال ، لما بينا أن التفاوت في الاقتدار ، يستدعي امكان وقوع التفاوت في المقدور. والشيء الذي يكون واحداً وحده حقيقة يمتنع وقوع التفاوت فيه ، فامتنع وقوع التفاوت في القدرة عليه. فثبتت : أن القول بوجود الالهين يفضي إلى أحد هذه الأقسام الثلاثة. وثبتت : أن كُل واحد منها محال ، فكان القول بوجود الالهين محالا.

شبهة للخصم : أنا بحمد في العالم شرًا وخيرًا. والفاعل الواحد لا يكون خيراً وشريراً معاً. فلا بد من القول بالاثنين.

والجواب : إن الخير إن لم يقدر على دفع الشر ، فهو عاجز لا يصلح للالهية ، وإن قدر ولم يفعل فهو أيضاً شريراً ، لأن الراضى بأفعال الشر شريراً. فثبتت : أن هذه الشبهة ساقطة والله أعلم.

المسألة الثانية والعشرون

في

خلق الأفعال^(١)

اعلم : أن للعقلاء في الأفعال الاختيارية التي للحيوانات قولين :
القول الأول : ان ذلك الحيوان غير مستقل بایجاده وتكوينه.

وأصحاب هذا القول : فرق أربع :

الفرقة الأولى : الذين يقولون : ان الفعل موقوف على الداعي . فإذا حصلت القدرة وانضم إليها الداعي ، صار مجموعهما علة موجبة للفعل . وهذا قول جمهور الفلاسفة . واختيار «أبي الحسين البصري» - من المعتزلة . وهو وإن كان يدعى الغلو في الاعتزال ، حتى ادعى أن العلم . بأن العبد يوجد ويستقل بالفعل . ضروري . إلا أنه لما كان من مذهبـه : أن الفعل موقوف على الداعي . وإذا كان عند الاستواء ، يمتنع وقوعه . وحال المرجوحة أولى بالامتناع . وإذا امتنع المرجوح وجـب الراجـح . لأنـه لا خـروج عنـ النـقـيـضـين : كانـ هـذـا عـينـ القـوـلـ بـالـجـبـرـ . لأنـ الفـعـلـ وـاحـبـ الـوـقـوـعـ عـنـ حـصـولـ المـرـجـحـ ، وـمـمـنـعـ الـوـقـوـعـ عـنـ دـعـمـ المـرـجـحـ . فـثـبـتـ : أنـ «أـبـاـ الحـسـينـ»ـ كـانـ شـدـيدـ الغـلوـ فـيـ القـوـلـ بـالـجـبـرـ ، وـإـنـ كـانـ يـدـعـيـ فـيـ ظـاهـرـ الـأـمـرـ : أـنـ عـظـيمـ الغـلوـ فـيـ الـاعـتزـالـ .

الفرقة الثانية : الذين يقولون : المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد . ويشبه أن يكون هذا قول «الأستاذ

(١) انظر تقديمـنا لـكتـابـ لـبابـ الاـشارـاتـ وـالـتـنبـيهـاتـ . ولـكتـابـ القـضـاءـ وـالـقـدـرـ لـلـراـزـىـ . وـهـوـ الجـزـءـ التـاسـعـ مـنـ كـتـابـ «المـطـالـبـ الـعـالـيـةـ مـنـ الـعـلـمـ الـاـلهـىـ»ـ . طـبـعةـ مـسـتـقـلـةـ .

أبي اسحاق الأسفائي^١» فانه نقل عنه : أنه قال : «قدرة العبد تؤثر بمعين». الفرقة الثالثة : الذين يقولون : الصلاة والزنا ، يشتراكان في كون كل واحد منهما حركة ، ومتماز احدى الحركتين عن الأخرى بكون احدهما صلاة ، والأخرى زنا. فاذن الصلاة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلاة ، والزنا عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها زنا. اذا عرفت هذا فنقول : أصل الحركة ائمـا يوجد بقدرة الله تعالى. أما وصف كونها صلاة ، وكونها زنا ، فاما يقع بقدرة العبد. وهذا قول «القاضي أبي بكر ابن الباقياني».

الفرقة الرابعة : الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل ، بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل. ولا تأثير لتلك القدرة البته في ذلك الفعل. وهذا قول «أبي الحسن الأشعري».

فهذا كله تفصيل مذاهب القائلين بأن الحيوان غير مستقل بایجاد فعله.

* * *

والقول الثاني : قول من قال : الحيوان مستقل بایجاد فعله. وهو قول جمهور المعتزلة وهم طائفتان :

* * *

الطائفة الأولى : الذين يقولون : نحن نعلم بالضرورة كوننا موحدين لأفعالنا. وهذا القول اختيار «أبي الحسين البصري».

قال صاحب الكتاب : أنا شديد التعجب منه ^(٢). انه كيف جمع بين هذا القول ، وبين قوله : «الفعل موقوف على الداعي»؟ فان هذا غلو في الجبر. وكيف جمع معه الغلو في القدر؟ وأما «محمود

(٢) هو شديد التعجب لأنـه لم يفهم قصدـه. فـان غـرضـة بالـداعـي :

الخوارزمي» فإنه لما أراد الجمع بين هذين القولين ، قال : «الفعل مع الداعى يصير أولى بالوقوع ، ولا ينتهى الى حد الوجوب» وسبعين أن هذا القدر ضعيف ^(٣).

الطائفة الثانية : الذين يقولون : ان علمنا بكوننا موحدين لأفعالنا ، علم استدلالي.

وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزلة.

فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسألة.

* * *

ولنا : دلائل :

الحججة الأولى : ان العبد حال ما رجح الفعل. هل يصح منه ترجيح الترك بدلا عن الفعل ، أو لا يصح؟ فان كان حال كونه مصدرا للفعل ، لا يصح منه الترك. وحال كونه مصدرا للترك ، لا يصح منه الفعل ، فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك. وذلك هو المطلوب. واما ان صح منه الترك بدلا عن الفعل ، فترجح أحد الطرفين على الآخر ، اما أن يتوقف على مرجع أو لا يتوقف. فان توقف على مرجع ، فذلك المرجع اما أن يكون من العبد ، أو من الله تعالى ، أو لا من العبد ولا من الله. فان كان من العبد عاد التقسيم الأول. ويلزم التسلسل. وان كان من الله تعالى. فنقول : عند حصول ذلك المرجع ، قد صار الفعل راجحا على الترك. ونقول : ذلك الرجحان اما أن يقال : انه انتهى الى حد الوجوب ، أو ما انتهى الى حد الوجوب. فان كان الأول هو الحق ، لزم الخبر ، لأنه على

هو الحاجة التي يهواها الانسان ويريدها. او يكون ملحاً إليها كالهارب من السبع اذا ظهر له طريقان. والجائع اذا خير بين رغيفين. فان الجموع او المرب يدعوه الى اختيار أحدهما.

(٣) هذا في حالة الاختيار. وأما في حالة الاضطرار كالهارب من السبع فإنه ينتهي الى حد الوجوب.

تقدير حصول ذلك المرجح ، صار الفعل واجب الوقع ، وعلى تقدير أن لا يحصل ، كان الفعل ممتنع الوقع. وإن كان الثاني ، هو الحق ، وهو أنه ما انتهى إلى حد الوجوب. فنقول : إذا كان الأمر كذلك ، كان عند حصول ذلك المرجح ، لا يمتنع حصول ذلك الفعل تارة وعدم حصوله أخرى. وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال.

فلنفرضه تارة واقعا ، وأخرى غير واقع. فاختصاص أحد الوقتين بالواقع ، والثانية بعدم الواقع. أما أن يتوقف على انضمام قيد زائد إليه ، أو لا يتوقف. فإن توقف لم يكن الذي حصل أو لا ، تمام المرجح ، لأنه كان لا بد معه من هذا القيد. لكننا كنا فرضنا ما حصل أو لا ، تمام المرجح. هذا خلف.

وأيضا : فإنه يعود التقسيم في المجموع الحاصل من المرجح الأول ، ومن هذا القيد. فإن لم يصر الرجحان واجبا ، افتقر إلى مرجع آخر ، ولزم التسلسل. وهو محال. وإن وجب ، عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر. وأما أن كان اختصاص أحد الوقتين بالواقع ، لا يتوقف على انضمام قيد زائد إلى ما كان حاصلا أولا ، مع أن نسبة ذلك المرجح الذي كان حاصلا أولا ، إلى وقت الوقع واللاواقع على السوية ، لزم رجحان أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح. وهو محال. وأما القسم الثالث : وهو أن يحدث ذلك المرجح. لا من العبد ولا من الله تعالى. فهذا يقتضي حدوث الحادثات لا عن محدث. وتجويزه يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى. وهذا باطل.

هذا كله إذا قلنا بأن العبد حال كونه مصدرا للفعل ، يصح منه الترك بدلا عن الفعل ، إلا أن هذا الرجحان يتوقف على مرجح. أما إذا قلنا : إنه لا يتوقف على المرجح ، فحينئذ قد حصل الرجحان لا عن

مؤثر. وتجویزه يبطل القول بافتقار الجائزات الى المؤثر والمرجح ، ويلزم منه نفي الصانع. وأيضاً : فيتقدير أن يكون الأمر كذلك ، وجب أن يكون ذلك الرجحان واقعاً بالاتفاق ، بمعنى أنه يكون واقعاً لا لأمر صدر عن الفاعل. وهذا أيضاً يقتضي الجبر ، لأنه اذا وقع ذلك الاتفاق ، حصل الفعل سواء أراد أو لم يرد. وإذا لم يقع لم يحصل الفعل ، سواء أراد أو لم يرد. فيكون الجبر لازماً أيضاً على هذا التقدير.

اذا عرفت هذا فتقول : ثبت أن العبد حال كونه مصدراً للفعل. ان صح منه الترك. فاما أن يتوقف ذلك الترجيح على المرجح ، أو لا يتوقف. وثبت أن القسمين باطلان ، فثبت أن العبد حال كونه مصدراً للفعل ، يمتنع منه الترك. وحال كونه مصدراً للترك ، يمتنع منه الفعل.

فإن قيل : هذا الذي ذكرتم في الشاهد ، يلزمكم مثله في الغائب. فوجب أن يكون البارى تعالى علة موجبة بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار.

قلنا : الفرق بين الشاهد والغائب : أن صدور الفعل عن القادر موقوف على الإرادة. وهذه الإرادة في الشاهد محدثة ، فافتقرت إلى محدث. فان كان ذلك المحدث هو العبد ، لرم التسلسل. وهو محال. فوجب القول بانتهاء الإرادات إلى إرادة ضرورية ، يخلقها الله تعالى في العبد^(٤) ابتداء. وعند هذا يصير الجبر لازماً. أما إرادة الله تعالى فهي قديمة عندنا ، فاستغنت تلك الإرادة لأجل قدمها عن إرادة أخرى. فظهر الفرق بين الصورتين.

الحججة الثانية : لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه ، لكنه عالم بتتفاصيل أفعاله. وهو غير عالم بتتفاصيل أفعال نفسه ، فوجب أن لا يكون موجداً لها. بيان الملازمة : انه لكونه قادرًا يصح منه وقوع

(٤) في القلب : ب

ذلك الفعل بذلك المقدار ، ويصح وقوعه أزيد منه أو أنقص منه. فموقع ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه ، أو دون ما هو أنقص منه ، لا يكون إلا لأجل القصد والاختيار. والقصد والاختيار مشروط بالعلم ، لأن القصد إلى ايجاد العشرة فوق الخمسة ، ودون العشرين ، لا يتأتى إلا مع العلم بأنه عشرة ، وليس بخمسة ، وليس بعشرين.

فثبتت : أن العبد لو كان موجودا لأفعال نفسه ، لكن عالما بتفاصيل أفعال نفسه.

وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ؟ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَيِّرُ﴾ (الملك ١٤)

أحدها : ان النائم والمغمى عليه قد ينقلب من أحد جنبيه إلى وانما قلنا : ان العبد غير عالما بتفاصيل أفعال نفسه لوجوه :

الجنب الآخر ، مع أنه ليس له من كمية تلك الأفعال ولا كيفيتها خبر البتة.

والثانى : ان أكثر المتكلمين متواافقون في ثبات الجوهر الفرد ، ومتي ثبت القول بالجوهر الفرد ، كان التفاوت بين الحركات في البطء والسرعة ، لأجل تخلل السكנות فيما بين الحركات. وسيأتي البرهان على ذلك في تقرير مسألة الجوهر الفرد.

وإذا ثبت هذا فنقول : النملة اذا تحركت بحركة بطيئة ، فذاك لأنها تحركت في بعض الأحياز وسكنت في بعضها. ومعلوم أنه ليس عند النملة خبر من كمية عدد تلك الأحياز ، وليس عندها خبر من أنها سكنت هاهنا ، وتحركت هناك ، والحال في الآدمي الذي هو أعقل الحيوانات كذلك ، فإنه اذا مشى فلا شك أن مشيه أبطأ من حركة الفلك. وذلك لأنه سكن في بعض الأحياز ، وتحرك في بعضها. وهذا الذي هو أعقل الخلق ، لو أراد أن يعرف أنه أين سكن؟ وain تحرك؟ لم يعرف. فعلمتنا : أن العبد غير عالما بتفاصيل أحوال فعله.

الثالث : ان مذهب «أبي على» و «أبي هاشم» : أن الجسم. اذا تحرك ، فهناك ثلاثة أمور : الجسم ، والمحركة ، والحركة. وهذه الحركة معنى توجب المحركة. وتأثير قدرة العبد ليس في نفس المحركة ، بل في هذا المعنى الذي يوجب تلك المحركة. ومعلوم أن أكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث. ولا يخطر ببالهم ، ولا يدور في خيالهم تصور هذا الثالث. واذا ثبت كونهم غافلين عن ماهيته ، استحال منهم القصد الى ايجاده وتكوينه. فان ما لا يكون متتصورا عند الذهن ، امتنع القصد الى ايجاده. وهذا الوجه الثاني والثالث مختص بمشايخ المعتزلة. فأما «أبو الحسين» فإنه متوقف في الجوهر الفرد ، وناف لهذا المعنى الثالث. فلا يلزم ذلك.

الرابع : ان من حرك اصبعه. فلا شك أن ذلك الاصبع مركب من الأجزاء. وقامت بكل واحدة منها حركة على حدة. فاذا لزم فيمن يوجد الشيء أن يكون عالما بتفاصيله من الكمية والكيفية ، وجب في محرك هذا الاصبع أن يكون عالما بأن أجزاء هذا الاصبع. كم هي؟ حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركة في كل واحد من تلك الأجزاء ، ويكون عالما بعدد الأحياز الواقعية من مبدأ الحركة الى منتهاها ، حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركات في تلك الأحياز ، ولما لم يكن شيء من هذه الأحوال معلوما ، علمنا : أن العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه.

واذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لو كان موجودا لأفعال نفسه ، لكن عالما بتفاصيل تلك الأفعال ، وظهر أنه غير عالم بتفاصيلها ، فوجب القطع بأن العبد غير موجود لها.

الحججة الثالثة : على أن العبد غير موجود لأفعال نفسه : هو ان ذاته سبحانه وتعالى مستلزمة للقادرية. اما لنفس ذاته عند من يقول : انه تعالى قادر لذاته ، أو بواسطة كونها مستلزمة لمعنى ، وذلك المعنى

يستلزم القادرية . عند من يقول : انه تعالى قادر لمعنى . وعلى التقديررين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنت على السوية. فيلزم أن يكون الله تعالى قادرًا على جميع الممكنت ، وأن يكون تعالى قادرًا على جميع المقدورات ، وعلى مقدورات العباد.

اذا ثبت هذا فنقول : ذلك المقدور اما أن يقع بمحضه القدرتين . أعني قدرة الله وقدرة العبد . واما أن لا يقع بواحدة منها ، واما أن يقع باحدى القدرتين دون الأخرى . وهذه الأقسام الثلاثة باطلة ، بعين الدليل الذي ذكرناه في مسألة التوحيد ، فوجب أن لا يكون العبد قادرًا على الإيجاد والتكونين .

الحججة الرابعة : لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد ، فإذا أراد الله تعالى تسكين جسم ، وقدرنا أن العبد أراد تحريكه . فاما أن يقع المرادان . وهو محال . أو لا يقع واحد منهم . وهو أيضاً محال . على ما بيناه في مسألة التوحيد . لأنه خروج عن التقىضين . أو يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد ^(٥) وهو أيضاً محال . لأن وقوع أحددهما ليس أولى من وقوع الآخر ، لأن الله تعالى ، وان كان قادرًا على ما لا نهاية له ، والعبد ليس كذلك . الا أن ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، في هذه الصورة . لأن الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجه . واذا كان المقدور غير قابل للتباين ، لم تكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتباين ، فيمتنع أن تكون قدرة الله على ايجاد هذه الحركة أقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون ، بل الله تعالى قادر على سائر المقدورات ، والعبد غير قادر عليها . لكن ذلك التفاوت لا يوجب التفاوت في القدرة على تلك الحركة ، والقدرة على هذا السكون .

(٥) أو يقع أحددهما دون الآخر : ب

وإذا ثبت أن قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن أن تكون أقوى من قدرة العبد على ايجاد هذا السكون ، استحال أن يقال : ان مقدور الله تعالى أولى بالوقوع من مقدور العبد ، وثبت أن التفاوت الحاصل بسبب أن قدرة الله تعالى متعلقة بما لا نهاية له وقدرة العبد متعلقة بالمتناهى ، لا يقبح في ذلك التساوى. فثبتت : أن بتقدير أن تكون قدرة العبد صالحة للايجاد ، يلزم أحد هذه الأقسام الثلاثة. وثبتت : أن كل واحد منها باطل ، فلزム القطع بأن قدرة العبد غير صالحة للايجاد.

الحججة الخامسة : ان الفعل الاختياري لا يقع منه ، الا ما تعلق به القصد والاختيار. والكافر لا يقصد ولا يختار احداث الجهل ، بل لا يقصد الا العلم والصدق ، فكان يجب أن لا يحصل له الا العلم والصدق. ولما قصد العلم وحصل له الجهل ، علمنا : أن وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره.

فإن قيل : إنما حصل ذلك الجهل ، لأنه ظن أنه علم ، فلا جرم قصد ايقاعه. قلنا : فهو إنما اختار الجهل بسبب أنه كان ذلك الجهل المتقدم حاصلا له. فان كان القول فيه كما في الأول ، لزم أن يكون كل جهل مسبوقا بجهل آخر ، لا إلى بداية وذلك محال. فاذن لا بد من انتهاء هذه الجهات إلى جهل أول ، غير مسبوق بجهل آخر. وذلك الجهل الأول يستحيل أن يكون بسبب أن الإنسان اختاره. لأن الإنسان لا يختار ذلك البتة. فثبتت : أن ذلك الجهل الأول إنما حصل بایجاد الله تعالى وتخليقه ، وسائر الجهات تفرعت عليه. فكان الكل مستندا بالحقيقة إلى تخليق الله تعالى وتكوينه. وأما المعتزلة . فكلامهم في هذا الباب في غاية الكثرة والبساط ،

الا أنه يرجع الكل الى حرف واحد ، وهو أنه لو لا الاستقلال بالفعل ، لكان الأمر والنهى
واللهم والذم والثواب والعقاب : باطلا .

والجواب : ان هذا السؤال لازم عليكم أيضا ، من ستة أوجه :
الأول . هو أن العلم بعدم الإيمان وجود الإيمان ، متضادان متنافيان لذاتيهما ، كما
أن الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما . وذلك لأن العلم بعدم الإيمان لا يكون علما
، الا مع عدم الإيمان ، وعدم الإيمان وجوده متنافيان ، فوجب القول بأن العلم بعدم
الإيمان . مناف ومضاد لوجود الإيمان ، وكما أن الأمر بالجمع بين الحركة والسكون ، أمر
بإيجاد ما يمتنع وجوده ، فكذلك الأمر بالإيمان ، مع قيام العلم بعدم الإيمان أمر بالجمع بين
الضدين .

اذا عرفت هذا ، فنقول : انه تعالى كان عالما من الأزل الى الأبد ، بأن «أبا هب» لا
يؤمن . ثم انه كان يأمره بالإيمان ، فكان هذا أمرا بالجمع بين النقيضين . وهو محال . فالقول
بتكليف ما لا يطاق لازم عليه في مسألة العلم ، كما أنه لازم علينا في مسألة خلق الأفعال .
 ولو أن جملة العقلاة اجتمعوا وأرادوا ، أن يوردوا على هذا الكلام حرفا ، لم يقدروا
عليه . الا أن يتزموا مذهب «هشام بن الحكم» وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها ،
لا بالوجود ولا بالعدم . الا أن أكثر ^(٦) المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول . والله أعلم .
الوجه الثاني في الالزام : انه تعالى قال : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا، سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ
لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة ٦] ، فأولئك الذين أخبر الله عنهم بهذا الخبر ، لو آمنوا
لانقلب هذا الخبر كذبا ،

(٦) أكثر : ب . والمعتزلة يكفرون بناء على تغير العلم المستلزم قيام الحوادث بالذات . لكن اذا فسرت قوله تعالى
﴿فَإِيَّا مَنْ أَنْتَ﴾ على معنى أن الله يكلم الناس على قدر عقوتهم فان المعتزلة لا يكفرون على هذا التفسير .

والكذب على الله تعالى محال. والمفضى الى المحال محال. فكان صدور اليمان عنهم محالا ، مع أن الله تعالى كان يأمرهم باليمان.

الوجه الثالث : انه تعالى كلف «أبا هب» باليمان. ومن جملة اليمان تصدقه الله تعالى في كل ما أخبر عنه. وما أخبر عنه : أن «أبا هب» لا يؤمن. فقد صار «أبو هب» مكلفا بأن يؤمن ، بأنه لا يؤمن. وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين.

الوجه الرابع : هو ان توجه التكليف على العبد. اما أن يكون حال استواء الداعي الى الفعل أو الترك ، أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر. أما الأول فهو تكليف بما لا يطاق. لأن الاستواء والرجحان متناقضان ، فلو كلف حال الاستواء بالترجح ، لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين. وأما الثاني فهو أيضا تكليف بما لا يطاق ، لأنه ان كلف بالراجح ، فالراجح واجب الوجوع . على ما بيناه . وما كان واجب الوجوع لنفسه ، استحال أن يكون وقوعه بايقاع موقع منفصل ، فكان أمره بايقاعه ، أمر الله بما ليس في وسعه ، وان كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوجوع ، فكان هذا أمرا بايقاع ما يكون ممتنع الوجوع. والله أعلم.

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : انه حال استواء الداعيين ، يكون مأمورا بالترجح لا في هذه الحالة التي هي حالة الاستواء ، بل في الحالة الثانية منها؟ قلنا : اذا توجه عليه هذا التكليف في حال الاستواء. فاما أن يؤمر حال الاستواء بأن يحصل الترجح في هذه الحالة التي هي حال الاستواء ، فيكون هذا جمعا بين النقيضين. وأما أن يقال : انه في هذه الحالة مأمومر بأن يوقع الترجح في الحالة الثانية من هذه الحالة. ونقول : هذا القسم أيضا ينقسم الى قسمين. وذلك لأنه اما أن يكون المراد منه : أنه حال الاستواء أعلم أنه اذا

جاءت الحالة الثانية ، فهو في تلك الحالة الثانية مأمور بايقاع الترجيح ، لكن على هذا التقدير لا تكليف عليه في حال الاستواء ، بل أعلم أنه في الحالة الثانية سيصير مكلفاً . وإذا كان كذلك فنحن نقول : عند مجىء الحالة الثانية ، أما أن يكون الحال حال الاستواء ، أو حال الترجيح . ويعود الاشكال المذكور ، وأما أن يكون المراد منه : أنه في حالة الاستواء مأمور في هذه الحالة ، بأن يقع الرجحان في الحالة الثانية.

لكن على هذا التقدير يتوجه تكليف ما لا يطاق . لأن ايقاع الرجحان في الزمان الثاني ، مشروط بحصول الزمان الثاني . وحصول الزمان الثاني في الزمان الأول محال ، فكان ايقاع الترجيح في الزمان الثاني عند حصول الزمان الأول ، موقوفاً على شرط محال ، والموقوف على المحال محال . فقول القائل : انه كلف حال الاستواء بأن يقع الترجيح في الزمان الثاني : يكون تكليفاً بما لا يطاق .

الوجه الخامس : أن نقول : إن شيئاً من التصورات غير مكتسب ، فشيء من التصديقات البديهية غير مكتسب ، فشيء من التصديقات غير مكتسب . مع أنه ورد الأمر بتحصيل المعرفة ، فكان هذا تكليفاً بما لا يطاق . وإنما قلنا : إن شيئاً من التصورات غير مكتسب ، لأن من طلب اكتسابه ، فاما أن يكون له شعور بتلك الماهية ، وأما أن لا يكون فان كان له شعور بتلك الماهية ، كان تصورها حاصلاً له ، وطلب الحاصل محال ، وإن لم يكن له شعور بتلك الماهية ، استحال طلبها ، لأن الغافل عن الشيء ، يمتنع أن يكون طالباً له .

فإن قلت : انه مشعور به من وجہ دون وجہ . قلت : الوجه الشعور به مغاير للوجه الغير مشعور به ، فالمشعور به امتنع طلبه ، لكونه حاصلاً ، وغير المشعور به ، امتنع طلبه ، لكونه مغفولاً عنه .

وأنا قلنا : انه لما كانت التصورات غير مكتسبة ، كانت التصدیقات البدیھیة غير مكتسبة .
وذلك أن التصدیقات البدیھیة هي التي يكون مجرد طرف موضوعها ومحمولها ، كافيا في جزم
الذهن باثبات أحدهما لآخر أو سلبته عنه .

وعلى هذا التقدير : ان حضرت التصورات ، كان ذلك التصديق واجب الحصول ،
وان لم تحضر كان ذلك التصديق ممتنع الحصول. واذا كان هذا التصديق واجب الحصول ،
لزم الدوران ، نفيا واثباتا عند حضور تلك التصورات نفيا واثباتا. وثبت : أن حضور تلك
التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان ، فلزم أن يكون حصول هذه التصدیقات نفيا
واثباتا ، ليس باختيار الانسان. فثبت : أن هذه التصدیقات البديھية ، ليس شيء منها
مكتسبا.

وأنا قلنا : انه لما كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون شيء من التصديقات مكتسبا. وذلك لأن التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور ، بل لا بد من انتهاها الى المكتسب الأول ، فيكون التصور المكتسب الأول هو تلك البديهيات لا محالة ، فتلك البديهيات اما ان تكون تامة في استلزم المكتسب الأول ، واما ان لا تكون. فان كانت البديهيات تامة ، لزم من حصولها حصول المكتسب الأول ، ويلزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الأول ، لأنه لا سبب للمكتسب الأول الا تلك البديهيات وحيثئذ يكون المكتسب الأول واجب الدوران ، نفيا واثباتا ، مع ما لا يكون باختياره ، لا نفيا ولا اثباتا. وحيثئذ يخرج المكتسب الأول عن أن يكون باختياره.

وإذا عرفت هذا فنقول : حال المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الأول . كما ذكرناه . وعلى هذا التقدير ، لا يكون شيء من العلوم مكتسبا .

وأما ان قلنا بأن تلك البديهيات غير تامة في استلزم المكتسب الأول ، فحيثند لا بد مع تلك البديهيات من شيء من المكتسبات ، فحيثند يكون ذلك المكتسب مقدما على أول المكتسبات . وذلك محال . فثبتت وما ذكرنا : أن جميع العلوم ، اما بديهية ، واما أن تكون من لوازم البديهيات . وشيء منها ليس بمكتسب ، فاذن شيء من المعلوم غير مكتسب . ولا شك في ورود الأمر بها ، لقوله تعالى : ﴿فَاعْلَمْ : أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد ١٩] فثبتت : أن تكليف ما لا يطاق لازم على الكل .

الوجه السادس : انه ورد الأمر بتحصيل معرفة الله تعالى . فنقول : اما أن يقال : انه توجه هذا الأمر على من يعرف الله ، او على من لا يعرف الله تعالى . فان كان الأول كان هذا أمرا بتحصيل الحاصل . وانه محال . وان كان الثاني كان هذا توجهها لأمر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله تعالى . والجاهل بالذات جاهم بالصفات ، فاذن هذا الأمر متوجه على شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك الأمر : ان يعرف الأمر والأمر . وذلك عين تكليف ما لا يطاق .

فثبت بهذه الوجوه السنة : أن تكليف ما لا يطاق لازم على الكل . والاستقصاء في هذا الباب ، مذكور فيما صفتناه في أصول الفقه .
فان قيل : هب أن هذا الاشكال لازم على الكل . فما الحيلة لنا ولهم في دفعه ؟
قلنا : الحيلة ترك الحيلة ، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .
وهذا آخر المباحث المخلصة في هذا الباب . وبالله التوفيق .

المسألة الثالثة والعشرون

في

أنه لا يخرج شيء من العدم إلى

الوجود إلا بقدرة الله تعالى

اعلم : ان أكثر أرباب ^(١) الملل يخالفوننا في هذه المسألة ولو أطنبنا في شرح المذاهب وابطالمها ، لطال الكتاب الا أنا هاهنا نكتفي بالاختصار .

فنتقول : الذي يدل على صحة قولنا وجوه :

الأول : ان علة صحة المقدورية هي الامكان ، والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكّنات ، واذا كانت العلة مشتركة فيها ، كان الحكم كذلك . فاذن كل حكم ^(٢) الممكّنات مشتركة في كونها بحيث يصح أن تكون مقدورة لله تعالى . والمقتضى لكونه قادرًا على المقدور ، هو ذاته . ونسبة الذات الى الكل على السوية . فلما اقتضت الذات كونه تعالى قادرًا على البعض ، وجب أن تقتضي كونه قادرًا على الكل . فثبتت : أنه تعالى قادر على كل الممكّنات ، فلو فرضنا شيئاً آخر يصلح لأن يكون مؤثراً في الوجود ، فعند فرض اجتماع هذين المؤثرين . اما أن يقع الأثر بهما ، أو لا يقع بوحدة منها ، أو يقع بأحدهما دون الثاني . والأقسام الثلاثة باطلة ، لما مرت الاشارة إليه في مسألة التوحيد ، ومسألة خلق الأفعال ^(٣) فوجب القطع بأنه لا شيء سوى قدرة الله تعالى يصلح للتاثير والتكون .

(١) أكثر : ب

(٢) حكم : ا

(٣) الأعمال : ا

الثاني : ان صفة الامكان صفة واحدة في الممكنات ، وانها محوجة الى المؤثر. فاما أن يقال : الامكان يحوج الى مؤثر معين ، أو يحوج الى مؤثر غير معين. والثانى محال. لأن ما لا يكون معينا في نفسه ، لا يكون موجودا ، وما لا يكون موجودا استحال احتياج غيره إليه في الوجود. فاذن الامكان يحوج الى شيء معين.

وذلك المعين اما أن يكون من الممكنات ، واما أن لا يكون. لا جائز أن يكون من الممكنات والا لكان امكان ذلك الشيء ، يحوجه الى نفسه ، وحينئذ يكون موجدا لنفسه. وكل ما كان موجدا لنفسه ، كان واجبا لذاته ، فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته. وهو محال. ولما بطل أن يكون ذلك الشيء من الممكنات ، ثبت : أنه واجب لذاته. فثبتت : أن الامكان يحوج جميع الممكنات الى الموجود الواجب لذاته ، فيكون الواجب لذاته هو المبدأ لوجود جميع الممكنات. وهو المطلوب.

فإن قيل : لم لا يجوز ان يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، من حيث انه مؤثر. والمؤثر من حيث هو مؤثر ، له ماهية واحدة ، بال النوع. وهي لا تمنع دخول أشياء كثيرة تحتها بالعدد.

والجواب : لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر ، مفهوما واحدا ، مشتركا فيه بين ذات الماهيات المختلفة ، يلزم أن تكون المؤثرة لاحقا من لواحق تلك الماهيات المختلفة. وكل ما كان كذلك ، كان مفتقرة الى المؤثر : ويعود التقسيم الأول فيه ، ولا ينقطع الافتقار والاستناد ، الا عند الانتهاء الى الذات. ويجب أن تكون تلك الذات معينة . كما بيناه . وحينئذ يحصل المطلوب.

الحججة الثالثة . هي مبنية على أصول الحكماء . : هي أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فهو قابل للوجود والعدم ، فلو كان شيء من

الممكنت مؤثرا في وجود شيء آخر ، لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا. وهو محال. فاذن الممكן له خاصية القبول ، وليس له صلاحية التأثير ، كما أن الواجب لذاته ، له خاصية التأثير ، وليس له صلاحية القبول.

واعلم : أن المخالفين في هذه المسألة فرق كثيرة :

الفرقة الأولى من المخالفين في هذه المسألة : الفلاسفة. الذين يقولون : المعلول الأول لذات الله تعالى من غير واسطة شيء واحد ، وهو العقل الأول. وأما سائر الأشياء فهي معلولات معلولاته. ولهم فيه شبهة :

الشبهة الأولى : ان مفهوم أنه تعالى مصدر (ا) غير مفهوم أنه مصدر (ب) بدليل: أنه يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالأخر. وهذا المفهومان اما أن يكونا داخلين في الماهية ، أو خارجين عنها ، أو يكونا أحدهما داخلا في الماهية ، والآخر خارجا عنها. فان كانوا داخلين في الماهية . وهو القسم الأول . كانت الماهية مركبة. وهذا في حق واجب الوجود محال.

وان كانوا خارجين عن الماهية . وهو القسم الثاني . فلا شك انهما من لواحق هذه الماهية. وكل ما كان خارجا عن الماهية لاحقا لها غير مستقل بنفسه ، فإنه يكون ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وحيثئذ يعود التقسيم من أن تكون تلك الماهية مصدرا لأحد هذين اللازمين مغايرة لكونها مصدرا لللازم الثاني. وان كان هذان المفهومان أيضا خارجين عن الماهية ، لزم اما التسلسل واما الانتهاء الى الكثرة في الماهية . وهو القسم الأول .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون أحد القسمين داخلا في الماهية والآخر خارجا^(٣) عنها فهذا يقتضي أن تكون هذه الماهية مركبة. لأن كل ما له جزء ، فأقله أنه مركب من جزئين. وذلك يقتضي أن يكون المعلول واحدا ، لأن الجزء متقدم والمعلول متاخر ، والجزء لا يكون معلولا .

فثبتت : أن القول بصدر الشيئين عنه ، يفضى إلى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون باطلا.

الشبهة الثانية : اذا صدر عن الشيء الواحد باعتبار واحد ، الألف والباء . والألف لا شك أنه غير الباء . فمن حيث انه صدر عنه الألف لم يصدر عنه الباء ، لأنه من ذلك حيث صدر عنه الباء ، والباء ليس بالألف. ومن حيث انه صدر عنه الباء ، لم يصدر عنه الألف .

الشبهة الثالثة : العلة لا بد أن تكون ملائمة للمعلول ، والشيء الواحد بالاعتبار الواحد ، لو أوجب الشيئين المختلفين ، لزم أن يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد ملائما لشيئين مختلفين. ولملائم للشيئين المختلفين مختلف ، فيلزم أن يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد ، مخالفًا لنفسه. وهو محال.

الشبهة الرابعة : لما شاهدنا أن تأثير النار هو التسخين ، وتأثير الماء هو التبريد ، استدللنا بهذين الأثرين ^(٤) على أن طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار ، وإذا كان اختلاف الأثر ، دالا على اختلاف المؤثر ، فبأن يدل على تعدد المؤثر أولى .

(٣) لا خارجا : ا

(٤) الأمرین : ا

والجواب عن الشبهة الأولى : ان الوحدة يصدق عليها أنها نصف الاثنين ، وثلاثة ثلاثة ، وربع الأربعة. فنقول : مفهوم أنها نصف الاثنين ، مغایر لمفهوم أنها ثلث الثلاثة ، ويعود التقسيم الذي ذكرتم فيها ، فيلزم وقوع الكثرة في الوحدة. وذلك محال. ولما كان هذا الكلام باطلا ، فكذا ما ذكرتم.

والجواب عن الشبهة الثانية : ان نقىض أنه صدر عنه الألف ، هو أنه ما صدر عنه الألف ، لا أنه صدر عنه ما ليس بـألف. والفرق ظاهر بين قولك ما حصل بالألف وبين قولك حصل ما ليس بالألف. ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يقبل الواحد الا الواحد ، لأنه قبل الألف وقبل الباء . وبالباء ليس بـألف . فحيين قبل الألف لم يقبل الباء ^(٥) وذلك محال. ولما كان هذا الكلام باطلا في جانب القابل ، فكذا في جانب الفاعل.

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان الملائم غير ملخص المعنى. فان أردتم به كون العلة مماثلة للمعلول ، فهذا خطأ. لأن المعلول لذاته يحتاج الى العلة ، والعلة لذاتها مؤثرة في المعلول ، فلو كانت العلة والمعلول مثيلين ، لزم كون العلة معلولا والمعلول علة. وهو محال. وان كان المراد من الملائمة شيئا آخر ، فلا بد من بيانه.

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان الذي به عرفنا أن طبيعة الماء تختلف طبيعة النار ، ليس هو مجرد اختلاف الآثرين ، بل لما رأينا الماء حاصلا بدون التسخين ، والنار حاصلة بدون التبريد ، علمنا بهذا : اختلاف طبيعتيهما. فالحاصل : أن المعرف لا اختلاف الطبيعتين هو تخلف الآثار ، لا اختلاف الآثار ^(٦).

(٥) في الأصل : الألف

(٦) تخلف الآثار لأنها من اختلاف المؤثر : ١. وبعدها في الأصل : النوع الثاني من المحالفين الشووية الذين ... الخ

والفرقة الثانية من المخالفين في هذه المسألة : الشتوية الذين ينسبون الخير إلى النور ، والشر إلى الظلمة. واعلم : أن النور كيفية قائمة بالجسم. ونحن قد دلّنا على أن الجسم محدث ، فكان القول بحدوث النور الذي هو كيفية قائمة بالجسم أولى.

وقدماء المشايخ أبطلوا مذهبهم : بأن من قال أخطأت. فقائل هذا القول أما أن يكون هو النور ، أو الظلمة. فإن كان هو النور ، فإن كان صدقا ، فالنور قد فعل الشر ، وإن كان كذبا . والكذب شر . فالنور قد فعل الشر ، وإن كان قائل هذا القول هو الظلمة ، فإن كان صدقا . والصدق خير . فالظلمة فعلت الخير ، وإن كان كذبا ، فالظلمة ما فعلت الخطأ . وترك الخطأ خير ، فالظلمة فعلت الخير.

الفرقة الثالثة من المخالفين في هذه المسألة : المنجمون الذين يقولون : المدير في هذا العالم السفلي هو الأفلاك والكواكب. والذي يدل على بطلان قولهم : إن الأفلاك. أما أن تكون بسائط أو مركبة من أجزاء^(٧) كل واحد منها بسيط في نفسه. وكل بسيط فانه يحصل له جانبيان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للآخر في تمام الماهية. وكل ما كان كذلك ، بكل ما صح على أحد جانبيه صح على الآخر . بكل ما كان كذلك . فيما كان ممسوس يمينه صح أن ينقلب ممسوس يساره ، وبالعكس. وكل ما كان كذلك ، فإن التركيب والانحلال جائزان عليه. فاذن التركيب والانحلال جائزان على أحجام الفلك والكواكب. فيلزم من هذه النكتة : فساد أصول الفلسفه ، اصحاب المحسطى في أحجام الفلك. ويلزم القول بافتقارها في ذواتها وصفاتها وأشكالها إلى تقدير فاعل مختار.

(٧) أجرام : ب

واحتاجوا بأننا نشاهد أن تغيرات أحوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات أحوال الكواكب.

ويدل عليه : حال الليل والنهار ، وحال الفصول الأربع.

والجواب : ثبت في المنطق أنه لا يلزم من حصول شيء عند شيء ، ومن عدمه عند عدمه ، كونه معللا به ، لاحتمال حصول هذا الدوران مع شطر العلة وشرط العلة ، ومع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا ، مع أنه يكون أجنبيا عن التأثير.

الفرقة الرابعة من المخالفين في هذه المسألة : الطبيعيون وهم يقولون : إن حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان ، معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض.

واعلم . ان القول بالمزاج باطل . وذلك لأن هذه العناصر اذا احتللت وامتزجت فاما أن يكون تأثير كل واحد منها في الآخر ، وتأثير كل واحد منها عن الآخر : يقع دفعه ، واما أن يوجد تأثير أحدهما في الآخر ، ثم بعد ذلك يعود ذلك المغلوب غالبا.

والأول باطل . لأن المؤثر في انكسار كل واحد منهما : قوة الآخر . فالحار والبارد لو حصل انكسارهما معا . وحال حصول المعلول لا بد من حصول العلة . يلزم أن يكونا في غاية القوة حال كونهما منكسرتين ، وذلك محال . والثانى باطل أيضا . لأن المغلوب بعد صيرورته مغلوبا ، يمتنع أن يعود غالبا مع أنه حال قوته ، كان عاجزا عن قهره .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : النارية صفة قائمة بجسم النار ، وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة ، وكذا المائية صفة قائمة بملاء ،

وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة. فالكسر لبرد الماء ورطوبته ، ليس هو حر النار ويبيسها ، بل ناريتها ، والكسر حر النار ويبيسها ، ليس هو برد الماء ورطوبته ، بل مائتها؟ وعلى هذا التقدير يزول السؤال لأننا نقول : النارية والمائية إنما يتنافيان بواسطة ما بين أثريهما من التناف . وحينئذ يعود الكلام الأول.

الفرقة الخامسة من المخالفين في هذه المسألة : المعتزلة. أما «النظام» فقال : انه تعالى غير قادر على خلق القبيح. قال : لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعالى محال. وكل محال فهو غير مقدور. وإنما قلنا : انه محال. لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعالى ، يستلزم الجهل ، أو الحاجة وكل واحد منهمما محال. ومستلزم المحال محال. فصدر هذه الأشياء عن الله تعالى محال. وإنما قلنا : ان الحال غير مقدور ، لأن الحال ما يمتنع وقوعه ، والمقدور هو الذي يمكن وقوعه. والجمع بينهما محال.

والجواب على مذهبنا : ان خلق شيء من الأشياء لا يدل في حق الله تعالى على الجهل ، ولا على الحاجة. فزال هذا السؤال.

واما على مذهب «المعتزلة» فالجواب عن هذه الشبهة : ان معنى كون القبائح مقدورة لله تعالى : أنه لو صاح تحقق الداعي إلى فعل هذه القبائح في حق الله تعالى ، كانت قادرته صالحة لا يجادها. فالحاصل : أن فعل هذه القبائح وإن كان ممتنعاً لامتناع الداعي ، لكنه غير ممتنع بالنظر إلى صلاحية القدرة.

واما «الكعبجي» فإنه يقول : انه تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد ، لأن فعل العبد اما طاعة او معصية. وهم محالان على الله تعالى فثبت : أنه تعالى غير قادر على مثل فعل العبد.

والجواب : ان طاعة العبد ومعصيته . اما حركة واما سكون . والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات .

واما البصريون فقد سلما انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد ، الا انهم قالوا : انه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد .

واحتجوا عليه : بأن ما كان مقدورا للقادر ، فلا بد أن يحصل عند ما يدعوه الداعي الى فعله ، وأن لا يحصل عند ما يصرفه الصارف عن فعله . فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين ، وحصل الداعي الى الفعل في حق أحدهما ، وحصل الصارف عن الفعل في حق الثاني ، لزم أن يوجد ذلك الفعل وأن لا يوجد . وهذا محال . فالقول بوجود مقدور بين قادرين محال .

والجواب : [^(٨)] ان من جوز وجود مقدور واحد لقادرين ، لم يسلم أنه يلزم من تحقق الصارف في حق أحد القادرين عن الفعل أن لا يوجد الفعل ، لاحتمال أن يكون قصد غيره الى ايجاده سببا لوجوده .

وأيضا : الرجل اذا اعتمد على جسم آخر ، فحدثت حركة في ذلك الجسم الآخر ، فقد اتفقت المعتزلة على أن الحركة الحاصلة في ذلك الجسم المباين ، اما حصلت بتأثير هذا الاعتماد وتاثير هذه المدافعة . وأصحابنا أنكروا ذلك .
وهذه هي المسألة [^(٩)] المشهورة بمسألة التولد .

وحجة أصحابنا : أنه لو صح القول بالتولد ، لزم وقوع الأثر الواحد بمئتين مستقلين بالأثر . وهذا محال فالقول بالتولد محال . بيان الملزمة : انه اذا التصدق جوهر فرد ، بکف رجلين ، ثم ان أحدهما جذب الكف في حال ما دفع الآخر أيضا كفه . فلو صح القول بالتولد ، كان الجذب مولدا للحركة في ذلك الجوهر ، كما أن الدفع

(٨) ما بين القوسين : سقط بـ

مولد للحركة فيه. فاما أن تولد من كل واحد منها حركة على حدة أو تولد منها معا حركة واحدة. والأول باطل ، لأنه يقتضي حصول الجسم الواحد ، في الحيز ، في الآن الواحد ، مرتين. وهذا غير معقول

وأيضا : فعلى هذا التقدير ، تكون الحركتان ، متماثلتين ، فليس استناد أحدهما الى الجذب ، والثانية الى الدفع أولى من العكس ، فيلزم استناد كل واحد من الحركتين الى الجذب والى الدفع ، فيعود الأمر الى وقوع الأثر الواحد بمؤثرتين مستقلتين. ولما بطل هذا القسم ثبت : أنه حصل في ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة ، حصلت بعلة الجذب وبعلة الدفع ، ثم كل واحدة من هاتين العلتين مستقلة باقتضاء هذا الأثر ، مع القول بالتولد. فيلزم حصول الأثر الواحد بمؤثرتين مستقلتين. وذلك محال. لأن ذلك الأثر يستغنى بكل واحد منها عن كل واحد منها. وهو محال.

واستدلالة المعتزلة على القول بالتولد : إنما هو لحسن المدح والذم ، والشواب ، والعقاب. وقد تقدم الجواب عنه في مسألة خلق الأفعال.

المسألة الرابعة والعشرون

في

بيان أنه تعالى مرید لجمیع الكائنات

مذهب المعتزلة : ان الإرادة توافق الأمر : فكل ما أمر الله به ، فقد أراده. وكل ما نهى عنه ، فقد كرهه.

ومذهبنا : ان الإرادة توافق العلم. فكل ما علم وقوعه فهو مراد الواقع ، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم. فعلى هذا ايمان «أبي جهل» مأمور به. وهو غير مراد ، وكفره منهى عنه. وهو مراد.

لنا وجهان :

الحجۃ الأولى : قد دلّنا على أنه تعالى خالق أفعال العباد. وكل من خلق شيئاً لا على سبيل الاكراه والاجلاء ، فهو مرید لذلك الشيء ، فوجب القطع بأنه تعالى مرید لجمیع أفعال العباد.

الحجۃ الثانية : انه تعالى علم من «أبي جهل» أنه لا يؤمن. وقد بینا أن العلم بعدم الایمان مصاد لوجود الایمان. وعند قيام أحد الضدين كان الضد الثاني ممتنع الوجود لذاته. فاذن ايمان «أبي جهل» ممتنع الحصول مع ذلك العلم. وكل المعلومات معلوم للله تعالى. فالله تعالى لا بد وأن يكون عالماً بامتلاع وجود هذا الایمان. ومن كان عالماً بكون الشيء ممتنع الوجود ، استحال أن يكون مریداً لوجوده وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى ممتنع أن يكون مریداً لصدور الایمان عن الكافر.

وأما المعتزلة . فقد احتجوا على قولهم بوجوه :

الشبهة الأولى : انه تعالى أمر الكافر بالإيمان . وكل من أمر بشيء فهو مرید لوجود المأمور به ، فيلزم أن يكون الله تعالى أراد الإيمان من الكافر .

الشبهة الثانية : إرادة الكفر والفسق سفه ، والسفه لا يليق بالحكيم . وأيضاً : ان من أراد منه الكفر والفسق ، ثم انه يعاقب عليهما ، كان ذلك غاية السفاهة .

الشبهة الثالثة : الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع . فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافرين ، لكن الكافر مطيناً لله تعالى بكتفه . وذلك باطل بالاتفاق .

الشبهة الرابعة : الرضا بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع ، ولو كان الكفر بقضاء الله تعالى ، لوجب الرضا بالكفر ، لكن هذا باطل . لأن الرضا بالكفر كفر .

الشبهة الخامسة : لو أراد الله تعالى الكفر من الكافر ، وخلق الكفر في الكافر ، لكن تكليف الكافر بالإيمان تكليف بما لا يطاق . وهذا باطل بالعقل والسمع .

أما العقل : فلأن كل انسان يجد بالضرورة من نفسه ، أنه ان أراد الطاعة ، يمكنه فعلها . فكيف يقال : انه غير متمكن من الطاعة ، مع أنه يجد بالضرورة ثبوت هذه المكنة ؟

أما السمع : فقوله تعالى : ﴿وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آتَيْنَا بِاللَّهِ؟﴾ . [النساء ٣٩] ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُغَرِّضُينَ﴾ [المدثر ٤٩] وكذا القول في جملة الآيات الدالة على أن الإنسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعات .

الشبهة السادسة : التمسك بقوله تعالى : ﴿وَلَا يَرْضى لِعِبَادِهِ الْكُفَّار﴾ [الزمر ٧] وقوله تعالى : ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَبْدِ﴾ [غافر ٣١] وقوله : ﴿وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١) [فاطر ٨]

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى : لا نسلم أن الأمر بالشيء يستدعي إرادة المأمور به. فان النزاع ما وقع الا فيه.

وعن الشبهة الثانية^(٢) : أنا سنتقييم الدلالة القاطعة. ان شاء الله تعالى . على أن القبيح لا يقبح الا بالشرع ، وعلى هذا الأصل فانه لا يقبح من الله تعالى شيء.

وعن الشبهة الثالثة : ان الطاعة موافقة للأمر لا موافقة للإرادة.

وعن الشبهة الرابعة : القضاء صفة الله. ونحن راضون بقضاء الله تعالى . أى راضون بصفة الله تعالى ، وأما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى ، بل هو مقتضى قضاء الله تعالى ، ولم يدل الدليل على أنه واجب الرضى بكل شيء قضى الله تعالى به.

وعن الشبهة الخامسة : المعارضة بالوجوه الستة التي ذكرناها في خلق الأفعال.

وعن الشبهة السادسة : ان الرضا والمحبة ، ترك الاعتراض. والكفر والمعاصي. وان كانا بإرادة الله تعالى لكنهما ليستا بمحبة الله تعالى ولا برضاه.

(١) في الأصل : والله يهدى.

(٢) وعن الثاني انا ... الخ : ص

المسألة الخامسة والعشرون

في

أن الحسن والقبح يثبتان بالشرع

أهم المهامات في هذه المسألة : تعين محل النزاع فنقول : لا نزع في أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائما لطباعنا ، وبعضها منافرا لطباعنا. فإن اللذة وما يؤدي إليها ملائم ، والألم وما يؤدي إليه منافر ، ولا حاجة في معرفة هذه الملائمة وهذه المنافرة إلى الشرع.

وأيضا : نعلم بعقولنا : أن صفة كمال ، والجهل صفة نقص ، وإنما النزاع في أن كون بعض الأفعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة ، وكون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا والثواب في الآخرة. هل هو لأجل صفة عائدة إلى الفعل ، أو ليس الأمر كذلك ، بل هو محض حكم الشرع بذلك ، أو حكم أهل المعرفة به ؟

قالت : المعتزلة : المؤثر في هذه الأحكام : صفات عائدة إلى الأفعال.

ومذهبنا : أنه مجرد حكم الشرع.

واذ تنقح محل النزاع. فنقول : الذي يدل على قولنا وجوه :

الحججة الأولى : ان أفعال العباد. اما اضطرارية ، واما اتفاقية. وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل. بيان المقدمة الأولى : ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعى. اما أن يكون

واجبا ، أو لا . فان كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا ، لأن حصول القدرة والداعي ليس بالعبد ، والا لزم التسلسل . واذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبا ، وعند ما لا يكونان حاصلين كان الفعل ممتنعا ، فكان الاضطرار لازما لا محالة .

واما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبا ، فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجع او لا يتوقف . فان توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجع واجبا . وإلا عاد الكلام الأول ولزم التسلسل . واذا كان واجبا عاد القول بأن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي اضطراري . وأما ان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجع ، كان رجحان الفعل اتفاقيا ، بمعنى أنه اتفق حصول هذا الرجحان ، لا مؤثر أصلا ، فلا يكون ذلك الرجحان من العبد . فثبتت : أن أفعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية . واذا كان كذلك وجب أن يكون القول بالحسن والقبح العقلى باطلا .

اما على قولنا ظاهر ، وأما على قول المعتزلة فلأن كل واحدة من هاتين الحالتين ينافي الاختيار ، وعند فقدان الاختيار لا يبقى الحسن والقبح .

فان قيل : فهذا الكلام بتمامه قائم في الغائب ، فينبغي أن لا يصدر من الله تعالى فعل حسن ولا فعل قبيح . قلنا : قد ذكرنا في مسألة حلقة الأفعال أن صدور الفعل عن القادر ، موقوف على المرجع ، وذلك المرجع هو الإرادة . والإرادة في حق العبد محدثة ، فافتقرت الى الخالق والموجد ، فكان هذا المعنى لازما في حق العبد ، بخلاف الباري تعالى ، فان ارادته قديمة أزلية ، فاستغنت عن المؤثر . فلم يلزم الجبر في حقه .

الحججة الثانية : لو كان الظلم قبيحاً لوجه عائد إليه ، لزم تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية. وهذا محال فذلك محال. بيان الملازمة : إن القبيح نقىض اللاقبيح واللaciبيح محمول على العدم ، والمحمول على العدم عدم ، فلا قبيح عدم. فوجب أن يكون القبح صفة موجودة. اذا ثبت هذا فقول : الظلم ماهية مركبة من أمور : منها : كون ذلك الاضرار غير مستحق. ومعلوم أن كونه غير مستحق قيد عدمي ، فإذا عللنا قبح الظلم بكونه ظلما ، وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود : أحدها : قيد عدمي ، فحينئذ لم يكن مجموع القيود المعتبرة في كونه ظلما : أمراً وجودياً. فيلزم تعليل القبح الذي هو صفة موجودة ، بالعدم ، وهو محال. وإنما قلنا : إن تعليل ذلك الموجود بالعدم محال ، وذلك لأن العدم نفي محض وسلب صرف ، وإيجاد الغير يعتمد كونه موجوداً في نفسه. وإذا لم يكن له ثبوت وتحقق أصلاً ، امتنع كونه علة لغيره.

الحججة الثالثة : لو كان قبح الكذب لكونه كذبا ، لوجب أن يصبح كل ما كان كذبا ، وكان يلزم أن يكون الكذب الذي يكون^(١) سبباً لخلاص الأنبياء والرسل . لأبيه . عند^(٢) اقدام الظلمة عليهم بالقتل ، وأنواع الإيذاء : قبيحاً. ومعلوم : أنه ليس كذلك. فدل هذا على أن كونه كذباً ليس علة للقبح.

فإن قيل : الكذب في جميع الموضع قبيح. والواجب في هذه الصور إنما هو ذكر المعارض. كما قيل : «إن في المعارض لمندوحة عن الكذب» وأيضاً : لم لا يجوز أن يقال: إن كونه كذباً علة للقبح. إلا أن الحكم تختلف عن العلة في هذه الصورة ، لقيام مانع ومعارض.

(١) يكون كذباً سبباً : ا

(٢) عن : ا

والجواب عن السؤال الأول : انا نفرض أن الكلام فيما اذا لم يكن التعريض كافيا ،
كما اذا قال : هل رأيت فلانا في هذه الساعة؟ وهل تعرف مكانه؟ فان قلت : نعم. طالبك
به وقتلها لا محالة ، وان قلت : لا. فقد كذبت.

وأما السؤال الثاني : فجوابه : انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب مانع ، فلا كذب الا ويحوز أن يقال له : لعله وجد مانع من الموضع يمنعه من قبحه. وعلى هذا التقدير لا يمكنك الحكم القطعى بقبح شيء من الأكاذيب. أقصى ما في الباب : أن يكون الحال على القطن. وعند هذا لا يمكنك الحكم بقبح الكذب في حق الله تعالى.

الحججة الرابعة : لو أن ظلماً قال لشخص : إن سأقتلك غداً . فههنا الحسن أما أن يقتله . وهو باطل قطعاً . أو أن لا يقتله ، إلا أنه إذا لم يقتله صار الخبر بأنه سيقتله غداً : كذلك كان الكذب قبيحاً ، لكن ترك القتل يلزم منه القبيح ، وما يلزم منه القبيح فهو قبيح ، فكان يجب أن يكون ترك القبيح قبيحاً . ولما كان ذلك باطلاً ، علمنا : أنه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقاً . وبالله التوفيق .

شبيه للخصم : انا نعلم بيداهة العقل أن الظلم قبيح ، وأن الاحسان حسن. وهذا العلم غير مستفاد من الشرع. فان من ينكر الشعع ، حصل له هذا العلم. فدل ذلك على أن هذا مستفاد من العقاب.

والجواب : ان هذا ^(٣) الحسن والقبح عبارتان عن رغبة الطبع ونفرته . ولا نزاع في أن هذا معلوم بالعقل وإنما النزاع في أن كون الفعل متعلق الذم والعقاب ، أو متعلق المدح والثواب . هل هو لأجل صفة قائمة بالفعل؟ وما ذكرتموه لا يدل على ذلك . و تمام الكلام فيه ، مذكور في كتاب «المحصول في علم الأصول» والله أعلم .

(٣) ان هذان اللفظان الحسن : ب

المسألة السادسة والعشرون

في

أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله

تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة

اتفق المعتزلة : على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد. وهو اختيارات أكثر المتأخرین من الفقهاء. وهذا عندنا باطل. ويدل عليه وجوه خمسة :

الحجۃ الأولى : ان كل من فعل فعلا ، لأجل تحصیل مصلحة ، أو لدفع مفسدة ،

فإن كان تحصیل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصیلها ، كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصیل تلك الأولوية. وكل من ^(١)كان كذلك ، كان ناقصاً بذاته ، مستكملًا

بغيره. وهو في حق الله تعالى محال. وإن كان تحصیلها وعدم تحصیلها بالنسبة إليه سیان فمع

الاستواء لا يحصل الرجحان ، فامتنع الترجيح.

لا يقال : حصوّلها ولا حصوّلها بالنسبة إليه ، وإن كانوا على التساوى ، إلا أن

حصوّلها أولى للعبد من عدم حصوّلها له ، فلأجل الأولوية العائدۃ الى العبد ترجمة الوجود

على العدم. لأننا نقول : تحصیل مصلحة العبد وعدم تحصیلها له اما أن يكونا متساوين

بالنسبة الى الله تعالى ، أو لا يستويان. وحينئذ يعود التقسيم المذكور.

الحجۃ الثانية : لو كانت موجدیة الله تعالى معللة بعلة ، وكانت تلك العلة. إن كانت

قدیمة لزم من قدمها قدم الفعل. وهو محال. وإن

(١) ما : ١

كانت محدثة ، افتقر كونه تعالى موجودا لتلك العلة ، الى علة أخرى . فيلزم التسلسل . وهو محال . وهذا هو المراد من قول مشايخ الأصول «علة كل شيء صنعه ^(٣) ولا علة لصنعه» .

الحجۃ الثالثة : ان جميع الأغراض ، يرجع حاصلها الى شيئاين : تحصیل اللذة والسرور ، ودفع الالم والحزن . والله تعالى قادر على تحصیل هذین المطلوبین ابتداء من غير شيء من الوسائل . وكل من كان قادرًا على تحصیل المطلوب ابتداء بدون الواسطة ، ولم يصر تحصیل ذلك المطلوب بتلك الوسائل أسهل عليه من تحصیله ابتداء : كان التوسل الى تحصیل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثا . وذلك على الله تعالى محال . فثبتت : أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض .

الحجۃ الرابعة : انه لو وجب أن يكون خلقه وحكمه معللا بغيره ، لكن خلق الله تعالى العالم في وقت معین دون ما قبله وما بعده ، معللا برعاية مصلحة وغرض . ثم ذلك الغرض . وتلك المصلحة . اما أن يقال : انه كان حاصلًا قبل ذلك الوقت ، وأما كان حاصلًا قبله . فان كان حاصلًا قبله ، كان ما لأجله أوجد الله تعالى العالم في ذلك الوقت ، حاصلًا قبل أن أوجده . فيلزم أن يقال : انه كان موجودا له قبل أن كان موجودا . وذلك محال . وأما ان قلنا بأن ذلك الغرض وتلك المصلحة ما كان حاصلًا قبل ذلك الوقت ، وإنما حدث في ذلك الوقت . فنقول : حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت ، اما أن يفتقر الى المحدث أولاً يفتقر . فان لم يفتقر فقد حدث الشيء ، لا عن موجود ومحدث . وهو محال . وان افتقر الى المحدث . فان افتقر تخصيص احداث ذلك الغرض بذلك الوقت الى غرض آخر ، عاد التقسيم الأول فيه . ولزم التسلسل .

(٢) صفتہ ولا علة لصفتہ : ب

وان لم يفتقر البة الى رعاية غرض آخر ، فحينئذ تكون موجدية الله تعالى وحالقيته ، غنية عن التعليل بالأغراض والمصالح. وهذا هو المطلوب.

واعلم : أن هذه الحجة التي ذكرناها في اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين ، عائدة في اختصاص كل واحد من الحوادث لوقته المعين.

الحجـة الخامـسة : قد بـينا في مـسـأـلة خـلـق الأـفـعـال : أـنـه لا مـوـجـدـ الا اللـهـ تـعـالـيـ ، وـاـذاـ كـانـ كـذـلـكـ ، كـانـ الـخـيـرـ وـالـشـرـ وـالـكـفـرـ وـالـإـيمـانـ حـاـصـلاـ بـاـيـجـادـهـ وـتـخـلـيقـهـ وـتـكـوـيـنـهـ. وـاـذاـ كـانـ الـأـمـرـ كـذـلـكـ ، اـمـتـنـعـ توـقـفـ كـوـنـهـ تـعـالـيـ خـالـقـاـ وـمـوـجـداـ عـلـىـ رـعـاـيـةـ الـمـصـالـحـ وـالـأـغـرـاضـ.

واـحـتـجـ الـخـصـمـ عـلـىـ مـذـهـبـهـ : بـأـنـهـ تـعـالـيـ عـالـمـ بـقـبـحـ الـقـبـائـحـ ، وـعـالـمـ بـكـوـنـهـ غـنـيـاـ عـنـهـ.

وـكـلـ مـنـ كـذـلـكـ ، اـمـتـنـعـ أـنـ يـكـوـنـ فـاعـلـاـ لـلـقـبـيـحـ.

أـمـاـ الـمـقـدـمـةـ الـأـوـلـىـ . وـهـىـ قـوـلـنـاـ : أـنـ عـالـمـ بـقـبـحـ الـقـبـائـحـ ، وـعـالـمـ بـكـوـنـهـ غـنـيـاـ عـنـهـ . فـهـذـهـ

الـمـقـدـمـةـ مـبـنـيـةـ عـلـىـ ثـلـاثـ مـقـدـمـاتـ :

اـحـدـاـهـاـ : أـنـ الـقـبـائـحـ اـنـماـ تـقـبـحـ لـوـجـوهـ عـائـدـةـ إـلـيـهـاـ.

وـثـانـيـهاـ : أـنـ تـعـالـيـ مـنـزـهـ عـنـ جـمـيعـ الـحـاجـاتـ.

وـثـالـثـهاـ : أـنـ تـعـالـيـ عـالـمـ بـجـمـيعـ الـمـعـلـومـاتـ وـاـذاـ ثـبـتـ هـذـهـ الـمـقـدـمـاتـ الـثـلـاثـ ، ظـهـرـ أـنـهـ تـعـالـيـ غـنـيـاـ عـنـ فـعـلـ كـلـ الـقـبـائـحـ ، وـأـنـهـ تـعـالـيـ عـالـمـ بـكـوـنـهـ غـنـيـاـ عـنـهـ.

وـأـمـاـ الـمـقـدـمـةـ الثـانـيـةـ : وـهـىـ أـنـ كـلـ مـنـ كـانـ غـنـيـاـ عـنـ الـقـبـائـحـ ، وـكـانـ عـالـمـاـ بـكـوـنـهـ غـنـيـاـ

عـنـهـ ، فـاـنـهـ يـسـتـحـيلـ أـنـ يـفـعـلـ الـقـبـيـحـ . فـقـدـ ذـكـرـوـاـ فـيـ تـقـرـيرـ هـذـاـ طـرـيـقـيـنـ :

الـأـوـلـ : اـنـاـ بـيـدـاهـةـ الـعـقـلـ نـعـلـمـ أـنـ جـهـةـ الـقـبـحـ جـهـةـ صـرـفـ عـنـ الـفـعـلـ ، لـاـ جـهـةـ دـعـاءـ

إـلـيـهـ . فـاـذـاـ حـصـلـ الـعـلـمـ بـكـوـنـهـ قـبـيـحاـ وـلـمـ يـصـرـ هـذـاـ

الصارف معارضاً بداعية الشهوة وال الحاجة ، بقى الصارف حالياً عن معارضة الداعي ، فوجب^(٣) أن يمتنع الفعل.

الطريق الثاني : هو أن نثبت هذه المقدمة في الشاهد ثم نقيس الغائب على الشاهد. أما ثباتها في الشاهد. فلأننا إذا قلنا لانسان كامل العقل : إن صدقت أعطيناك ديناراً ، وإن كذبت أعطيناك ديناراً. وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب ، في جميع منافع الدنيا والآخرة ، وفي جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب ، وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبتها. فان في هذه الصورة نعلم بالضرورة : أنه يرجع الصدق على الكذب. وذلك يدل على أن جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف.

وإذا ثبت هذا في الشاهد ، فنقيس عليه الغائب. ونقول : هذا الترجيح لا بدّ فيه من علة وتلك العلة ليست الا علمه بأن هذا حسن وذاك قبيح. لأننا كلما علمناه قبيحاً ، علمنا هذه المرجوحة. وكلما علمناه حسناً علمنا هذه الراجحية. فلما دار العلم بأحد هما مع العلم بالآخر وجوداً وعدماً ، علمنا : أن العلة في هذا البعث وفي هذا المنع ، ليس الا العلم بهذه الجهة. وإذا كان العلم حاصلاً في حق الله تعالى ، وجب أن يتربّ عليه هذا البعث وهذا المنع.

* * *

هذا غاية تقرير كلام المعتزلة في هذه المسألة.

والجواب : أما المقدمة الأولى من هذا الدليل فهي مبنية على أن الحسن والقبح ، إنما يثبتان لوجوه عائدة إلى الفعل. وقد أبطلنا هذه القاعدة. سلمنا : أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنياً ، فلم قلتم : إن كل من كان كذلك ، فإنه لا يفعل القبيح؟ وتقريره. إنكم أما أن تقولوا : إن كل من كان كذلك ، فإنه يمتنع مع هذه الحالة أن يفعل القبيح ، أو لا تدعوا الامتناع العقلى. فإن ادعتم الامتناع العقلى ، لم يكن الله تعالى قادراً مختاراً ، لأن الاستغناء والعلم بذلك

(٣) فوجب الترك : ب

الاستغناء من لوازمه ذاته ، وترك القبيح من لوازمه هذا الاستغناء. وهذا العلم ولازم اللازم : لازم. فترك القبيح من لوازمه المخصوصة. وإذا كان كذلك ، كان ترك القبيح أمراً واجباً بالذات ، ممتنع العدم.

وإذا كان ترك القبيح أمراً واجباً بالذات ، كان إيصال الثواب إلى المستحق أمراً واجباً ، وجوباً بالذات. لأن تركه لما كان قبيحاً ممتنعاً بالذات ، كان فعله فعلاً واجباً بالذات. فحيثند يلزم أن تكون ذاته تعالى موجبة لحصول الثواب ووصوله إلى المستحق ، وأن لا يكون قادراً على الترك أصلاً. فاثبات الحكم على هذا الوجه ، يقبح في كونه قادراً ، إلا أن الحكمة مفرغة على كونه قادراً. والفرع إذا استلزم فساد الأصل كان باطلاً ، فلقول بالحكمة يجب أن يكون باطلاً على هذا القول.

وأيضاً : إذا كان الفعل موقوفاً على الداعي ، لزم الجبر ، وإذا لزم الجبر كان الله تعالى فاعلاً لجميع أفعال العباد ، بواسطة خلق القدرة والداعي الموجب لها. وإذا كان كذلك ، امتنع أن يقال : إنه تعالى لا يفعل هذه الأفعال.

وأما القسم الثاني : وهو أن تقولوا : إن كونه تعالى غنياً ، مع كونه عالماً بكونه غنياً ، لا ينافي فعل القبيح. ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف منافاة ولا معاندة أصلاً ، فحيثند يتعدى الاستدلال بذلك الوصف على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، لأن كل ما لم يكن فيه امتناع ، لم يلزم من فرض وجوده محال ولا فساد. وهذا سؤال صعب على ما ذكروه. والله أعلم بالصواب ^(٤).

* * *

(تم الجزء الأول. ويليه الجزء الثاني وأوله المسألة السابعة والعشرون في ثبات الجوهر الفرد).

(٤) في هامش ب : جرت العادة أن يجعل هذا آخر الجزء الأول من الكتاب.