

المطالبات العالية
من
العلماء الافتخار

المطالبات العالية

من
العلماء الراحلين

وهو المعنى في لسان اليونانيين "بأولوجيسس"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية"

تأليف
الأمام فخر الدين الرازي
الترجمة من

تحقيق
الدكتور أحمد جعازي السقا

الجزء الأول

الناشر
دار الكتب العلمية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المحقق

الحمد لله رب العالمين . والصلوة والسلام على خاتم النبيين محمد ، بن عبد الله ، وعلى آل بيته الأطهار ، وأصحابه الأخييار ، والتابعين لهم بالخير ، إلى يوم الدين .

وبعد

فهذا هو كتاب : «المطالب العالية ، من العلم الإلهي» للإمام الجليل : محمد بن عمر بن الحسين : الشهير بـ فخر الدين الرازي ، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ . وهو كتاب في علم الكلام ، لم يطبعه أحد من قبل أن نطبعه . ومحظوظاته تحتوي على تسعه أجزاء :
الجزء الأول : في الدلائل الدالة على إثبات إله لهذا العالم المحسوس ، وبيان أنه واجب الوجود لذاته .

والجزء الثاني : في الدلائل الدالة على التوحيد والتبريزه .

والجزء الثالث : في ذكر الصفات الإيجابية . وهي : كونه سبحانه قادرًا ، عالما ، حيا ، سميعا ، بصيرا ، متكلما ، باقيا ، حكيمًا .

والجزء الرابع : في مباحث الحدوث والقدم ، وأسرار الدهر والأزل .

والجزء الخامس : في الزمان والمكان .

والجزء السادس : في الميولى.

والجزء السابع : في الأرواح العالية والسفالة [النفس]

والجزء الثامن : في النباتات . وما يتعلّق بها.

والجزء التاسع : في الجبر والقدر ، أو القضاء والقدر.

موضوع الكتاب

وموضوع «المطالب العالية» هو الكلام في ذات الله تعالى وصفاته. ففي مقدمة الكتاب في الفصل الأول يقول المؤلف : «الوجه الأول من الوجوه الموجبة للشرف : شرف الأمر المبحوث عنه في ذلك العلم. وذلك في هذا العلم. هو ذات الله تعالى وصفاته». وعلماء المسلمين يسمون العلم الذي يبحث عن «الله. وصفاته» : ١ . علم العقيدة. ٢ . أو علم التوحيد. ٣ . أو علم الكلام. وهو يسمى بعلم العقيدة. لأن البحث فيه عن وجود الله. ومن اعتقاد في وجود الله ، يلزم القول بإثبات النبوات ، والملائكة ، والبعث من الأموات ، وسائل الأمور السمعية التي ورد بها الوحي. وهو يسمى بعلم التوحيد. لأن أبرز مسألة تبحث فيه هي دلائل وحدانية الله عزّوجلّ . وهو يسمى بعلم الكلام. لأن أشهر مسألة كثُر فيها الجدل بين المسلمين ، هي مسألة «كلام الله تعالى» فالمعتزلة قالوا : إن الكلام خلوق محدث . لقوله تعالى : ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٌ ، إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنباء ٢] والأشاعرة قالوا : «الذكر الذي عنده الله . عزّوجلّ . ليس هو القرآن. بل هو كلام الرسول . ﷺ . ووعظه إياهم» ^(١).

(١) الإبانة في أصول الديانة. لأبي الحسن الأشعري.

ومن علماء المسلمين من سمي العلم الذي يبحث عن الله وصفاته بالفلسفة الإسلامية. والسبب في ذلك : أن الفلسفة في أصل نشأتها كان غرضها : «تفسير نظام الكون ، بأسره. والبحث عن العلل الأولى ، لجميع الموجودات» وهذا الغرض تكلم فيه المسلمين.

يقول^(١) الأستاذ الدكتور حسين آتاي ، عميد كلية الإلهيات بجامعة أنقره : «ومن خلال اطلاعنا على ما كتب عن هذا العالم الكبير . فخر الدين الرازي . وعلى ضوء ما توصلنا إليه من نتائج ، نستطيع أن نقول : إن «الرازي» قد لعب دوراً كبيراً في علم الكلام ، والفلسفة الإسلامية. ويمكن إيجاز ذلك في نقطتين :

الأولى : إنه استوعب فلسفة «أرسطو» التقليدية ، ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة في علم الكلام. ونتيجة لما قام به «الرازي» أصبح علم الكلام : فلسفة ، ويمكن أن نقول بعبارة أخرى : إنه جعل تلك الفلسفة : كلاماً. وهكذا امتنع علم الكلام بالفلسفة

...

والثانية : وإذا كان «الرازي» قد أدخل الفلسفة في علم الكلام. فإنه على ضوء فلسفة «أرسطو» التقليدية ، قد أعطى اتجاهها جديداً لعلم الكلام. فأثر بذلك على الفكر الإسلامي. وقد ظهر تأثير «الرازي» جلياً في غيره من خلال بقاء العديد من العلماء والمفكرين ؟ أسرى اتجاهه ، ومنهجه بعد ذلك.

ويبدو واضحاً ملئن بقارن «المحصل» مع متن «طوالع الأنوار» للقاضي «عبد الله بن عمر البيضاوي» المتوفى سنة ٦٨٥ هـ : أن أول من اقتفي أثر «المحصل» هو «القاضي البيضاوي» في متنه المذكور. وهو لم يكتف بالسير على نهج «المحصل» فحسب ، بل اقتبس منه العبارات والتعاريف والتعابير والاصطلاحات. ومع ذلك لم يشر . لا من قريب ولا من بعيد . للرازي. ولكن

(١) تقديم الدكتور حسين آتاي لكتاب «محصل أفكار المتقدمين» للرازي.

الشارح «شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني» المتوفى سنة ٧٤٩ هـ قد ذكر لفظ «الإمام» مشيراً إلى «الرازي» وبذلك مهد الإمام «الرازي» طريقاً ومنهجاً جديداً في علم الكلام ، من أتى من بعده ، مثل «عاصد الدين» ، عبد الرحمن ، بن أحمد الإيجي ، القاضي» المتوفى سنة ٧٥٢ هـ.».

مؤلف الكتاب

«٥٤٣ . ٦٠٦»

حياته :

هو . الإمام الجليل . محمد ، بن عمر ، بن الحسين ، بن الحسن ، بن علي ، ويكنى بأبي عبد الله ، وأبي المعالي ، وأبي الفضل ، واشتهر بين الناس بابن الخطيب ، ويلقب بفخر الدين ، وبشيخ الإسلام . وأكثر المؤرخين ينسبونه ^(١) إلى «أبي بكر» الصديق . رضي الله عنه - وقد ولد في مدينة «الري» وموقعها الآن شرقي «طهران» عاصمة الجمهورية الإسلامية الإيرانية . في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ثلاثة وأربعين وخمسين . وهي توافق سنة وذكر المستشرق «براون» أن مولده كان في سنة أربع وأربعين وخمسين . وهي تتفق سنة ألف ومائة وتسعة وأربعين من الميلاد ^(٢) . ويقول «القططي» : إنه انتقل إلى الدار الآخرة في ذي الحجة من سنة ست وستمائة من الهجرة . وكثيرون يقولون : إنه انتقل إلى الدار الآخرة في غرة شوال من سنة ست وستمائة في مدينة «هراء» .

ثناء العلماء عليه :

١ . يقول صاحب «الوافي بالوفيات» عن الإمام فخر الدين : «اجتمع له

(١) محقق الكتاب «مصري» ينسب إلى «خالد بن الوليد» رضي الله عنه .

(٢) البداية لابن كثير ج ١٣ ص ٥٥ .

(٣) تاريخ الأدب في إيران ص ٦١٥ .

خمسة أشياء ما جمعها الله في غيره . فيما علمته من أمثاله . وهي : سعة العبارة في القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذي ما عليه من مزيد . والحافظة المستوعبة . والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين».

٢ . ويقول صاحب «طبقات الشافعية» : إنه «إمام المتكلمين»

٣ . ويقول الشاعر ابن عين عننه :

ماتت به بدع تمادي عمرها دهرا ، وکان ظلامها لا ينجلب

وعلا به الإسلام أرفع هضبة ورسا سواه في الحضيض الأسفل

^٤ . ويقول صاحب «روضات الجنات» : إنه «مجدد المائة السادسة» ^٥ . ويقول

الإمام السيوطي عنه في منظومته التي يذكر فيها كبار العلماء :

والسادس : الفخر : الإمام الرازى والشافعى مثله يوازى

٦ . ويقول صاحب «تاريخ الحكماء» : «كان من أفالضل أهل زمانه. بدّ القدماء في

الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة. ورد على «أبي علي بن سينا» واستدرك عليه ، وكان عظيم الشأن. وسارت مصنفاته في الأقطار ، واشتغل بها الفقهاء».

٧ . وجامعة الأزهر تعد كتاب «المطالب العالية» من أمهات الكتب. يقول الاستاذ

الشيخ صالح موسى شرف. عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية: «ولما كان علم التوحيد . ويسمى علم الكلام . له هذه المنزلة العظيمة في تأصيل هذه العقيدة والدفاع عنها : عنى المتكلمون قديماً وحديثاً بالتأليف فيه ، وتباروا في ذلك. فمنهم المقتصد ومنهم المتعمق ومنهم المتوسط. وكان من أشهر الكتب المتعمقة والمشتملة على الأمور العامة التي يحتاج إليها المستدل على حدوث العالم ، ومنه على وجود الصانع : كتاب «المطالب العالية» لفخر الدين الرازي. و «العقائد النسفية» للنسفي. وكتاب «الموافق» للإيجي .

شيخ السعد التفتازاني . وكتاب «طوالع الأنوار» للبيضاوي . وكتاب «المقاصد» للعلامة السعد التفتازاني» ^(١).

٨ . وشراح المقاصد . وهو سعد الدين التفتازاني ، مسعود بن عمر بن عبد الله . يشير إلى الإمام فخر الدين أثناء شرحه بلقب «الإمام» ومن عباراته : «ذهب الإمام الرazi إلى أن تصور العلم : بديهي». «وصرح الإمام». «وقد أطنب الإمام فيها بتكثير الأمثلة» ويقول الأستاذ الشيخ صالح موسى شرف : «إن السعد في «مقاصده» ينقل كثيراً من كتاب «المواقف» ومن «المطالب العالية» ومن كتاب «الشفاء» و «النجاة» و «القانون» لابن سينا ، وغير ذلك . وأنه تارة ينقلها بالمعنى وتارة يزيد أو ينقص منها» ^(٢).

٩ . ومن الكتب المعترضة عند الإمامية في علم الكلام : كتاب اسمه : «تجريد الاعتقاد» للشيخ «الطوسي» المتوفى سنة ٦٧٢ هـ . ولهذا الكتاب شرح اسمه : «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» للعلامة «الخلوي» المتوفى سنة ٧٢٦ هـ . وقد علق على الكتابين المذكورين ، الشيخ السيد هاشم الحسيني الطهراني» وسمى التعليق «توضيح المراد . تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد» ومن ينظر في هذه الكتب يجد فيها آراء الإمام الرazi ، كما يجدتها في «مقاصد السعد» ^{بِهِلْلَهُ} فالشارح العالمة «الخلوي» يقول : «أقول : ذكر فخر الدين في إبطال تعريف الوجود : وجهين» ^(٣) . والمعلق الشيخ «الطهراني» يقول : «قول الشارح : وهي : إن الوجود والعدم ، لا يمكن تحديدهما : هذه القضية نتيجة لمقدمتين ، هما : إن الوجود ، وكذا العدم : بديهي . والبديهي لا يمكن تحديده . أما الصغرى . فقد قال الرazi بعد اعترافه ببداهة الوجود تصوراً : إنما غير بديهية التصديق ، وسيأتي كلامه ... الخ»

(١) شرح المقاصد . مكتبة الكليات الأزهرية . التقديم.

(٢) المرجع السابق ص ١٣ .

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ١٣ طبعة بيروت ١٣٩٩ هـ .

وعلق على قول الشارح : «ذكر فخر الدين» بتعريف للإمام فخر الدين ، نقله عن «القفطي» والقفطي ذكر في نهايته : «والرازي هذا : أشعري الأصول ، وشافعي الفروع» ثم قال المعلق عن الإمام فخر الدين «لم يكن الرجل مشهراً بالنصب» ^(١) أي ليس من أئمة الشيعة المشهورين.

من مؤلفات الإمام فخر الدين الرازي

أجمع العلماء على أن للإمام فخر الدين الرازي : كتبًا كثيرة. يقول ابن كثير عنها : «إنها تقرب من مائتي مصنف» ومن كتبه :

١ . التفسير الكبير ٢ . الأربعين في أصول الدين ٣ . أساس التقديس ٤ . محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين ٥ . شرح عيون الحكمة لابن سينا ٦ . اعتقادات فرق المسلمين والمرشكين.

وقد عدت له كتب كثيرة ، على أنها مستقلة. وتبين أنها أبواب أو أجزاء ، من كتبه الكبيرة. مثل كتاب النبوات. فإنه جزء من المطالب العالية. ومثل كتاب النفس. وإنه الجزء السابع من المطالب. ومثل القضاء والقدر. وهو الجزء التاسع من المطالب.

(١) توضيح المراد . تعليقة على شرح تحرير الاعتقاد طبعة ١٣٨١ هـ مطبعة المصطفوي ج ١ ص ٦٧٠.

توثيق الكتاب

١ . يقول ناسخ مخطوطة دار الكتب المصرية عن كتاب «المطالب العالية من العلم

الإلهي» :

محمد الرازي : كتاب «مطالب» جمعت عبارته : جميع غرائب
الدقائق وحقائق ورقائق ولطائف وعجائب
هو فخر دين ، حافظ ومفسر وكل فن قد أجاد لطالب
فعليه من فيض الإله : عواطف وبجندة الفردوس في دار البقاء
بتنعم وما كل ومشاب معلمون . ولسامع ولكاتب
الله نافع قاريء بعلومه وصلة ربي دائمًا وسلامه
للمصطفى ولآلـه وأقارب ما قيل قوله في الجواب لسائل

ويرد الناـسـخـ بـهـذـهـ الأـبـيـاتـ : إنـ عـبـارـةـ : «ـمـحـمـدـ الـراـزـيـ كـتـابـ مـطـالـبـ»ـ تـدـلـ عـلـىـ

تـارـيـخـ نـسـخـ المـخـطـوـطـةـ . بـحـسـابـ الـجـمـلـ . عـلـىـ حـسـبـ التـأـرـيـخـ بـالـشـعـرـ ، الشـائـعـ فـيـ عـصـرـهـ .

ومجموع أرقام العبارة : ثمانمائة وأربعة وستون.

٢ . وجاء في بعض مخطوطات الكتاب : تاريخ انتهاء تأليف كل جزء.

٣ . وقد شرح المؤلف كتاب «عيون الحكمة» لابن سينا . وقال في شرحه في الفصل

السابع ما نصه :

«الحجۃ الثالثة : لو كانت الإنسانية كلية لكان التعین زائداً على الماهية . وذلك محال . لأن التعین من حيث إنه تعین ، يكون أيضاً صفة ماهية كلية ، وكان يجب افتقاره إلى تعین آخر . ولزم التسلسل . وهنا وجوه كثيرة في الإشكالات ذكرناها في الكتاب المسمى : «المطالب العالية» إذا عرفت هذا فنقول : إن الشيخ . ابن سينا . شرع في هذا الموضوع في بيان أن الصورة الذهنية ، كيف تكون كلية؟ فذكر فيه وجهين ... الخ^(١) .

٤ . وذكر ابن أبي أصيبيعة في «عيون الأنباء» أن كتاب المطالب العالية من تأليف الإمام فخر الدين الرازي . وهو في ثلاثة مجلدات .

٥ . وقال ابن تيمية الحراني عنه في كتاب : بيان موافقة صريح المعقول : «كتاب المطالب العالية : آخر ما صنفه الإمام وجمع فيه غایة علومه» .

٦ . والشيخ ابن قيم الجوزية في كتابه : الروح . نقل عبارات مطولة للإمام فخر الدين الرازي من كتابه «الأرواح العالية والسائلة» وهو الجزء السابع من المطالب العالية .

٧ . وقد ادعى^(٢) باحث من كلية دار العلوم . جامعة القاهرة . بأن الجزء الثامن موضوعه «النبوات وما يتعلق بها» هو آخر اجزاء «المطالب العالية» ودعواه مردودة عليه بما يلي :

أولاً : إن المؤلف أشار في مقدمة المطالب العالية إلى أنه سيتكلم في القضاء والقدر . قال : إن القسم الرابع في أفعال الله تعالى على ثلاثة أقسام . و «القسم الثالث : الكلام في القضاء والقدر» .

ثانياً : المؤلف قال في الفصل الثاني من القسم الأول من «النبوات وما يتعلق بها» ما نصه :

أ . «المقدمة الأولى في بيان أن القول بالجبر حق . أعلم : إن الكلام في

(١) ص ٨٧٥ شرح عيون الحکمة رقم ٥٤١ فلسفۃ و حکمة . مخطوطۃ الأزهر .

(٢) فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية . محمد صالح الزركان .

تقريره سيأتي بالاستقصاء في كتاب مفرد».

ب . فثبت بهذه الوجوه الخمسة عشر : أن القول بالجبر حق . و تمام الكلام في هذا الباب سيأتي في الكتاب التاسع إن شاء الله تعالى «

و معنى هذا : أن الكتاب التاسع ، وموضوعه : «الجبر والقدر» أو «القضاء والقدر» هو آخر «المطالب العالية» وليس «النبوات».

ثالثا : إن مخطوطات «المطالب العالية» الموجودة في «مصر» منها مخطوطات كاملة الأجزاء ، ومنها مخطوطات ناقصة الأجزاء . وكتاب «الجبر والقدر» موجود في مخطوطات أربعة في مصر ، موجود في «تركيا» منفردا في مخطوطة لأسعد أفندي .

١ . مخطوطة «لا له لي» وتشتمل على ثلاثة اجزاء فقط . تشمل على المجلد الثالث . وفيه : ١ . الأرواح العالية والسفالة [جزء ٧] ٢ . النبوات . وما يتعلق بها [ج ٨] ٣ . الجبر والقدر [ج ٩]

٤ . مخطوطة (م) دار الكتب المصرية .

٥ . مخطوطة (طا) مكتبة طلعت . رقم ٥٨١ .

٦ . مخطوطة (و) دار الكتب القومية . رقم ١٩٨٣ .

٧ . مخطوطة أسعد أفندي .

ومن الادعاءات : أن المؤلف لم يتم كتاب «النبوات» وسبب هذا الادعاء أنه جاء في آخر مخطوطة . نقل النسخ عندها . ما نصه : «الفصل الرابع في تحقيق الكلام في السحر المرتب على الصور . اعلم : أن «تنكلوشا» قد أكثر في كتابه من هذا النوع . ولا بد من تحقيق الكلام فيه». وهذا النص يوحى بأن الكتاب ناقص . لعدم وجود الفصل . والحق : أن هذا النص مقحم على الاصل من سهو الكاتب . والدليل على ذلك :

١ . إن بعض المخطوطات لم تذكر هذا النص . منها مخطوطة طلعت [ط] رقم ٤٩٢ و مخطوطة تيمور [ت] والمخطوطات المشابهة لها .

- ٢ . إن الكلام عن «تنكلوشا» مذكور داخل القسم الثالث من كتاب النبوات.
- ٣ . إن المخطوطات التي ذكرت هذا النص ذكرت قبله : علامة [انتهى] وهي واضحة تمام الوضوح في مخطوطة «أسعد» التي يقول كاتبها : «وقع الفراغ من نقل هذا الكتاب من نسخة نقلت من خط المصنف في الخامس من شوال سنة أربعين وستمائة»
- ٤ . إن كتاب «الجبر والقدر» جاء في بعض المخطوطات بعد كتاب «النبوات» ولو أن المدعي على علم بما في المخطوطات ، لما قال بالنقض في النبوات. وإنما كان يقول : أ . بالنقض في «الجبر والقدر» ذلك لأن المؤلف قال في مقدمته : إنه سيرتبه على ثلاثة مسائل. والكتاب كله في مسألة «خلق الأفعال» ب . وبأن المؤلف انتقل إلى رحمة الله تعالى من قبل أن يتكلم في : المعاد. وفي الأخلاق.

مخطوطات الكتاب

أما عن مخطوطات «المطالب العالية من العلم الإلهي ، فهي :

- ١ . مكتبة «لا له لي». رقم ٢٤٤١ ويوجد في «مصر» منها صورة المجلد الثالث وتحتوي على : الأرواح العالية والسفالة . النبات . الجبر والقدر . ورمزها [ل] في التحقيق.
- ٢ . دار الكتب المصرية. رقم ٤٥ ورمزها [م]
- ٣ . طلعت. رقم ٥٨١ وهي تحتوي على الأجزاء التسعة . ورمزها [ط] وفي الجزء السابع والثامن والتاسع يكون رمزها [طا]
- ٤ . طلعت. رقم ٤٩٢ وهي تحتوي على الجزء السابع والثامن . ورمزها [ط]
- ٥ . دار الكتب القومية. رقم ١٩٨٣ ورمزها [و]
- ٦ . تيمور. رقم ٩ ورمزها [ت]
- ٧ . مكتبة الأزهر. رقم ١٩٦١ ورمزها [ز]
- ٨ . مكتبة أسعد أفندي رقم ١٢٨٤ ورمزها [س] وكتاب الجبر والقدر منفصل عن الأجزاء الشمانية.

٩ . مكتبة راغب باشا . رقم ٨١٠

١٠ . مكتبة عاشر أفندي . رقم ٥٥٨

١١ . مكتبة عاطف . رقم ١٣٦٨

١٢ . مكتبة يني . رقم ٧٥٥

والمخطوطات التي اعتمدنا عليها في التحقيق . هي المخطوطات الشمانية الأولى . وقد

عرفنا أن :

أ . لا له لي . طلعت رقم ٥٨١ . طلعت رقم ٤٩٢ . أسعد أفندي . هذه المخطوطات

: نسخ متشابهة .

ب . المصرية . القومية . تيمور . الأزهر . هذه المخطوطات : نسخ متشابهة . فإذا رمنا

مثلاً بالرمز (م) فإننا نعني مجموعة النسخ المتشابهة ، التي منها مخطوطة (م) وإذا ورمنا بالرمز

(ط) فإننا نعني مجموعة النسخ المتشابهة ، التي منها مخطوطة (ط)

وطريقة التحقيق كانت هكذا :

في الجزء الأول . كانت مخطوطة (ز) هي الأصل . وفي الثاني (و) هي الأصل . والثالث

(م) هي الأصل . وفي الرابع (ت) هي الأصل . وفي الخامس (ت) هي الأصل . وفي السادس

(م) هي الأصل . وفي السابع (م) هي الأصل . وفي الثامن (ت ، و) هما الأصل . وفي التاسع

(م) هي الأصل . ثم روجع كل جزء على بعض النسخ المتشابهة للأصل ، وهذه هي المرحلة

الأولى . وكل الأجزاء قد حُقِّقت على (ط) أولاً ، ثم حُقِّقت ثانياً على (س) والمجلد الثالث

قد حُقِّق أيضاً على (طا ، ل) وهذه هي المرحلة الثانية . وأحياناً نشير إلى رمز نسخة من

النسخ المتشابهة ، ونكتفي به عن ذكر ما يشابهه .

ونقدم الشكر للأستاذ الدكتور «حسين آتاي» عميد كلية الإلهيات

جامعة أنقرة. في «الجمهورية التركية» لأنه صور لنا مخطوطة «أسعد أفندي» من «المطالب»
وسلمنا إياها لنراجع عليها.

والله أسأل أن يوفقنا إلى خدمة العلم والدين.

د أحمد. حجازي. أحمد. علي السقا

الحاائز على درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين . جامعة الأزهر

في موضوع : «البشرة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل»

«الكويت» في رمضان ٤٤٠ هـ

د - مولانا الامام الداعي بـِرَّ اللَّهِ أَبْوَ عَبْدِ اللَّهِ خَدِيرِ بْنِ عَمْرَنَ الْخَسِيرِ الْأَزِي
 رضي الله عنه عَنْهُ دَرِيْرٌ فِي أَقْتَمِ الْأَطْلَاقِ وَهُوَ الْمُسَمِّيُّ لِسَانِ الْيَوْمَيْنِ بِالْوَلْوَجِيَا
 وهو من تبر على مقدمه وكانت فنهما فضول فِي يَمَانَ
 إن هذـ العلم أشرفـ العـلوم على الـاطـلاقـ اعلمـ أنـ شـرفـ الـعلمـ بـشـرقـ الـأـرـبـقـ
 عنهـ فيـ ذـلـكـ الـعـلمـ وـذـلـكـ فيـ هـذـاـ الـعـلمـ هـوـ مـاتـ اللـهـ يـعـاـصـمـةـ وـهـوـ أـشـرـفـ
 الـمـوـجـوـهـاتـ عـلـىـ الـاخـلـاقـ وـيـدـلـ عـلـهـ وـجـوـعـ إـنـهـ عـيـنـ إـلـفـاعـلـ وـالـذـيـرـفـ
 مـحـتـاجـ اللـهـ إـنـهـ فـعـلـ عـلـىـ الـاطـلاقـ فـهـوـ عـنـ حـيـزـ عـنـ الـجـمـعـ الـقـومـ
 إـنـ الـواـجـبـ لـذـانـهـ لـيـسـ الـأـهـوـ وـكـلـ مـاـسـوـهـ هـقـ مـكـنـ لـذـانـهـ مـحـتـاجـ إـلـىـ الـمـوـسـ
 فـيـلـزـمـ إـنـ كـلـ مـاـشـتـوـهـ هـقـ مـحـتـاجـ اللـهـ وـطـوـعـتـيـ عنـ كـلـ مـاـسـوـهـ فـوـجـيـ إـذـيـكـونـ
 هـيـوـ أـشـرـفـ الـمـوـجـوـهـاتـ إـنـبـتـ إـنـ المـكـنـ كـاـنـ مـحـتـاجـ إـلـىـ الـمـوـسـ إـلـيـ الـدـوـرـ
 فـهـيـ مـحـتـاجـ اللـهـ إـيـمـ حـالـ بـتـائـهـ وـكـلـ مـاـسـوـهـ هـقـ مـحـتـاجـ اللـهـ فـيـ هـبـيـمـ اوـقـائـهـ
 سـوـلـيـ كـاـنـ دـالـكـ حـالـ لـكـدـوـرـ اوـحـالـ الـبـيـانـ وـكـاـنـ مـحـتـاجـ اللـهـ فـيـ حـارـيـهـ
 فـقـ جـاتـ الـعـلـمـ إـيـمـ كـذـلـكـ لـأـثـلـتـ إـنـ المـكـنـ لـيـسـ مـعـدـ وـمـالـذـانـهـ مـلـعـلـهـ الـعـلـمـ
 عـدـمـ الـعـلـمـ فـيـلـزـمـ إـنـ مـاـذـكـرـ إـنـ لـكـيـ سـجـانـهـ وـمـاـشـرـفـ مـنـ عـبـدـ مـجـسـدـ الـاعـبارـ

وـلـامـ

مطالب العالیہ لفظیہ رازخی

15

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ـ ذيـبـ نـدـمـ لـأـنـ وـهـوـ أـسـنـ فـيـ الـهـوـنـانـ أـلـوـبـيـاـ وـهـوـ رـبـ طـلـبـ مـكـبـ إـمـالـقـمـةـ
فـيـهـاـ قـصـولـ تـقـسـيـتـ ذـيـقـتـ فـيـ بـيـانـ أـنـ مـذـاـ الـعـلـمـ اـشـرـقـ الـعـلـمـ مـعـ الـطـلاقـ اـسـرـ دـاطـقـ اـشـرـفـ اـشـرـفـ طـلـمـ
مـنـ رـجـوـهـ زـوـجـهـ ذـيـنـ مـنـ الـوـبـوـهـ ثـرـيـةـ مـشـرـفـ شـرـفـ لـلـلـلـمـوـثـ عـنـ ذـيـذـ الـنـاـمـ وـذـكـ ذـيـهـ ذـيـهـ
أـنـلـمـ هـوـذـ مـوـذـ اـسـأـنـ وـصـفـاـشـ وـهـدـ اـشـرـفـ لـلـوـجـوـدـاتـ عـلـلـ اـلـاـصـلـافـ وـيـدـلـطـهـ وـجـوـلـاـوـلـ اـنـلـمـ
مـنـ اـنـقـاسـ وـشـبـرـ دـيـرـ مـعـنـاجـ اـلـهـ اـشـانـ شـمـزـ عـلـلـ اـلـطـلاقـ قـوـعـنـ اـنـلـهـ وـعـقـدـ اـلـثـاثـ اـنـ
أـنـوـجـ لـذـاـنـوـسـ لـأـهـرـ وـحـكـ مـاسـوـهـ فـيـكـنـ لـذـاـنـ وـلـكـنـ لـذـاـنـعـنـ اـنـلـوـزـ بـلـوـزـ وـلـنـ مـاسـوـهـ هوـ
عـلـيـخـ اـلـهـ وـهـوـعـرـ مـنـ كـيـ مـاسـوـهـ فـوـجـبـنـ يـكـونـ اـشـرـفـ تـجـوـهـاتـ اـلـبـعـ اـنـلـهـ اـنـلـهـ كـيـ اـنـعـنـ
عـلـيـخـ اـلـهـ وـهـوـعـرـ مـنـ كـيـ مـاسـوـهـ فـوـجـبـنـ يـكـونـ اـشـرـفـ تـجـوـهـاتـ اـلـبـعـ اـنـلـهـ اـنـلـهـ وـلـاـ كـيـ ذـلـكـ لـفـتـ حـالـ
أـنـلـهـ وـلـاـ ذـيـلـاـ جـدـ وـشـفـوـصـخـ اـنـلـهـ سـنـلـهـ وـلـاـ كـيـ اـنـعـنـ اـلـهـ فـيـعـ اـنـلـهـ اـنـلـهـ وـلـاـ كـيـ ذـلـكـ لـفـتـ حـالـ
أـنـلـهـ وـلـاـ ذـيـلـاـ، وـلـاـ ذـيـلـاـ اـنـلـهـ فـيـسـاـتـ وـلـيـوـدـ فـيـسـاـتـ اـنـلـهـ بـعـدـ اـنـلـهـ كـيـ اـنـلـهـ بـعـدـ اـنـلـهـ
يـقـيـدـ مـعـدـ وـمـالـذـ ذـيـلـ اـنـلـهـ اـنـلـهـ دـعـمـ اـلـهـ تـهـتـ بـاـذـ كـرـلـاـنـ لـكـنـ مـنـلـهـ شـرـفـ مـنـلـهـ بـعـدـ هـذـهـ
لـاـمـبـ دـاـتـ تـكـاـسـ هـوـلـاـنـ لـوـبـوـدـ اـشـرـفـ مـنـلـهـ دـمـدـرـ وـأـلـوـجـبـ لـأـهـ لـأـشـيـرـ تـمـدـرـ اـلـهـ قـوـمـوـجـوـدـ لـلـلـهـ
وـلـوـجـوـدـ، يـمـلـلـ الـلـوـجـوـدـ نـكـلـ مـوـبـوـدـيـنـ وـجـوـدـ، كـلـلـاـقـ الـلـهـدـ وـلـاـمـاـكـيـ مـاسـوـهـ، فـوـمـكـنـ لـلـاـشـ وـلـكـنـ
لـدـلـيـلـاـ، تـغـيـرـيـهـ مـنـ حـيـثـ تـرـهـ وـبـلـاـغـرـ بـلـاـغـرـ بـلـاـغـرـ وـلـاـ مـاسـوـهـ فـاـنـهـ ذـاـمـتـرـ مـنـ بـيـهـ يـكـنـ
مـوـبـوـدـ وـهـوـسـيـهـ ذـاـمـتـرـ مـيـتـ هـوـهـوـلـوـجـوـدـ قـدـنـ أـخـنـ قـدـنـ أـخـنـ قـدـنـ أـخـنـ قـدـنـ أـخـنـ قـدـنـ أـخـنـ
رـنـلـهـ ذـاـلـيـقـ بـيـظـلـهـ اـلـلـهـدـلـاـيـقـ وـمـفـاـلـاـسـنـادـاـ:ـ قـيـلـاـ، مـنـلـهـ دـوـنـلـهـ وـلـاـ كـيـ مـاسـوـهـ فـوـأـنـلـهـ
وـلـدـلـيـلـاـ، تـغـيـرـيـهـ كـاـقـلـ فـيـ اـنـخـابـ اـلـهـ لـغـشـ مـدـنـ لـاـوـيـهـ تـبـتـ بـهـ، لـاـمـبـ دـاـتـ شـالـ اـشـرـفـ
لـوـبـوـدـتـ وـأـكـرـ مـنـ اـنـ يـقـاسـ هـوـلـيـ ضـرـهـ فـانـلـهـ اـشـرـفـ وـلـيـهـ ذـاـلـيـقـ ذـاـلـيـقـ ذـاـلـيـقـ ذـاـلـيـقـ ذـاـلـيـقـ
أـنـدـسـلـاـقـ بـشـرـفـ تـنـدوـمـ مـكـلـاـنـلـهـ اـشـرـفـلـهـمـلـهـ اـشـرـفـ كـانـلـهـ اـشـرـفـ، وـلـاـ كـانـ اـنـلـهـ بـلـهـلـمـلـهـ
مـوـأـهـ شـالـلـيـقـ فـرـيـجـبـاـنـ يـكـونـ اـشـرـفـلـهـمـلـهـ مـوـأـهـ شـالـلـيـقـ فـرـيـجـبـاـنـ يـكـونـ اـشـرـفـلـهـمـلـهـ
لـمـاـجـيـهـ وـكـاـلـلـاـتـيـعـ وـاـشـرـفـلـهـمـلـهـ بـعـدـ هـذـهـ الـوـجـوـهـ هـوـأـلـمـ لـأـنـهـ وـذـلـلـانـ لـأـمـرـ

نقـشـةـ

٤٥(طا)

فثبتت أن البرهان ليس من جانبه قوله «نفي الأصل إلا في اللغة»
 «كلا لا يقال لها إلا في لغة ملحدة» وهو في الواقع قوله «كلا لا يقال لها إلا في لغة ملحدة»
 وأذا زُعمَ سمه في المذهب فذلك العمل وقع منه صنيع ملحدة ذلك لأن المذهب
 فعليه ذلك الشيء لكنه لا ينافي ذلك التزوير أصلًا ولا شفاعة هذا المذهب
 كسب الله قوله إن عندنا حكم على فروعه وأليس والسامري غير
 كل واحد منهم ضد جميع أن احتمامهم لا ينبع على خلق المصلحة التي
 هو فعلها يد «كلا لا يقال لها إلا في لغة ملحدة» ذلك بسببه الامر به والتزوير
 كاً أصلًا في فروعه وأليس وبسببه خلق الداهية الموجبة للذلة كما في قاعدة
 تعالى في الله تعالى خلصه في فعل ذلك المفهوم من الأصل إلا فعل ما
 ينتهي ترجيح جانب المصلحة كجانب المفهوم قد يتصور مما ورد هنا بذلك ان
 يخرج عن كونه مقتضيًا وقد لا ينبع كقوله قوله حمل لفظ «المصلحة»
 من هذه الآيات على خلق الكفر والمصلحة بوجب الركاكه لكتابنا أسلم
 قوله كثيف بليغ في أن ينزل وما أرسلنا من رسائل الإبلسان متوجه
 لأجلاته تكون البهتان كافية تمامًا في ينزله من عقبيه إلى الحال كمثل
 في البعض والعلم في البعض كلكنه إن هناك بين الله بعد الوصول
 ببيان حق بكل البيانات ويظهر لله لم يدل وكذا بعض المعتبر وربما
 ومع ذلك لا يظهر فيه لا يكفي في حصوله الصدقة تكيد البهتان وإنها
 أجهزة والمهام بدل المأيد والظهوراته والمهامين دون برهنة لا تزال قائمه
 البهالية لم يصل للخصوصه وهذا الكلام مد هذا المجهول عليه الاستدلال ونذكره
 شفاعة وكونها ترقى إلى اليم الراقي كغيرها من المواريثة وكونها حكم كل ملحدة كذا كذا
 ليبرهنوا على ذلك ببيانه تثبت أنه الماء الذي ذكره هو على يد أحد الماكين جملة
 على ذلك أصل المصلحة كقوله في المذهب وآلا حقيقة لفظ «المصلحة» هو على المصلحة على المصلحة
 وثبت أن المصلحة تلزم المذهب وثبت حمل المصلحة على المذهب من الماء إلى الماء

الكتاب طبع في الخارج

وداوم التواب . ورحمه الله أصله أن فعل الألطاف فما ذكره عبد الله بن حمزة
ال الأول أو عبد الله بن عيسى على متى نصره . و هو اذ نصره اذ اذاع اذ رممه من
غواصي البحار و حكم الله لوقته الى المسنة لانه لغير قنوه لا يزكي فلذونها بقول
علي از هبته فقتل از صدر كافا اذ اقامه حسناً الى المسنة لانه لغير
محرب ما اذ الراية اذ عين طرق الحجنة الخامسة قال اذهم اوت ز عقولينا
عن اذ العقل ليس خلق الميتون فلذونها بعد اذ هدفتنا سو ر العقل
الست . بس قال ابو مسلم الاصلحي في حرستنا من الشيطان و من شرور
النفس اعني لا يرى لهم و لا يخواطرون . اما اذن ويل الاول
مضعفة لا زن لهم از كلوا اماكنه و قد نزرة الله تعالى اذن بعد قيام
من الاطلاق وقد وصل عليه ذلك و حوالا الوتر . لم يطلب الهبة
ولهم حائلها او فيها و الشي الذي تكون بها و ماجحة الى الرغبة
والغدر بغير طلاق . واما اذن فده عف انها لا تنتهي الى الكيف
از علم الله اذ له ادا و حمل اذ كان سبب الفزع كذا و موجة الالهيب
واذ علم اذ لا اذ لزمه حائل الملاطف . على اذن العقاب كذا و هد و كفره فما يرجع
از كون العدم مطبيها و حسبها ذاتي ناصحة و صرف الله تعالى و اذ لا ذلك
و وهو اذ يكفيه اذ لا سوء الله عليه باسم الله اذنه و قد يلزم جوابه
و اذ لا اذ اذن فهو اذ يكفيه اذ لا سوء الله اذنه و اذ لا اذنه و اذ لا
از هبته و اذ لا اذن كافا اذ علمه اذنه مكفر طول عمره و موجب عليهما لا كلفه
الله و اما اذن فده عف انها لا يرى العقل مضطجع بها هد الادية
مضعفة باهور مركوب قتيل اذن الادية و هو قوله تعالى اذ لا اذن فلذونها
و دينها اذ لا اذن سادس اذن هد اذن تلقي ذريعي المكر من الشيطان و من شرور
النفس بعد ذلك ذكر اذن يكفيه اذن الادية و هو قوله تعالى اذ لا اذن فلذونها
وطلاقه و اذ لا اذن مذروا و اذ لا اذن عاصي و اذ لا اذن غافلها عاذ كثرة سقط
حملة هذه الاذونه ببرهان المتصدر الدهر والآيات اذ اذ كفتها اذ اذ
الذليل على لغة راحم اذن النفس على اذنها فلذونها و اذ اذ كفتها اذ اذ
الفعل اذن هد اذن اشتعريها ما هرها اذن لغيرها كفى الصريح

بِشَّرَهُ أَسْبَابَ الْجَنَاحِ
الْجَنَاحُ ثَالِثُ النَّاسِ مِنَ الْمُهَاجِرِ كَذَابُ الظَّالِمِ الْعَادِيِّ
فِي النَّبَوَاتِ وَمَا سَعَلَنِي هَذَا وَالْكَلَامُ فِيهِ مِنْهُ مَرْتَبٌ عَلَى أَسْبَابِ
الْقَنْتَرَةِ الْأَدُورِ فِي النَّبَوَاتِ وَمِنْهُ شَفَرُ الْعَصْلَلِ الْأَوَّلِ
فِي شَفَرِ الْعَصْلَلِ تَذَامِنُ النَّاسِ فِي هَذِهِ الْبَارِيَّاتِ وَأَعْكَلُهُمْ يَكْتُبُونِي أَسْبَابِ
مَرْفَعِ الْعَزِيزِ فِي الْأَوَّلِ الْأَنْزَلُوا لِهِ الْأَهْمَامُ الْجَنَاحُ الْجَنَاحِ
كَذَابُ الظَّالِمِ الْعَادِيِّ فَأَنْزَلَهُمْ بِأَنْزَلِهِمْ بِأَنْزَلِهِمْ
وَمِنْهُ شَفَرِ الْعَصْلَلِ مَعْنَى وَقْتِ الْقَنْتَرَةِ الْأَدُورِ وَالْقَنْتَرَةِ الْأَدُورِ الْأَدُورِ
سَكَعُوا إِنَّ اللَّهَ الْعَالَمُ فَأَنْزَلَهُمْ بِأَنْزَلِهِمْ الْأَكْسَرَ وَالْأَبْوَبِ
وَمِنْهُ شَفَرِ الْعَصْلَلِ فِي الْأَوَّلِ الْأَنْزَلِ كَذَابُ الظَّالِمِ الْعَادِيِّ الْأَوَّلِ
الْأَنْزَلُوا لِهِ الْأَهْمَامُ الْجَنَاحُ الْجَنَاحِ كَذَابُ الظَّالِمِ الْعَادِيِّ الْأَدُورِ
كَذَابُ الظَّالِمِ الْعَادِيِّ الْأَدُورِ بِطْلُ الْأَصْلِ الْأَوَّلِ كَذَابُ الظَّالِمِ الْعَادِيِّ الْأَدُورِ
بِالْأَطْلَالِينِ وَالْأَقْرَبِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ
بِحَمَادَهُ بِلَشَّا وَضَامِنَ عَنْ أَنْزَلِهِمْ الْأَهْمَامُ الْجَنَاحُ الْجَنَاحِ
أَنْزَلَهُمْ بِلَشَّا وَضَامِنَ عَنْ أَنْزَلِهِمْ الْأَهْمَامُ الْجَنَاحُ الْجَنَاحِ
الْأَرْبَعَهُ الْأَدُورِ الْأَكْسَرِ الْأَبْوَبِ الْأَنْزَلِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ
الْأَنْزَلِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ الْأَنْزَلِيَّةِ
شَوَّذَلُ عَلَى الْبَيْرَهُ الْأَنْزَلِيَّهُ وَشَوَّذَلُ عَلَى الْأَنْزَلِيَّهُ الْأَنْزَلِيَّهُ
جَهْنَمُ بَلَقْ كَذَابُ الظَّالِمِ الْعَادِيِّ الْأَدُورِ فِي الْأَنْزَلِيَّهُ بِسَبَبِ الْأَنْزَلِيَّهُ
وَدَعَاهُ الْأَنْزَلِيَّهُ بِسَبَبِ الْأَنْزَلِيَّهُ بِسَبَبِ الْأَنْزَلِيَّهُ بِسَبَبِ الْأَنْزَلِيَّهُ
الَّذِينَ تَكَوَّأُوا وَجْهُوكُمْ الْأَعْنَابُ وَقَالُوا أَخْرُقُ الْأَهْمَامُ الْجَنَاحُ الْجَنَاحِ
وَالْأَقْرَبُهُ الْأَنْزَلِيَّهُ الْأَنْزَلِيَّهُ سَلَّمَوا الْأَعْنَابُ بِخَنَاقِ الْأَهْمَامُ الْجَنَاحُ الْجَنَاحِ
وَالْأَقْرَبُهُ الْأَنْزَلِيَّهُ الْأَنْزَلِيَّهُ بِسَبَبِ الْأَنْزَلِيَّهُ بِسَبَبِ الْأَنْزَلِيَّهُ

مُطْلَقَةٌ ٣٠

المطالب العالية

من
العلم الباقي

وهم المسمى في لسان اليونانيين "بأوثووجيسي"
وهي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية

الجزء الأول

في الدلائل الدالة على إثبات الإله لهذا العالم
المحسوس، وآيات كونه واجب الوجود لذاته

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قال مولانا الإمام الداعي إلى الله. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي .

رضي الله عنه ^(١) :

هذا كتابنا في العلم الإلهي ، وهو المسمى في لسان اليونانيين : باشولوجيا. وهو مرتب

على مقدمة وكتب ^(٢) .

(١) من (ز).

(٢) سنسكري كل كتاب : جزءا ، لمنع اللبس.

المقدمة وفيها أربعة فصول

الفصل الأول : في بيان أنّ هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق.

الفصل الثاني : في أنّه هل للعقل البشريّة سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم أم يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بأولى والخلق؟

الفصل الثالث : في أن تحصيل هذه المعرفة المقدّسة ، هل الطريق إليه واحد أم أكثر من واحد؟

الفصل الرابع : في ضبط معانٍ هذا العلم.

الفصل الأول

في

بيان أن هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق

أعلم. أن شرف العلم (إنما يظهر من وجوه :

الوجه الأول من الوجوه الموجبة للشرف^(١) :

شرف الأمر المبحوث عنه في ذلك العلم. وذلك في هذا العلم ، هو ذات الله تعالى ،

وصفاته. وهو أشرف الموجودات على الإطلاق. ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه غني عن الفاعل والقابل. وغيره يحتاج إليه.

والثاني^(٢) : إنه فرد على الإطلاق ، فهو غني عن الجزء المقوم.

والثالث : إن الواجب لذاته ليس إلا هو ، وكل ما سواه فهو ممكّن لذاته ، يحتاج إلى

المؤثر ، فيلزم أن كل ما سواه فهو يحتاج إليه ، وهو غني عن كل ما سواه ، فوجب أن يكون

هو أشرف الموجودات.

والرابع : إنه ثبت أن الممكّن كما أنه يحتاج إلى المؤثر حال حدوثه ، فهو يحتاج إليه

أيضا حال بقائه^(٣) ، وكل ما سواه فهو يحتاج إليه في جميع أوقاته ،

(١) من (س).

(٢) والثاني : أنه منزه على الإطلاق ، فهو غني عن المميز والمقوم (س).

(٣) عبارة (س) : حال البقاء. وكما أنه يحتاج إليه في جميع أوقاته ، سواء كان ذلك الوقت حال الحدوث ، أو

حال البقاء. وكما أنه يحتاج إليه في جانب الوجود ، ففي جانب العدم أيضا .. الخ.

سواء كان ذلك حال الحدوث ، أو حال البقاء. وكما أنه يحتاج إليه في جانب الوجود ففي جانب العدم أيضا كذلك لما ثبت أن الممكן ليس معدوما لذاته ، بل علة العدم عدم العلة فثبت بما ذكرنا : أن الحق سبحانه وتعالى أشرف من غيره بحسب هذه الاعتبارات.

والخامس : هو أن الوجود أشرف من العدم ، والواجب لذاته لا يقبل العدم البة فهو موجود لذاته ، وبوجوده يحصل ^(١) الوجود لكل موجود ، بل وجوده كالمنافي للعدم ، وأما كل ما سواه فإنه ممكן لذاته ، والممكן لذاته إذا نظر إليه من حيث هو هو ، وجد غير موجود ، وكل ما سواه فإنه إذا اعتبر من حيث هو هو ، لم يكن موجودا. وهو سبحانه إذا اعتبر من حيث هو هو ، فهو الموجود.

فلهذا المعنى قلنا : إنه حق ، وما سواه باطل ، بل الحق أنه لا يليق لفظ الحق إلا له ، ولا يليق وصف الاعتقاد بأنه حق ، إلا باعتقاد وجوده ^(٢). وأن كل ما سواه فهو الفناء الحض ، والهلاك الحض ، كما قال في الكتاب (الإلهي) ^(٣) : (كل شيء هالك إلا وجهه) ^(٤) فثبت بهذه الاعتبارات أنه تعالى أشرف الموجودات وأكمالها ^(٥) ، بل إنه تعالى أشرف وأكمل من أن يقاس هو إلى غيره ، فإنه أشرف وأكمل منه. فكلما كان المعلوم أشرف ، كان العلم به أشرف [ولما كان أن أشرف] ^(٦) المعلومات.

الوجه الثاني في بيان شرف هذا العلم ، وشدة الحاجة إليه وكمال الانتفاع به :
أشرف العلوم بحسب هذا الوجه هو العلم الإلهي ، وذلك لأن الأمر المقصود بالذات هو الفوز بالسعادة والخلاص من الشقاوة. والسعادات إما جسمانية وإما روحانية وقد دلت الدلائل الفلسفية والمعالم الحقيقة على أن

(١) يحتمل (س).

(٢) باعتقاده (س).

(٣) من (س).

(٤) آخر سورة العنكبوت.

(٥) وأكمل من أن يقاس هو إلى غيره ، فإنه أشرف وأكمل منه إذا ثبت ... الخ (س).

(٦) من (س).

السعادات الجسمانية خسيسة ، وأقل ما فيها : أن الحيوانات الخسيسة تشارك الإنسان فيها بل الاستقراء يدل على أن تلك الحيوانات الخسيسة أقوى وأكمل في جانب تلك اللذات من الإنسان. وأيضا فالحدس والاستقراء يدلان على أن الخوض في حلب تلك اللذات يجذب النفس من أعلى عالم الأرواح المقدسة إلى أسفل عالم البهيمية. وأيضا فهذه اللذات سريعة الانقضاض والانقراض ، واللذات الروحانية آمنة من الزوال ، مصونة عن الفناء. وأيضا فالاستكثار من اللذات الجسمانية مشهود عليه بفطرة جميع الخلق أنه خسيس فإن الإنسان الذي يكون كل أوقاته مصروفا إلى الأكل والواقع يكون محكوما عليه عند كل أحد بخساسة الذات ودناءة المهمة وعلى أنه بهيمة محضة. وأما الإنسان الذي يعتقد فيه التقليل من هذه الأحوال فإن طبع كل عاقل يحمله على تعظيمه والاعتراف له بعلو الدرجة وكمال المنقبة. ولذلك فإن العوام من الخلق إذا اعتقادوا في إنسان قلة الرغبة في الأكل والشرب والنكاح اعتقدوا فيه كونه مستوجبا للتعظيم والخدمة وعدوا أنفسهم بالنسبة إليه كالعبيد إلى الأرباب ، وكل ذلك يدل على أن هذه السعادات الجسمانية خسيسة نازلة ، فأماما السعادات الروحانية فإ أنها باقية دائمة عالية شريفة تجذب النفس من حضيض البهيمية إلى أوج الملكية ، ومن ظلمات عالم الأجسام إلى أعلى عوالم المقدسات المطهرات. فلهذه البراهين القاهرة ، قال في الكتاب الإلهي : ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا﴾^(١) وقال صاحب الوحي والشريعة حكاية عن رب العزة تعالى : (أنا جليس من ذكرني)^(٢) فقد ظهر بما ذكرناه : أن السعادات الروحانية أفضل من السعادات الجسمانية. ولا شك أن رأس السعادات الروحانية ورئيسها (وزيادتها)^(٣) وخلاصتها : معرفة المبدأ الأول ومعرفة صفات جلاله ونعوت كماله وكبرياته. وأيضا قد دلت الشواهد النبوية والمعالم الحكيمية على أن الجهل بهذا الباب يوجب العذاب الدائم ، والخسار المطلق ، وأن الفوز بمحنة المعرفة

(١) الكهف ٤٦.

(٢) هذا من حديث قدسي.

(٣) من (ز).

يوجب السعادة الأبدية والسيادة السرمدية. فوجب أن يكون هذا العلم رأس جميع العلوم ورئيسها ، وأشرف أقسامها وأجلها.

والوجه الثالث في بيان شرف هذا العلم :

إن الإنسان الكامل يجد من نفسه أنه كلما كان استغرق ^(١) روحه في هذه المعارف أكمل ، وكان خوضه فيها أعظم ، وانجذابه إليها أتم ، وانقطاعه عما سواها أوفى ، كان ابتهاجه بذاته أفضل ، وقوته روحه أكمل ، وفرجه بذاته أوفي. وكلما كان الأمر بالعكس كانت الأحوال الروحانية والآثار النفسانية (بالعكس) ^(٢) مما ذكرناه. وكل ذلك يدل على أن كل السعادات مربوطة بهذه العلة وكل الكمالات والخيرات طالعة من هذا الافق. كما قال في الكتاب الإلهي : ﴿أَلَا إِنَّمَا تَرَكُوا لِلَّهِ مَا يَرَوْا﴾ ^(٣).

والوجه الرابع :

إن المصالح المعتبرة إما مصالح المعاش ، أو مصالح المعاد أما مصالح المعاش فلا تنتظم إلا بمعرفة المبدأ والمعاد وذلك لأنه لو لا استقرار الشرائع الحقة لزال النظام ، واحتلت المصالح وحصل المخرج ولم يؤمن أحد على روحه ومحبوبه ، وأما مصالح المعاد فلا يتم شيء منها إلا بمعرفة الله تعالى وبمعرفة ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وذلك لا يحصل إلا بهذا العلم. فظاهر بهذه المباحث التي قرناها : أن مبدأ الخيرات ومطلع السعادات ، ومنبع الكرامات ، هو هذا العلم. فمن أحاط به على ما ينبغي كان في آخر مراتب الإنسانية ، وأول مراتب الملکية.

(١) استغرقه في هذه المعارف (س).

(٢) من (ز).

(٣) الرعد ٢٨.

الفصل الثاني

في

انه هل للعقل البشري سبيل إلى تحصيل

الجزم واليقين في هذا العلم

أم يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلقي؟

رأيت في بعض الكتب : أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطير الفلسفة أنهم قالوا :
الغاية القصوى في هذا الباب : الأخذ (بالأولى والأخلاق) ^(١) والتمسك بالجانب الأفضل
الأكمل وأما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث.

وللقائلين ^(٢) بهذا القول أن يحتاجوا بوجوه :

الحججة الأولى : إن أظهر المعلومات لجميع العقلاة : هو علم الإنسان بذاته ^(٣)
المخصوصة ومعرفته بنفسه المخصوصة ، ثم هذا العلم مع أنه أظهر العلوم وأجل العارف قد
بلغ في الصعوبة والخفاء إلى حيث عجزت العقول عن الوصول إليه ، وإذا كان الحال في
أظهر المعلومات كذلك ، فالحال في أبعد الأشياء عن مناسبة الأمور المعلومة للخلق كيف
يكون؟ وهذه الحجة إنما تتم بتقرير مقدمات .

المقدمة الأولى : إن أظهر المعلومات لكل أحد : ذاته المخصوصة . والذي يدل على

أن الأمر كذلك : أن كل من علم شيئاً فلا بد وأن يعلم كونه عالماً

(١) من (س).

(٢) القائل (س).

(٣) علمه بذاته (س).

بذلك الشيء ، ولذلك فإنه يقول : أدركت هذا الشيء وعرفته ، إلا أن علمه بكونه عالماً بذلك الشيء ، مسبوق بعلمه بذاته المخصوصة (لأن من لا يعلم ذاته ، كيف يمكنه أن يحكم عليها بكونها عالمة بذلك المعلوم) ^(١)؟ وكذلك فإنهم قالوا : كل تصديق فإنه مسبوق بتصور ، ومن الظاهر أن الشرط سابق ^(٢) بالرتبة على المشروط وهذا يدل على أن علم كل أحد بأي معلوم كان ، مشروط بعلمه بذاته المخصوصة (ومسبوق بعلمه بذاته المخصوصة) ^(٣) فيثبت أن علم كل أحد بذاته سابق على علمه بكل ما يغاير ذاته ، سواء كان ذلك العلم من البديهيات الجليات ، أو من الكسييات ، والسابق على جملة الجليات ^(٤) أولى بكونه جلياً بديهياً. فثبت بهذا البرهان : أن علم كل أحد بذاته المخصوصة ، أجل العلوم وأجلها وأظهرها وأقواها.

المقدمة الثانية في تقرير أن علم كل أحد بذاته المخصوصة علم في غاية الصعوبة والخفاء : والذي يدل عليه أن المشار إليه لكل أحد بقوله : أنا إما أن يكون هو هذا الهيكل المشاهد ، أو يكون جسماً من الأجسام الموجودة داخل هذا الهيكل ، أو يكون صفة من صفات هذا الهيكل ، أو يكون جوهرًا مجرداً عن هذا البدن وعن علاقته. وهذه الأقسام الأربع قد حارت عقول العقلاء فيها ، ودارت رعوسمهم في تعينها ، ومن تأمل في مباحث كلام النفس يجد أن هذه المسألة قد بلغت في الصعوبة إلى الغاية القصوى. فثبت أن هذا العلم صعب غامض.

المقدمة الثالثة : إننا قد بينا أن أظهر المعلومات هو علم كل أحد بذاته المخصوصة ونفسه (المعينة) ^(٥) وبيننا أنه مع كونها أظهر المعلومات ، فقد بلغ العلم بها إلى الغاية (القصوى) ^(٦). في الصعوبة والخفاء والغموض. وإذا ثبت

(١) من (ز).

(٢) يتقدم (س).

(٣) من (ز).

(٤) البديهيات (س).

(٥) من (ز).

(٦) من (س).

هذا فنقول : إن ذات الحق سبحانه مخالفة بالماهية والحقيقة لجميع أقسام الممكناط والحدثات فإذا كان العلم بأظهر المعلومات قد بلغ^(١) في الحفاء والغموض إلى الحد الذي ذكرناه ، فالعلم الذي بصفات الموجود الذي لا يشابه شيئاً (من الممكناط ، ولا يناسب شيئاً)^(٢) مع أنه في غاية البعد عن مناسبة المعقولات ، ومشابهة ما يصل إليه الفكر والذكر والوهم والخيال ، لو كان صعباً عسراً ، كان ذلك أولى. فيثبت أن هذا العلم الشريف أعلى وأجل من أن يحيط به العقل إحاطة تامة فلا سبيل للعقل البشري فيه إلا الأخذ بالأولى والأخلاق والأكمال والأفضل. واعلم أن لتقرير هذه الحجة شرحاً آخر وهو : أن الاستقراء يدل على أن أظهر المعلومات عند الخلق أشياء معدودة مثل علم كل أحد بنفسه ، ومثل علمه بزمانه ومكانه ومثل علمه بجسميته. ثم إن العقل إذا خاض في معرفة النفس والجسم ومعرفة المكان والزمان تحير ولم يقدر على الخلاص ، فإذا كان حاله في معرفة أظهر الأشياء كذلك ، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأشياء. ولنبين صحة ما ذكرناه فنقول :

أولها : ذاته المخصوصة وقد كشفنا حقيقة الحال فيه

وثانيها : علمه بالمكان والزمان فإن كل أحد يحكم ببديهيته عقله أنه كان في ذلك المكان وانتقل منه إلى مكان آخر ، وبقي في ذلك المكان الأول ، والعلم بالمكان جزء من أجزاء ذلك العلم. وأيضاً كل أحد يحكم ببديهيته عقله أن هذا الوقت الخاص وقت كذا ، ثم بعده يقول : إنه مضى ذلك الوقت ، وحضر وقت آخر والعلم بحقيقة الوقت والمدة جزء من العلم بأنه مضى الوقت الأول ، وحضر الوقت الثاني. ثم إن العقلاط دارت رعوسهم وحاررت عقولهم في معرفة حقيقة المكان والزمان. أما المكان فأصحاب أفلاطون وكل من كان قبله من الحكماء المعتبرين : اتفقوا على أنه عبارة عن بعد المتد. وأما أصحاب ارسطاطاليس^(٣) : فقد اتفقوا على أنه عبارة عن السطح المحيط ، وأن القول

(١) قد يكون (س).

(٢) من (س).

(٣) أرسطو (س).

بالبعد باطل. وصعوبة هذه المسألة تظهر في مباحث مسألة المكان. وأما الزمان فقد حارت العقول ودارت الرءوس في معرفته ، وإذا تأملت في مسألة الزمان وأحاط عقلك بما في تلك المسائل من الدقائق العميقة^(١) ، والمباحث الدقيقة ، علمت أن هذه المسألة قد بلغت إلى أقصى الغايات ، وأبلغ النهايات في الصعوبة (والخلفاء)^(٢).

وثالثها : العلم بحقيقة الجسم ، وقد حارت العقول أيضا في أنه هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ ، أو ليس الأمر كذلك ، بل هو قابل للقسمة إلى غير النهاية؟ ومن خاض في تلك المسألة وعرف قوة الدلائل من الجانبين ، علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلاق ، فيثبت بهذا الاستقراء : أن حاصل العقل في (معرفة)^(٣) أظهر المعلومات ليس إلا محض الحيرة والدهشة ، والأخذ بالأولى والأخلاق ، فما ظنك بالعقل عند العروج إلى (باب)^(٤) كبرياء الله تعالى ، وعند ما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزته وصمديته وصفات جلاله وإكرامه من علمه وقدرته وحكمته؟ فهذا جملة الكلام في هذا الباب.

ومما يزيد هذا الكلام تقريرا^(٥) : أن أقوى المباحث العقلية باتفاق جمهور العقلاة : المباحث الهندسية ، فليتأمل في كتاب أقليدس. يقول : إن أقسام المضلعات تبتدىء من المثلث وتمر إلى غير النهاية. ثم إن أقليدس أقام الحجة على إثبات المثلث والمربع في المقالة الأولى ، ولما احتاج إلى إثبات المخمس احتاج إلى تقسيم مقدمة عليه ، وهو أنه عمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين

(١) بما في المسائل العميقة (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) هذا البحث (س).

فوق القاعدة منعطفا إلى الزاوية ^(١) الفوقانية ثم قسم كل واحدة من الزاويتين إلى نصفين ، وبهذه الطريقة قدر على عمل المخمس ، ثم لما أقام البرهان ^(٢) على أن نصف قطر كل دائرة يساوى وتر سدس تلك الدائرة ، لا جرم قدر بهذا الطريق على عمل المسدس ثم ^(٣) إنه طفر منه إلى شكل ذي خمسة عشر ضلعا ، والسبب في هذه الطفرة أنه احتاج في عمل المسبع إلى تقسم مثلث يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة ثلاثة أمثال الزاوية الفوقانية.

وأعمال كتاب أقليدس لا تفي بإقامة البرهان على هذا المطلوب ، بل لا يمكن إثبات هذا المطلوب إلا بقطع المخروطات ، فلا جرم عجز عنه وتركه. وأيضا لا يمكنه إثبات عمل المسبع ^(٤) إلا بطريقين : أحدهما : أن يعمل مثلثا متساويا الأضلاع ، ثم يقسم كل واحدة من زواياه الثلاث ثلاثة أقسام متساوية. وقد بينما أن هذا لا يتم إلا بقطع المخروطات. (والطريق) ^(٥) الثاني : أن يعمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين (اللتين) ^(٦) فوق القاعدة أربعة أمثال الزاوية الفوقانية وهو عاجز عنه.

وأما الشكل الذي يحيط به أحد عشر ضلعا ، فهو إنما يتم بتقسم عمل مثلث ، تساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة خمس مرات للزاوية الفوقانية ، وهو عاجز عنه ، وكذا القول في مضلع محيط به ثلاثة عشر ضلعا ، فإنه إنما يتم بعمل مثلث يساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة للزاوية الفوقانية ست مرات. وهو عاجز عنه. وأما المضلع الذي يحيط به خمسة عشر ضلعا فإنه قدر على عمله بمقدمات أثبتتها في كتابه، وذلك أنه أوقع في الدائرة مثلثا متساويا الأضلاع فانقسمت الدائرة ثلاثة أقسام متساوية ، ثم أوقع

(١) ضعفا للزاوية (ز).

(٢) الدليل (س).

(٣) طفر إلى عمل شكل (س).

(٤) المسبع (س).

(٥) من (س).

(٦) من (ز).

في القسم الواحد منها نصف قطر ^(١) الدائرة ، وهو وتر المتسدس ، ثم قسم ما بقي نصفين ، فبهذا الطريق قسم كل قوتين بخمسة أقسام متساوية ، فخرج له مضلع أحاط به خمسة عشر ضلعاً . وعند هذا وقف عمله ، ولم يقدر على الزيادة .

فالحاصل أن أقليدس قدر على إقامة البرهان على إثبات خمسة أنواع من المضلعات : المثلث والمربع والمخمس والمتسدس ذو خمسة عشر ضلعاً . وأما بقية الأقسام التي لا نهاية لها فقوانينيه (قاصرة عن إثباتها ، ومقدماته) ^(٢) غير وافية ^(٣) بتقريرها .

وأما أصحاب علوم المخروطات ، فقد تكلفوا طريقة في إثبات المسبع والمتسع وأما البقية فقد بقيت في موقف العجز والقصور فقد ظهر بما ذكرنا : أن العقول البشرية قاصرة ، والأفهام الإنسانية غير وافية بإدراك حقائق الأشياء إلا في القليل القليل من الكثير الكثير في معرفة هذه المحسوسات فما ظنك بالعقل عند طلوع نور الالهية (وسطوع) ^(٤) الأضواء الصمدية؟

الحججة الثانية في هذا الباب : إن قوة البصر ، وقوة البصيرة متساويتان . وليعتبر أن حال القوة الباقية ، مع المبصرات أحوال ^(٥) ثلاثة :

الحالة الأولى : المبصرات الحقيقة الضعيفة كالذرارات والهباءات ، والمبصرات الخفية ^(٦) الضعيفة ، فمن المعلوم أن القوة الباقية عاجزة عن إدراك أمثال هذه المبصرات وغير واقفة عليها ^(٧) ، ولا قادرة على ضبط تلك المراتب .

والحالة الثانية : المبصرات القوية القاهرة المستعلية مثل قرص الشمس عند

(١) طول (ز).

(٢) كل وتر تحته أقسام (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

(٥) من (س).

(٦) الخفية (ز).

(٧) وعسير وقوفها (ز).

غاية لمعانه وإشراقه. فإن القوة الباقرة قاصرة عن إدراكه على سبيل التمام والكمال. ألا ترى أن من تكلف النظر إلى قرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه ، فإنه يتخيل ظلمة وسودادا في وسط قرص الشمس ، وكأنه يتخيل أن الأنوار إنما تفيض من أطراف قرص الشمس ، كأنه طست تفيض الأنوار من أطرافه ، فأما نفس القرص التي هي كالطست فإن الإنسان يراها كالظلمة السوداء ، إلا أن العقل السليم يحكم بأن تلك الظلمة ليست حاصلة في جوهر الشمس ، فإنه منبع الأنوار ، ومظهر الأضواء ، لكن القوة الباقرة للبشرية تصير مقهورة من كمال ذلك النور ، فيعجز عن إدراكه ، فلما عجز عن إدراكه تخيل فيه ظلمة وسودادا. أو (رأى) ^(١) النور كالأمر القابض من أطراف قرص الشمس وحوانبه.

والحالة الثالثة : المبصرات المعتدلة في القوة والضعف والكمال والنقصان وهي مثل الكيفيات القائمة بأجسام هذا العالم فإن القوة الباقرة يمكنها الوقوف عليها والإحاطة بها والوصول إلى تام إدراكها ، فظهر بهذا البيان الذي قررناه : أن القوة الباقرة قاصرة عن إدراك ^(٢) المبصرات القاهرة ، وقادرة عن إدراك المبصرات الضعيفة أيضا ، ولكنها قادرة على إدراك المبصرات المتوسطة في القوة والضعف والكمال والنقصان وإذا عرفت هذه المراتب الثلاثة في قوة الابصار ، فاعرف مثلها في مراتب قوة البصيرة والعقل. وذلك لأن المعلومات على ثلاثة أقسام :

أحدها : المعلومات الضعيفة الحقيقة : وهي مثل مراتب الأمزجة والتغيرات والاختلافات الحاصلة عند درجات الاستعمالات الواقعة في الأجسام الكائنة الفاسدة ، فإن العقول البشرية لا تقوى على إدراك تلك المراتب ، وضبط تلك الدرجات ، لأنها أحوال ضعيفة سريعة الزوال قريبة الانقضاض والانقاض ، فهي لضعفها وحقارتها لا تقوى العقول البشرية على إدراكها على سبيل الكمال والتمام.

(١) من (ز).

(٢) إبصار (س).

وثانيها : المعلومات القاهرة العالية المقدسة وهي الجواهر القدسية . والماهيات المجردة عن علائق الأجسام وأشرفها وأعلاها هو ذات الله تعالى وصفات جلاله ونعوت كبريائه ^(١) . فهو سبحانه لغاية إشراق جلاله ، عجزت العقول عن إدراكه وضعفت الأوهام والأفهام عن الوصول إلى ميادين إشراق كبريائه ، وإليه الاشارة بقول صاحب الشريعة [صلوات الله عليه] ^(٢) : «إن الله سبعين حجابا من نور ، لو كشفها لأحرقت سبات وجهه كل ما في السموات والأرض» وكان بعض الصالحين يقول ^(٣) : «سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واختفى عنها بكمال نوره» وإذا عرفت هذا ، فحينئذ صار العقل عاجزا عن إدراكه وعرفانه ، لغاية قوته ، وكماله ، واستعلائه .

وكما أن البصر عاجز ^(٤) عن إدراك قرص الشمس لكمال نوره ، وكما أن البصر لا يتخيل من (قرص) ^(٥) الشمس إلا السود والظلمة ، ولا يتخيل فيضان النور إلا من أطراف قرص الشمس ، فكذا هاهنا العقل إذا حاول النظر إلى كنه كبريائه ^(٦) غشيتها حالة كالدهشة والخيرة فلا يبصر البة شيئا ، بل يمكنه أن يرى نور كرمه وفيض جوده ورحمته ، واصلا إلى خلقه كما نرى نور قرص الشمس فأيضا من أطرافه وجوانبه .

وثالثها : المعلومات المعتدلة التي لا تكون في غاية القوة والجلالة ولا في غاية الضعف والحقارة ، وأمثال ^(٧) هذه المعلومات مما تقدر القوة العاقلة على إدراكها والإحاطة بها ، فظاهر بهذا الاعتبار الذي قررناه : أن العقول مدفوعة ،

(١) كماله (س).

(٢) من (س).

(٣) الصديقين (س).

(٤) فاقد (س).

(٥) من (ز).

(٦) إلى كبرياء جلاله (س).

(٧) ولا يقال (س).

والأفكار مقهورة والخواطر مزجورة ، وحقيقة الحق لا يمكن الوصول إليها بخطرات العقول والأفكار ، وكيريات الإلهية يمتنع الوقوف عليها بأجنحة الأقiseة والأنظار. فظاهر أنه لا حاصل عند العقول إلا الإقرار بإثبات الكمال المطلق له ، وتنزيه النعائص بأسرها عنه ، على سبيل الإجمال ، أما سبيل التفصيل فذاك ليس من شأن القوة العقلية البشرية.

الحججة الثالثة في هذا الباب : إن العلوم إما تصورية وإما تصديقية. أما التصورية فنحن نجد من أنفسنا وجداناً بديهيَا ، بعد الاختبار التام والاستقراء الكامل أنه لا يمكننا أن نشير بعقولنا ووهمنا وخياننا إلا إلى أحد أنواع أربعة من التصورات.

فأحدها : الماهيات التي ادركناها بأحد الحواس الخمس ، وهي : المبصرات ، والسموعات ، والشمومات ، واللذوقات ، والملموسات. وثانيةها : الماهيات التي ندركها من نفوسنا إدراكاً ضرورياً كالألم واللذة والجوع والشبع والفرح والغضب وأمثالها.

وثالثها : الماهيات التي ندركها بحكم فطرة عقولنا كتصورنا (معنى) ^(١) الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والامتناع.

ونوع الرابع : الماهيات التي يركبها العقل والخيال من (هذه) ^(٢) البساط ، أما تركيب الخيال فهو كما إذا تصورنا بحراً من زئبق وإنساناً له ألف رأس (إينا بحس البصر أدركنا البحر ، وأدركنا الزئبق ، فالخيال يركب صورة البحر مع صورة الزئبق) وكذا القول في سائر الأمثلة ، وأما تركيب العقل فهو أنا إذا قلنا : شريك الإله ممتنع الوجود ، فما لم يتصور العقل (معنى) ^(٣) شريك الإله يمتنع أن يحكم عليه بالامتناع ، ثم إن العقل إنما يمكنه تصور معنى شريك الإله ، لأنه قد تصور معنى الشريك في بعض الموضع ، وتصور أيضاً معنى الإله في

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

الجملة. فلما حصل عنده تصور هذين المفهومين ^(١) لا جرم ركبهما ، فحصل عنده تصور معنى شريك الإله ، فلا جرم قدر على أن يحكم عليه بالامتناع فنقول : لما عقلنا الشريك في حق الواحد منا ، فهذا المعنى الذي تعلقنا به في حقنا نضيفه إلى الله تعالى فنقول : ثبوت شيء لله تعالى ، نسبة إليه كنسبة شريكنا إلينا : محال الوجود.

فثبت بهذا البيان : أن تصورات العقول البشرية لا تخرج عن هذه الأقسام الأربع ، وإذا كانت التصورات الحاصلة عندنا مخصوصة في هذه الأقسام كانت التصديقات أيضا مخصوصة فيها ، لما ثبت أن التصديقات مشروطة بالتصورات ، فيثبت أن تصورات الخلق وتصديقاتهم مخصوصة في هذه الأقسام الأربع.

وإذا ظهرت هذه المقدمة فنقول : ثبت بالبرهان : أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مخالفة لجملة هذه الماهيات التي هي محسوسة لنا ، وحاضرة في عقولنا حضورا بالتفصيل ، وأنه سبحانه لا يناسب شيئا منها ، وهو مخالف لها بأسراها مخالفة من جميع الوجوه ، فإنه لو شاركها من بعض الوجوه ، وخالفها فيسائر الوجوه ، لكان ما به المشاركة غير ما به المخالطة ، ف تكون حقيقته مركبة وذلك محال. وإذا كان كذلك وجوب لا تكون حقيقة متتصورة للخلق بوجه من الوجوه (وإذا لم تكن حقيقة متتصورة للخلق) ^(٢) كان الحكم عليها بالسلب والإيجاب البسطين أو المركبين ممتنعا ، لما ثبت أن التصديق موقوف على التصور.

فالعقل قاصرة عن معرفته ، والإدراكات غير منتهية إليه ، وإنما الغاية القصوى أنا إذا تصورنا معنى الكمال والنقصان (في حق أنفسنا بحسب ما يليق بنا وبمقدار ما يناسبنا وجب أن نفهم معنى الكمال والنقصان) ^(٣) لأن المطلق ، جزء من ماهية المقيد ، وبهذا الطريق يتصور معنى الكمال والنقصان ، وإذا تصورنا هذا المعنى اعترفنا بإثبات مسمى الكمال له بشرط تزنه ^(٤) ذلك المسمى

(١) الأمرین (س).

(٢) نقض (س).

(٣) من (س).

(٤) براءة (س).

عن اللواحق اللاحقة له ، بسبب حصوله فيها ، فليس عند جملة الخلق من معارف جلاله^(١) ، إلا هذا القدر. فظاهر بهذا البيان : أن عقول الخلق لم يحصل عندها من المعارف الإلهية إلا هذه الأمور المحمولة ، المشار إليها على سبيل الأولى والأحلى وأما على سبيل التفصيل فلا.

الحججة الرابعة لهم في هذا الباب : إن الانتقال من المعلوم إلى المجهول لا يعقل إلا

بأحد ثلاثة أوجه :

أحدها : الاستدلال بالعلة على المعلول.

وثانيها : الاستدلال بالمساوي على المساوى.

وثالثها : الاستدلال بالمعلول على العلة.

والطريقان الأولان في حق الحق مفقودان فبقي الطريق الثالث وهو أن يصعد من الأثر إلى المؤثر ، ويتنقل من المخلوق إلى الخالق. وإذا عرفت هذا فنقول : النفس الناطقة الإنسانية واقعة في المرتبة الآخرة من الموجودات المجردة المقدسة ، على ما سترى حقيقة هذه المقدمة عند وقوفك على معرفة درجات الملائكة ومراتبها ، وإذا كان كذلك فهذه النفس الإنسانية تترقى من علمها بنفسها إلى علمها بعلتها ، ومن علمها بعلتها إلى علمها بعلة علتها ، وهكذا تترقى مرتبة فمرتبة حتى تصل بالآخرة إلى حضرة واحب الوجود لذاته. كما قال في الكتاب الإلهي .

﴿وَإِنَّ إِلَيْ رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾^(٢) وقال : **﴿إِلَيْ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾**^(٣) وقال : **﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾**^(٤) فالحق هو الأول عند النزول من الحق^(٥) إلى الخلق ، والآخر عند الصعود من الخلق إلى الحق ، ولما كانت درجات الوسائل

(١) حلال الله (س).

(٢) النجم . ٤٨.

(٣) الشورى . ٥٣.

(٤) الحديد . ٣.

(٥) من الخلق إلى الحق (س).

كثيرة ، ومراتبها خفية عن العقول البشرية ، وكانت ^(١) أحوال تلك الوسائل مختلفة ومراتب أصواتها وقهرها وقوتها مختلفة ، وكانت قوة النفس الناطقة البشرية عند الترقى في هذه المراتب ضعيفة ، لا جرم بقيت أكثر النفوس البشرية في (درجة من) ^(٢) درجات هذه المتوسطات بل نقول : أكثر الخلق بقوا في حضيض عالم المحسوسات ، والشاذ القليل منهم تخلص من عالم الحس ، متريا عن عالم المحسوسات إلى عالم الخيالات ، و (القليل) ^(٣) من أصحاب الخيالات انتقل إلى عالم المعقولات . ثم في عالم المعقولات مراتب الأرواح المقدسة كثيرة ، فلا جرم أكثر العقول الفاضلة (لما وصلت) ^(٤) إلى عالم أنوار المعقولات تلاشت وفنىت واضمحلت في أنوار تلك الأرواح ^(٥) المقدسة . إلا من أيد بقوة قاهرة ، ونفس إلهية ترقى من زنجبيل المريخ إلى سلسيل المشتري ومنه إلى كافور زحل (ثم استعلى على الكل وترقى على الكل) ^(٦) ووصل إلى الحضرة المقدسة ، عن لواحق عالم الإمكان وغيره الحدوث ، واستسعد بقوله : ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ ^(٧) أي ذلك الشراب الطهور ، يطهره عن علائق الإمكان والحدوث ، ويجليه على عتبة الوجوب بالذات . وإذا عرفت ذلك ظهر أن القليل من الأرواح البشرية يستسعد لقبول ذرة من ذرات (أنوار) ^(٨) عالم الحال . وهذه تلوينات وتنبيهات ذكرناها في مقدمة هذا العلم ، ليعلم الإنسان أن القليل من مباحث هذه المعلم الشريفة كثير كثير بالنسبة إلى الأرواح . ولذلك قال في الكتاب الإلهي (حكاية عن الحق سبحانه أن قال) ^(٩) ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِي الشَّكُور﴾ ^(١٠) وقال حكاية عن إبليس : ﴿وَلَا تَحِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِين﴾ ^(١١) .

ولنكتف بهذا القدر من البيان ، في هذا المقام فإنه بحر لا ساحل له .

(١) وكانت درجات أبواب (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

(٥) الأنوار (س).

(٦) بدل هذا الكلام في (س) : ثم انتقل إلى الكل.

(٧) الإنسان ٢١.

(٨) من (س).

(٩) من (ز).

(١٠) سبأ ١٣.

(١١) الأعراف ١٧.

الفصل الثالث

في

أن تحصيل هذه المعارف المقدسة. هل الطريق

إليه واحد ، أم أكثر من واحد؟

اعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر : أن الطريق إليه من وجهين :

أحدهما : طريق أصحاب النظر والاستدلال.

والثاني : طريق أصحاب الرياضة والمحايدة.

أما الطريق الأول ، وهو طريق الحكماء الإلهيين : فهو الاستدلال بأحوال^(١) الممكّنات على إثبات موجود واجب الوجود لذاته^(٢) ، وذلك لأنه لما ثبت أن هذه الموجودات المحسوسات ممكنة ومحدثة ، وثبت أن الممكن محتاج إلى المرجح ، وثبت أن المحدث محتاج إلى المحدث ، وثبت أن التسلسل والدور محالان ، فحينئذ يجب انتهاء هذه الموجودات إلى موجود قائم (أولي)^(٣) واجب الوجود لذاته. واعلم أن الشيخ الرئيس (أبا علي بن سينا)^(٤) ذكر في كتاب الإرشادات : أن هاهنا طریقاً یدل على إثبات وجود واجب الوجود لذاته ، بحسب اعتبار حال الوجود من حيث إنه وجود. قال : «ولا حاجة فيه إلى اعتبار حال وجود غيره فإننا نقول لا شك أن في الوجود موجوداً. فنقول ذلك الموجود إن كان واجباً

(١) بأحكام (س).

(٢) إثبات وجود واجب لذاته (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

لذاته فهو المقصود ، وإن كان ممكناً لذاته فلا بد له من الواجب لذاته فثبت أن اعتبار حال الموجود من حيث إنه موجود ، يشهد بوجود موجود ، هو واجب الوجود لذاته» فهذا ما قاله ثم رجح هذا الطريق (على الطريق) ^(١) الذي يستدل فيه بإمكان ما سواه على وجوده .

واعلم أن البحث المستقصى (يدل) ^(٢) على أن هذا الكلام ليس بقوى (وذلك) ^(٣) لأننا إذا قلنا : الموجود إما واجب لذاته ، أو ممكناً لذاته ، فإن كان ممكناً لذاته ، امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا لمرجح ، فهذا استدلال بوجود الممكناً على وجود الواجب ، فثبت أنه لا سبيل إلى إثبات واجب الوجود إلا بهذه المقدمة . وأيضاً : فهب أن الطريق الذي ذكره يدل على إثبات واجب الوجود لذاته ، إلا أنه (يقى) ^(٤) الشك في أن ذلك الموجود الواجب لذاته ، هل هو هذه الأجسام أو غيرها؟ فما لم يقم البرهان على أن هذه الأجسام ممكناً لذواتها ، لم يقدر على الحكم باحتياجها في وجودها إلى المؤثر ^(٥) والمرجح .

فثبت بما ذكرنا : أن معرفة واجب الوجود لذاته ، لا تحصل ^(٦) إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات ، فإننا إذا بينما أنها ممكناً لذواتها ، ثم بينما أن الممكناً لذاته لا بدّ له من المرجح ، ثم بينما أن التسلسل والدور باطلان ، فعند ذلك يمكننا الجزم بإثبات موجود واجب الوجود لذاته . فهذا حاصل الكلام في الاستدلال بوجود غير الله على وجود الله تعالى .

وأما الطريق الثاني ، وهو طريق أصحاب الرياضة : فهو طريق عجيب ^(٧) أكد قاهر فإن الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بسان جسده ، ولسان روحه على ذكر الله ، وقع في قلبه نور وضوء ^(٨) وحالة قاهرة وقوة عالية . ويتحلى بجواهر النفس أنوار عالية علوية وأسرار إلهية ، وهي مقامات ما لم يصل الإنسان إليها ، لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

(٤) يقع (س).

(٥) المدبر (س).

(٦) نحتاج (س).

(٧) عجيب لذيد قوي ماهر (ز).

(٨) صير نور (س).

التفصيل ، وأنا أتبه على مقامات لا بد من الوقوف عليها ، ليصير ذلك التنبية^(١) سببا للاحتراز عن الأغلاط الواقعة فيها.

فالمقام الأول^(٢) من المقامات المعتبرة في هذا الباب :

إنه قد ثبت عندنا : أن النفوس الناطقة البشرية ، مختلفة بالماهية والجوهر. فبعضها مشرفة إلهية علوية ، وبعضها ظلمانية كدورية سفلية. وقد بالغنا في تقرير هذه المعانى في كتاب «النفس».

وإذا ثبت هذا ، فنقول : إن في النفوس ما يكون في أصل الجوهر ، والماهية : نفسها إلهية قابلة إلى حضرة القدس ، كثيرة الحب لها ، متوجلة في درجات معرفتها. ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الأحوال إلا أنها تكون ضعيفة ، ومنها نفوس كدرة ظلمانية خالية عن هذه الجواذب الإلهية ، والتوازع الروحانية ، غريبة في بحر الهوى^(٣) ، وظلمات عالم الحس والخيال. ولأجل المبالغة في إيضاح هذه المعانى أضرب له مثلا فأقول : (إن جبال العالم وتلاله على قسمين : منها ما يتولد فيه شيء من المعادن ، ومنها ما لا يكون كذلك. والاستقراء يدل على)^(٤) أن الجبال الخالية عن المعادن أكثر بكثير من الجبال التي تتولد فيها المعادن. ثم نقول : الجبال التي تتولد فيها المعادن ، منها ما يتولد فيه المعدينيات الخسيسة مثل معادن النفط والكبريت والنورة والملح. ومنها ما يتولد فيها المعدينيات الشريفة كالذهب والفضة والياقوت ، واللعل وغيرها. ثم الاستقراء يدل على أن الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النفيسة ، أقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها هذه الخسيسة. ثم نقول : (هذه)^(٥) الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشريفة ، وهي الأجساد السبعة الذاتية ، نرى أن كل ما كان منها أحسن ، كانت معادنها أكثر ، وكل ما كان أشرف كانت معادنها

(١) لتصير تلك الفضية (ز).

(٢) في هذه الجملة تقدم وتأخير في (س).

(٣) الميولي (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

أقل وذلك لأن الاستقراء يشهد بأن معادن الحديد والنحاس والرصاص والابوت أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ، ثم نقول أن معادن الذهب (والفضة) ^(١) أيضاً مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها إلى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منه ذهب قليل ، ومنها ما لا يكون كذلك ، بل العمل القليل السهل قد يوصل إلى وحدان المال الكبير ، وبين هذين الطرفين أوساط متباعدة الدرجات في القلة والكثرة ، ثم لا يزال يزداد الخير والكمال ، حتى أنه ربما انتهى الأمر إلى جبل يجد الإنسان فيه غاراً مملوءاً من الذهب (والفضة) ^(٢) (إذا عرفت هذه المراتب ظهر عنك) : أن مثل هذا الجبل المشتمل على مثل هذا الغاز. يكون نادراً جداً ولا ينفع الوصول إليه ولا الفوز به إلا في الأدوار المتباعدة جداً ^(٣) (إذا عرفت هذا فنقول) :
 لتكن الأرواح البشرية حارية مجرى الجبال والتلال ، ولتكن أنوار معرفة الله ، ومحبته حارية مجرى الذهب الإبريز الخالص ، وكما أن أكثر جبال الدنيا وتلالها خالية عن المعادن ، فكذلك أرواح أكثر الخلق خالية عن الميل إلى عالم الروحانيات ، ثم إن هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسدانية فإنه يقل انتفاعه بها ، كما أن الجبل الخالي عن المعادن لو أتعب الإنسان نفسه في علاجه فإنه لا يجد فيه شيئاً البتة.

وأما القسم الثاني : وهو الأرواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكما أن الجبال المشتملة على معادن الذهب والفضة مختلفة ، فبعضها يحتاج فيه إلى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع القليل ، فكذلك هذا القسم من الأرواح منها ما يحتاج إلى الرياضة الشديدة الكثيرة ، ليحصل له القدر القليل من هذه المكافآت ، ومنها ما لا يكون كذلك ، بل العمل القليل يوصله إلى الفوز بالنعم العظيمة.

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

وكما أن مراتب الجبال (المشتملة على المعادن)^(١) مختلفة في القلة والكثرة ، اختلافا لا يمكن ضبطه ، فكذلك مراتب درجات الأرواح مختلفة بالقوة والضعف والقلة والكثرة ، اختلافا لا يمكن ضبطه ، وكما أنه لا يبعد أن يوجد في النواذر جبل مشتمل على غار مملوء من الذهب^(٢) ، فكذلك لا يمتنع أن يوجد في الاعصار المتبااعدة إنسان يكون غار روحه ، مملوءا من أنوار حلال الله.

وإذا وقفت على هذا المثال ، عرفت أنه ليس كل من خاض في الرياضة ، وإن كانت على أصعب الوجوه ، وجب أن يصل إلى شيء .
وأيضا فليس كل من وصل إلى شيء ، فقد وصل إلى الغاية ، بل الغاية في هذا الطريق ممتنعة ، فكما أنه لا نهاية بحلال الله ، ولعلو كبرائه ، فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات في هذا الباب.

فليكن هذا المثال نصب عينيك ، وقائما عند خيالك ، لئلا تغتر ، فتظن أن كل من سلك وصل ، وكل من طلب وجد ، ونقول : لا ننكر أن لتلك الرياضات آثارا من بعض الوجوه ، فإن للمواضيع على العمل أثرا من بعض الوجوه. إلا أنه من الظاهر أنه ليس التكحل في العينين كالكحل.

ونعم ما قاله حكيم الشعراء :

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطياع على الشاقل
وقال أرسطاطاليس : «من أراد أن يشرع^(٣) في طلب هذه المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى» والمراد منه أن يبالغ الإنسان في تحرير عقله من عائق الحسن (والوهم)^(٤) والخيال. هذا ما في هذا المقام.

(١) من (ز).

(٢) ذهبا إلى بريزا (س).

(٣) الشروع (س).

(٤) من (ز).

وأما المقام الثاني :

فهو أن حاصل هذا الطريق : إخلاء القلب عن ذكر غير الله. فإن جوهر النفس ، كأنها بالجلبة الأصلية والغريزة الفطرية ، عاشقة ^(١) على حضرة جلال الله ، إلا أنها ^(ما) ^(٢) تعلقت بهذا البدن واحتغلت بهذه اللذات الجسدانية والطبيات الحسية (صار) ^(٣) استغرقها في هذا الجانب ، مانعا لها من الانجذاب إلى الوطن ^(٤) الأصلي ، والمركز الذائي ، فإذا بالغ الإنسان في إزالة هذه العوارض ، بقيت جوهرة النفس مع لوازمه الأصلية ، وارتفاع الغبار الحاجب ، والغطاء المانع. فحينئذ يظهر فيه نور ^(٥) جلال الله. فليجتهد الإنسان في هذا الباب بمقدار ما يحصل له الالتجاذ بالوقوف على ذرة من أنوار ذلك العلم ، فإنه إذا حصلت تلك السعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج ، ويصير ذلك من أعظم الجواذب له إلى الانصراف إليه والإقبال عليه.

وأما المقام الثالث من المقامات المعتبرة في هذا الباب :

أن صاحب الرياضة ، إن كان حاليا عن طريق النظر والاستدلال ، فربما لاحت له في درجات ^(٦) الرياضات ، مكاشفات قوية (واحوال) ^(٧) عالية قاهرة ، يتيقن بها أنها أحوال نهايات المكاشفات ، وغايات الدرجات ، ويصير ذلك عائقا له عن الوصول إلى المطلوب ، أما إذا كان قد مارس طريقة النظر والاستدلال ، وميز مقام ما يمتنع عن مقام ما لا يمتنع ، كان آمنا من هذه المعالطة ، ولو اتفق لإنسان كان كاملا في طريقة الاستدلال الفكري ، ثم رزق الكمال في طريقة التصفية والرياضية ، وكانت نفسه في مبدأ الفطرة ، عظيمة

(١) مناسبة لحضره (س).

(٢) من (ز).

(٣) وصار (س).

(٤) القطر (س).

(٥) نعمت (س).

(٦) حركات (س).

(٧) من (س).

المناسبة ، لهذه الأحوال ، كان ذلك الإنسان واصلا في هذه المدارج والمعارج إلى أقصى الغايات ونقل عن أرسطاطاليس ، أنه قال : «كنت أشرب فلا أروي. فلما شربت من هذا البحر ، رويت ريا لا ظمأ بعده». وهذه الأحوال لا يشرحها المقال ، ولا يصل إليها الكلام ، ومن لم يذق لم يعرف ، ومن لم يشاهد لم يصدق. والله أعلم باللغويات.

الفصل الرابع

في

ضيـط معاـقد هـذا الـعلم

أعلم ان الإنسان له أحوال ثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل .
أما الماضي : فهو يريد أن يعرف أن هذه الأحوال كيف كانت في الماضي؟ وذلك لا يحصل إلا بأن يعرف المبدأ الأول ويعرف صفاتـه ، ويعرف أنه كيف صدر عنه هذه الأحوال؟ فهذه مقدمات ثلاثة . وعلى طريق كل واحد منها عقدة هائلة .

أما معرفة الذات فهي أنها لو حكمـنا بـكون ذاتـه مـساوية لـشيء من هذه الأشيـاء التي أدركـناها بـحواسـنا وـوـجـدانـاتـنـا ، وـوـجـدانـاتـنـا عـقـولـنـا ، لـزـمـ كـونـهـ مـكـنـا لـذـاتـهـ ، وـهـوـ محـالـ . وإن حـكـمـنا بـكونـ تـلـكـ الذـاتـ المـخـصـوصـةـ مـخـالـفـةـ لـجـمـيعـ هـذـهـ الـمـوـجـودـاتـ الـتـيـ عـقـلـنـاـهاـ وـعـرـفـنـاـهاـ بـقـيـ العـقـلـ مـتـحـيرـاـ وـالـهـاـ ، لـاـ يـهـتـدـيـ إـلـيـ شـيـءـ .ـ فـالـحـاـصـلـ أـنـ العـقـلـ إـذـ أـثـبـتـ تـلـكـ الـحـقـيقـةـ عـلـىـ وـجـهـ يـصـلـ إـدـرـاكـهـ إـلـيـ لـمـ يـعـرـفـهـ الـبـتـةـ ، لـأـنـ كـلـ مـاـ كـانـ كـذـلـكـ فـهـوـ مـكـنـ الـوـجـودـ ، لـاـ وـاجـبـ الـوـجـودـ ، وـإـذـ أـثـبـتـهـ بـحـيـثـ يـكـونـ مـخـالـفـ لـحـكـمـةـ هـذـهـ الـحـقـائقـ ، فـحـيـئـنـدـ يـعـجزـ عـنـ مـعـرـفـتـهـ مـنـ حـيـثـ هـوـ هـوـ ، وـإـذـ عـجزـ عـنـ مـعـرـفـتـهـ ، وـعـنـ تـصـورـهـ فـكـيـفـ يـمـكـنـهـ أـنـ يـصـفـهـ بـصـفـاتـ الـجـالـلـ وـالـعـظـمـةـ وـالـتـقـديـسـ؟ـ فـهـذـاـ مـوقـفـ مـهـيـبـ فـيـ مـعـرـفـةـ الذـاتـ .

وـأـمـاـ مـعـرـفـةـ الصـفـاتـ فـفـيـهـاـ مـقـامـانـ مـهـيـبـانـ جـداـ :

المقام الأول :

إن تلك الصفات إن كانت مغایرة للذات ، كانت ^(١) حقيقة الإله مركبة من ماهيات كثيرة ، وكل مركب ممکن ، فالواجب لذاته ، ممکن لذاته ، وهو محال ، وإن كانت الصفات عين الذات فهو أيضا مشكل لوجهين :

الأول : إن كل واحد من ماهيات هذه الصفات ، قد يعرف مع الذهول عن حقيقة الذات (المخصوصة) ^(٢) ولو كانت (الذات) ^(٣) عين الصفة ، لامتنع ذلك.

الثاني : إن لكل واحدة من الصفات ماهية غير ماهية الصفة الأخرى ، فلو كانت الصفات عين الذات الواحدة ، لكان (الشيء) ^(٤) الواحد لا يكون واحدا ، بل ماهيات مختلفة. وهو محال.

المقام الثاني من المقامين المهيدين :

إن علم الله تعالى لا بد وأن يكون محيطا بما لا نهاية له من الكليات والجزئيات ، وقدرة الله تعالى لا بد وأن تكون نافذة في كل الممكنات ، وإحاطة الصفة الواحدة بأمور لا نهاية لها على سبيل التفصيل مع أنه لا يشغله شأن عن شأن أمر ما وجدناه من نفوسنا وعقولنا ، فكان تصور إدراك هذه المعاني صعبا على العقول البشرية.

وأما معرفة الأفعال : ففيه موقف حارت فيه العقول وضلت الأفهام ، وهو أن إسناد الأثر المعين إلى مؤثر لا يتعين البتة ، (كيف يعقل؟) ^(٥) فإنه ما لم يحدث

(١) كانت معان مركبة من ماهيات كثيرة (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

له إرادة (أو تغير وقت) ^(١) أو حدوث مصلحة أو زوال عائق فإنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن كذلك. وأما القائلون بحدوث العالم :
فقد احتاجوا إلى دفع هذه العقدة.

وأما القائلون بقدم العالم :

فقد ظنوا أنهم تخلصوا من هذه العقدة ، وليس الأمر كذلك ، فإنه لا شك في حدوث الصور والأعراض في هذا العالم ، وأن هذه الأحوال قد توجد بعد عدمها وتعدم بعد وجودها ، فإن أستدنا كل حادث إلى آخر من غير استنادها إلى موجود قديم فهو محال ، وإن وجب انتهاؤها واستنادها بالآخرة إلى موجود هو واجب الوجود لذاته ، منزه عن جهات التغير ، فقد عاد الإشكال.

واعلم أن هذه الإشكالات التي نذكرها هاهنا ، الغرض منها : التنبيه على هذه الإشكالات وأما ^(٢) تقرير كل واحد منها فسيجيء على سبيل التمام والكمال في موضعه من هذا الكتاب (إن شاء الله تعالى) ^(٣) ، فهذا هو الإشارة إلى معرفة الماضي.

وأما البحث عن الأحوال الحاضرة : فهو أن الإنسان يحتاج إلى أن يعرف : أي الاعتقادات ، وأي الأعمال يسوقه إلى الفوز بالسعادة الكبرى والدرجة العظمى ، وأي الاعتقادات والأعمال بالضد من ذلك؟

وأما البحث عن المستقبل : فهو أن يعرف أن له معاداً. ثم ذلك المعاد يحتمل أن يكون روحانياً فقط (أو أن يكون جسمنياً فقط) ^(٤) أو أن يحصل القسمان معاً. وأن يعرف أحوال سعادته وشقاؤته في ذلك المعاد.

(١) من (س).

(٢) تعريف (س).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

فهذا ضبط أبواب العلم الإلهي

وعند هذا ، يظهر على سبيل الاستقراء : أن هذا العلم يشتمل على عشرة أقسام :
القسم الأول : تقرير الدلائل (الدالة) ^(١) على وجود موجود واجب الوجود لذاته.

والقسم الثاني : الكلام في صفات السلبية وهي صفات الجلال ، ويدخل فيه أنه فرد مطلق ^(٢) ، مبدأ ^(٣) عن جميع جهات ^(٤) الكثرة (وصفات السلبية) ^(٥) ، ويلزمه كونه منزها عن الضد والنـد ويلزمه كونه منزها عن الجسمية والحيز والمكان.

والقسم الثالث : الكلام في صفات الإكرام وهي العلم والقدرة والإرادة والرحمة.

والقسم الرابع : الكلام في أفعاله وهو على ثلاثة أقسام .

أحدها : أنه هل هو دائم في كونه فاعلاً وجواباً؟

الثاني : في الكلام في كيفية صدور الأفعال عنه ، ويدخل في هذا الباب.

ضبط مذاهب أهل العالم ، وإيراد ما في كل مذهب من تلك المذاهب من الدلائل القاصرة ، ومن الشبهات الطاغنة.

الثالث : الكلام في القضاء والقدر.

والقسم الخامس : الكلام في شرح كلمته في تخليق العالم الأعلى والأسفل

(١) من (ز).

(٢) مجرد (س).

(٣) منزه (س).

(٤) عالائق (س).

(٥) من (س).

بحسب القوة العقلية البشرية ، والتنبيه على أن الوصول إلى كنه هذا الباب ، مما لا سبيل للخلق ، إلى معرفته.

ويدخل فيه : بيان أن العالم الجسماني ، هل هو واحد ، أم لا؟
والقسم السادس : الكلام في مراتب الأرواح المقدسة وبيان درجات الملائكة الروحانيين والكروبيين على اختلاف درجاتها.

والقسم السابع : الكلام في حقيقة المكان والزمان وتفصيل القول فيهما.
والقسم الثامن : الكلام في النبوة وشرح حقيقتها . واختلاف مذاهب الناس فيها .
وتقرير ما في كل واحد من تلك المذاهب من الوجوه المقوية والوجوه الطاغية .
والقسم التاسع : (الكلام)^(١) في كيفية اكتساب الصفات الفاضلة التي معها تصير النفس من جملة السعداء الأبرار ، لا من زمرة الأشقياء الفجars.
والقسم العاشر : الكلام في المعاد الروحاني والجسماني . وشرح صفات كل واحد من هذين القسمين .

وها هنا آخر الكلام في العلم الإلهي .
ونسأل الله المعونة والتوفيق في الوصول إلى هذه المطالب العالية ، والمقاصد المقدسة بحسب القوة البشرية ، والطاقة الإنسانية .
وهذا تمام الكلام في المقدمة .

(١) من (ز) واعلم : أن القسم التاسع هو في علم الأخلاق . والقسم العاشر هو في المعاد الروحاني والجسماني .
والمؤلف انتقل إلى رحمة الله تعالى من قبل أن يكتب في الأخلاق وفي المعاد .

الجزء الأول

في الدلائل الدالة على إثبات الإله لهذا العالم
المحسوس. وإثبات كونه واجب الوجود لذاته.

تمهيد :

اعلم أن هذا الكتاب مرتب على ثلاثة أقسام ^(١) :
القسم الأول : في ذكر الدلائل القطعية اليقينية.
والقسم الثاني : في ذكر الدلائل الإقناعية القوية.
[والقسم الثالث : في الكلام في الوجوب والوجود ، والإرادات والتعيين والماهية ، وما يشبهها من المطالب والباحث] ^(٢).

(١) قسمين : في الأصل.

(٢) هذا القسم مذكور بعد الفصل الثالث من القسم الثاني.

القسم الأول

من الجزء الأول

من علوم هذا الكتاب

في ذكر الدلائل القطعية اليقينية

المقدمة

في

بيان معاقد ضبط هذا الباب

اعلم أنا إذا أردنا إثبات موجود لا تحكم بوجوده حواسنا ، ولا تحكم بوجوده أيضا فطرة ^(١) نفوسنا وعقولنا ، فهذا مما لا سبيل إليه إلا بطريق واحد ، وهو أن يحكم عقلنا الصريح بأن هذه الموجودات التي تحكم بوجودها بحسب حواسنا ، وعقولنا ، محتاجة إما في وجودها ، أو في وجود صفة من صفاتها إلى وجود موجود غائب عن حواسنا وأوهامنا ، وبهذا الطريق يتمكن العقل من إثبات ذلك الموجود الغائب. إذا عرفت هذا فنقول : منشأ الحاجة إما الإمكان ، وأما الحدوث ، وإما مجموعهما ، فهذه أحوال ثلاثة وهي إما أن تعتبر في الذوات أو في الصفات ، فللمجموع طرق ستة :

أولها : إمكان الذوات.

وثانيها : إمكان الصفات.

وثالثها : حدوث الذوات.

ورابعها : حدوث الصفات.

وخامسها : مجموع الإمكان والحدث في الذوات.

و السادسها : مجموع الإمكان والحدث في الصفات.

فهذه هي الطرق التي يمكن الاستدلال بها على إثبات موجود واجب الوجود لذاته وهذا تمام الكلام في هذه المقدمة.

(١) فطرتنا وعقولنا (س).

الفصل الأول

في

مراتب مقدمات هذه الدلائل

على الوجه المشهور عند الحكماء

(١) نقول : لا شك في وجود موجود ، وكل موجود فـإما أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم ، وإما أن لا تكون. فالـأول هو الواجب لذاته. والـثاني هو الممكن (لذاته) (٢). ثبتت أنه لا بد من الاعتراف بوجود موجود ، وثبتت أن كل موجود ، فهو إما واجب لذاته (وإما ممكن لذاته) (٣) ينتج أن في الوجود ، إما موجود واجب الوجود (٤) لذاته ، وإما موجود لذاته ممكن لذاته ، كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثاني فنقول الممكن لذاته لا يتراجع أحد طرفيه على الآخر ، (إلا برجح) (٥) وذلك المرجح إن كان واجب لذاته فهو المطلوب. وإن كان مكنا لذاته عاد التقسيم الأول فيه ، فـإما أن يتسلسل أو يدور ، وهما محالان ، وإنما أن ينتهي إلى أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب. واعلم أن هذا الدليل مبني على مقدمات : أولها : أن الممكن لا يتراجع أحد طرفيه على الآخر إلا برجح. وثانيها : بيان (٦) أن هذه الحاجة حاصلة في

(١) التنظيم على وفق (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

(٦) أن يقال (س).

حال الحدوث أو في حال البقاء؟. وثالثها : أن ذلك المرجح يجب أن يكون موجودا. ورابعها : [أنه يجب] ^(١) أن يكون موجودا حال حصول الأثر. وخامسها : أن الدور باطل. وسادسها : أن التسلسل باطل. وعند تمام الكلام في تقرير هذه المقدمات الست يحصل الجزم بأنه لا بد من الاعتراف بوجود [موجود] ^(٢) واجب الوجود لذاته. [ثم إذا بينما بعد ذلك أن هذا العالم المحسوس يمتنع أن يكون واجب الوجود لذاته] ^(٣) ، فعند ذلك نعلم أن هذا العالم المحسوس يحتاج في وجوده إلى وجود موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب. فلنفرد لتقرير كل مقدمة واحدة من هذه المقدمات : فصلا.

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

الفصل الثاني

في

بيان ان الممکن لا يتراجح أحد طرفيه على الآخر

الآ لمراجع

اعلم أن العقلاة لهم في هذا الموقف قولان :

الأول : أن هذه المقدمة بدائية.

والثاني : أنها برهانية.

أما القائلون بالقول الأول فقد احتجوا على صحة مذهبهم بأن قالوا : إننا رأينا جمهور العقلاة مطبقين على أنهم إذا أحسوا بحدوث حادث طلبوا له سببا ، وإذا سمعوا صوت إنسان اضطروا إلى العلم بحضور ذلك الإنسان ، وإذا رأوا حدوث بناء قطعوا بوجود باني ، بل نزيد ونقول : إن هذا العلم حاصل في نفوس الأطفال الذين لم يبلغوا إلى كمال العقل ، وذلك لأن الطفل إذا كان له مكان وموضع يختص هو به بالتصريف فيه ، فإذا وجد فيه طعاما لم يضعه فيه ، أو غاب عنه شيء [وضعه^(١) فيه] ، فإنه يصبح ، ويقول : من الذي أخذه؟ ومن الذي وضعه؟ وذلك يدل على أن فطرة ذلك الطفل تشهد بأن الممکن لا بد له من مرجع ، [والحادث لا بد له من محدث^(٢)] وإذا كان هذا العلم مركوزا في [غريزة^(٣)] نفس ذلك الطفل ، علمانا أنه أقوى العلوم البدائية ،

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

بل نقول : إن هذا النوع من الإدراك مركوز في نفوس البهائم ، وذلك لأن البهيمة إذا سمعت صوت الحية ، فرت. وليس فرارها إلا لأن شعورها بصوت الحية يقتضي شعورها بوجود الحياة، فدل هذا على أن انتقال الفطرة والنفس من الأثر إلى المؤثر حاصل في نفوس الأطفال^(١) [بل هو أمر^(٢)] حاصل في نفوس البهائم.

فإن قيل الكلام على ما ذكرتم من وجوه :

الأول : إن هذه الاعتبارات التي ذكرتم إن صحت ، فإنها إنما تدل على أن العلم بافتقار المحدث إلى المؤثر [علم ضروري^(٣)] ولكنها لا تدل على أن العلم بافتقار الممكן إلى المؤثر علم ضروري ، فأين أحد البابين عن الآخر؟

فإن قال قائل : إننا نجد العلم البديهي حاصلاً بأن الوجود والعدم لما استويما استحال رجحان أحدهما على الآخر إلا لمرجح ، فعلممنا أن العلم البديهي كما حصل في افتقار المحدث إلى المؤثر^(٤) ، فهو أيضاً حاصل في افتقار الممكן إلى المرجح.

فنقول في الجواب عن هذا السؤال : إن قولكم الوجود والعدم لما استويما بالنسبة إليه لم يتراجع أحدهما على الآخر إلا لمرجح ، إنما جزم العقل به ، لأن قولكم يتراجع أحد الطرفين على الآخر يوهم حدوث [ذلك^(٥)] الرجحان ، وإنه أمر حصل بعد أن لم يكن. فهذا الجزم إنما حصل من تخيل [معنى^(٦)] الحدوث لا من نفس الإمكان المجرد ، والدليل عليه : أنا إذا أزلنا وهم الحدوث بالكلية ، واعتبرنا معنى الإمكان خالياً عن توهم الحدوث ، وذلك في الممكן الباقي في حال بقائه [لا نجد في العقل جزماً بافتقار الممكן حال بقائه إلى المؤثر، بل الغالب على الأوهام استغناء الباقي في حال بقائه^(٧)] عن المؤثر.

(١) الأطفال والبهائم (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) المديير (س).

(٥) من (ز).

(٦) من (ز).

(٧) من (س).

وأنه يبقى بذاته إلى وقت طریان المزبل المعدم ، فعلمـنا أن ذلك الجزم لا يحصل إلا عند حصول الحدوث ، أو عند تخیل معنـى الحدوث ، وأما الإمكان إذا عـرى عن خیال^(١) الحدوث فإن صـریح العقل لا يـحكم بـكونـه سبـبا لـاحتیاجـه إلى الغیر.

السؤال الثاني على أصل الكلام : أن نقول : لا نسلم أن العـقـلاء يـجـرمـون باـفـقـارـ المـمـکـن إـلـى الـمـرـجـح ، والـذـي يـدـلـ عـلـيـه وـجوـهـ :

الأول : إن القـائـلين^(٢) بـحدـوثـ العـالـمـ أـكـثـرـ عـدـدـا منـ القـائـلينـ بـقـدـمـهـ ، ثـمـ إـنـھـمـ مـعـ كـثـرـتـهمـ يـلتـزـمـونـ أـنـهـ تـعـالـىـ صـارـ فـاعـلاـ لـلـعـالـمـ بـعـدـ أـنـ لمـ يـكـنـ فـاعـلاـ لـهـ ، ثـمـ اـتـفـقـواـ عـلـىـ أـنـ تـجـددـ هـذـهـ الـفـاعـلـیـةـ لـیـسـ بـسـبـبـ ، فـھـؤـلـاءـ قـدـ اـتـفـقـواـ عـلـىـ حـصـولـ مـعـنـىـ الـحـدـوثـ وـالتـجـددـ فـيـ هـذـهـ الصـورـةـ لـأـسـبـبـ ، وـلـوـ کـانـ اـمـتـنـاعـ ذـلـكـ مـعـلـومـاـ بـالـضـرـورةـ لـامـتـنـاعـ إـطـبـاقـ الـعـقـلـاءـ عـلـيـهـ.

الثاني : إـنـھـمـ يـقـولـونـ : الـهـارـبـ مـنـ السـبـعـ إـذـاـ عـنـ لـهـ طـرـیـقـانـ مـتـسـاوـیـانـ مـنـ کـلـ الـوجـوهـ فـإـنـهـ يـخـتـارـ أـحـدـهـاـ دـوـنـ الثـانـيـ ، لـأـلـمـرـجـحـ ، [وـكـذـلـكـ مـنـ خـيـرـ بـيـنـ الشـرـبـ مـنـ قـدـحـینـ مـنـ المـاءـ مـتـسـاوـیـنـ ، فـإـنـهـ يـخـتـارـ أـحـدـهـاـ دـوـنـ الثـانـيـ لـأـلـمـرـجـحـ]^(٣) وـفـيـ أـمـثـلـةـ هـذـاـ الـبـابـ کـثـرـةـ مشـهـورـةـ. فـھـنـاـ اـتـفـقـ الـأـكـثـرـونـ عـلـىـ أـنـ يـحـصـلـ الرـجـحـانـ لـأـلـمـرـجـحـ ، وـلـوـ کـانـتـ هـذـهـ الـمـقـدـمةـ مـعـلـومـةـ الـامـتـنـاعـ بـالـبـدـيـھـيـةـ ، لـمـ ذـهـبـ إـلـىـ القـوـلـ بـصـحـتـھـ طـائـفـةـ عـظـيمـةـ مـنـ الـعـقـلـاءـ.

الثالث : إن طـائـفـةـ عـظـيمـةـ مـنـ الـمـتـكـلـمـينـ ذـهـبـواـ إـلـىـ أـنـ الـذـوـاتـ مـتـسـاوـیـةـ فـيـ کـوـنـهاـ ذـوـاتـ [قـالـواـ]^(٤) وـيـدـلـ عـلـيـهـ وـجـهـانـ :

الأول : إن الـذـوـاتـ يـمـکـنـ تـقـسـیـمـهاـ إـلـىـ الـواـجـبـ وـالـمـمـکـنـ وـالـجـردـ وـالـمـادـيـ ، فـمـوـرـدـ التـقـسـیـمـ مـشـتـرـکـ بـيـنـ الـأـقـسـامـ.

(١) حال (س).

(٢) القـائـلـ (س).

(٣) من (س).

(٤) من (ز).

الثاني : إنما إذا عقلنا الذوات . فإن عقلنا بعد ذلك : كونه واجبا لذاته ، بقي المعتقد الأول . وإن اعتقدنا كونه ممكنا [لذاته] ^(١) زال اعتقاد كونه واجبا لذاته ، ولكن لا يزول اعتقاد كونه ذاتا [ثبت أن كونه ذاتا] ^(٢) قدر مشترك بين الواجب والممكن والمادي ^(٣) والمحرد ، إذا ثبت هذا فنقول : لا شك أن ذات واجب ^(٤) الوجود ممتازة عن سائر الذوات بقيد من القيود ، [وكذلك ذات العقل ممتازة عن ذات الجسم بقيد من القيود] ^(٥) إذ لو لم يحصل أمر من الأمور ، به يحصل الامتياز ، لما حصل الامتياز البة ، إذا ثبت هذا فنقول : ثبت أن الذوات من حيث إنها ذوات أمور متساوية ، ثم إن كل واحد منها اختص بأمر لأجله امتياز عن غيره ، فاختصاص كل واحد منها بذلك المميز ، إن كان لأمر آخر لزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان ، فوجب أن يكون ذلك الاختصاص حاصلا ، لا لأمر ولا لرجح ، فثبت بهذا الدليل : وقوع الممكن لا عن مرجع . وأيضا : فهو قول قال به طائفة عظيمة من العقلاة . وكل ذلك يبطل القول بأن افتقار الممكن إلى المرجح مقدمة معلومة بالبديهة .

السؤال الثالث : إنما كما رأينا أن أكثر العقلاة أطبقوا على أن الحادث لا بد له من محدث ، والبناء لا بد له من باني ، فكذلك نراهم مطبقين على مقدمات أخرى ، مع أن المتكلمين يزعمون أنها [غير] ^(٦) صحيحة .

فال الأول : إنهم كما استبعدوا حدوث البناء من غير باني ، فكذلك استبعدوا حدوث البناء من غير مادة سابقة ، مثل أن يحدث البناء من غير سبق تراب ولا حجر ولا خشب ، فلو صار جرم العقلاة بافتقار البناء إلى الفاعل حجة ^(٧) [في صحة هذه المقدمة ، وجب أن يكون] جزمهم بافتقار البناء إلى مادة سابقة حجة في صحة هذه المقدمة ، إلا أن المتكلمين يزعمون أنه لا يحتاج حدوث الشيء إلى مادة سابقة وذلك يدل على أن إطباقي جمهور العقلاء بحكم

(١) من (ز) .

(٢) من (س) .

(٣) والفارق (ز) .

(٤) إن ذات واجب (س) .

(٥) من (س) .

(٦) من (س) .

(٧) حجة لصار جزمهم ... الخ (س) .

الفطرة الأصلية لا يدل على كون ذلك الحكم صحيحاً. فإن قالوا إنهم مطبقون بحكم الفطرة الأصلية على افتقار البناء إلى الباني ، وليسوا مطبقين على افتقار البناء إلى المادة السابقة بدليل أن المتكلمين يخالفونهم في صحة هذه المقدمة.

فقول في الجواب عن هذا السؤال : إننا إذا أردنا تمييز القضايا الفطرية الأصلية ^(١) عن غيرها ، فلمعتبر في ذلك التمييز حكم الفطر الأصلية ^(٢) التي لم تتعد المشاغبات والمحادلات ولم تتألف التزام المكابرات ، ومن المعلوم أن حكم جمهور الخلق في إحدى القضيتين مثل حكمهم في القضية الأخرى. بقي أن يقال : إن افتقار البناء إلى المادة السابقة يخالف فيه طائفة من المتكلمين.

فيقال : وافتقار البناء إلى الباني يخالف فيه قوم آخرون ، فإن كان ظهور ^(٣) المخالفة من الجمع القليل قادحاً في كون القضية بدائية ، فهذا المعنى حاصل في الطرفين ، وإن كان لا عبرة بموافقة أهل الجدل والشغب وبمخالفتهم ، وإنما العبرة بحكم الفطرة الأصلية والنفوس الخالية عن النقوش الباطلة ، فهذا المعنى حاصل في البابين فظاهر أنه لا سبييل إلى الفرق.

والثاني : إننا نرى العقلاً مطبقين على أن الشيء لا يحدث إلا في زمان معين [ومكان معين] ^(٤) ثم ^(٥) إن المتكلمين زعموا أن حدوث الشيء لا يتوقف على سبق زمان معين ومكان معين ، وإلا لزم القول بقدم الزمان والمكان ، وإذا ثبت هذا فنقول : إطباقي العقلاً على افتقار الحادث [إلى الفاعل ليس أقوى عند العقل الأول من إطباقيهم على افتقار الحادث] ^(٦) إلى الزمان والمكان ، فإن جاز التكذيب في أحد البابتين جاز في الباب الثاني ^(٧) ، وإن وجب التصديق في أحد البابين ، وجب في الباب [الثاني] ^(٨) فثبت أن الفرق باطل.

(١) البديهية (س).

(٢) فإننا نعتبر في ذلك تمييز الفطرة الأصلية (س).

(٣) طريق (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

(٦) من (س).

(٧) الآخر (س).

(٨) من (س).

والثالث : وهو أن العقلاء يجزمون بأن البناء المعين في الدار والمدرسة لا يحصل إلا من إنسان يتولى إصلاح حال ذلك البناء [فاما أن يحدث ذلك البناء] ^(١) من غير أن يتولاه إنسان ، فذلك مستبعد عند الكل ، حتى إن إنساناً لو ادعى أنه غاب بالأمس عن الصحراء المعينة ، ثم عاد إليها في اليوم الثاني ، فوجد الدور والبساتين قد حدثت من غير أن يحضر هناك إنسان يتولى إصلاحها ، فإن جمهور العقلاء يكذبون هذا القول ، فهذا الجزم حاصل في عقول الجمهور ، ثم إن هذا الجزم باطل عند المتكلمين فإنهم يجوزون أن يخلق الله تعالى ذلك البناء ابتداء من غير واسطة إنسان ، ويجوزون أيضاً أن ملكاً من الملائكة تولى إصلاحه ، أو واحداً من الجن والشياطين تولى إصلاحه ، فثبتت بهذا : أن المتكلمين أطبقوا على أنه ليس كل ما يحكم به جمهور الخلق بحسب ما لهم من الفطرة الأصلية والغريزة السليمة ، وجب أن يكون ذلك الحكم حقاً ، وإذا ثبت هذا وثبت أنه لا تعویل لكم على صحة قولكم : «إن الحادث لا بد له من محدث» إلا على أن جمهور الخلق يحكمون بصحة هذه المقدمة بمقتضى الفطرة الأصلية ، ثبت أن هذه المقدمة ضعيفة.

السؤال الرابع : أن نقول : إن دلالة ذكرتم على أن العلم بافتقار الممكن والحدث إلى المؤثر علم ضروري ، فههنا وجوه تدل على أن هذا العلم ليس بضروري وبيانه من وجوه :
الأول : إننا إذا عرضنا على عقولنا : أن الواحد نصف الاثنين ، وعرضنا أيضاً على عقولنا : أن الممكن لا بد له من مرجع ، وجدنا حكم العقول بالقضية الأولى أظهر من حكمها بالثانية والتفاوت بين الحكمين في القوة يدل على أن احتمال التقييد حاصل في المرجوحية ، وذلك يدل على أن هذه المرجوحية ظنية لا يقينية.
فإن قيل : لا نسلم وقوع التفاوت في جزم العقل بـهاتين القضيتين ، فما الدليل عليه؟
سلمنا أنه قد يقع التفاوت بين هذين الحكمين في بعض

(١) من (س).

الأوقات ، إلا أنه قد يحصل التساوي بينهما في القوة في بعض أوقات ، فإن من سمع صوت إنسان ، فإنه يعلم بالضرورة حضور ذلك الإنسان ، ويكون هذا العلم مساوياً في القوة للعلم بأن الواحد نصف الاثنين. سلمنا حصول التفاوت مطلقاً ولكن لا نسلم أن ذلك التفاوت عائد إلى التصديق ، بل هو عائد إلى التصور وبيانه : وهو أن التصديق يتوقف على تصور طرف القضية ، وتصور أن قولنا : الواحد نصف الاثنين : تصورات جلية غنية عن التعريف [لأنه ليس فيها إلا تصور الواحد والاثنين والنصف ، وهذه التصورات جلية غنية عن التعريف]^(١) بخلاف قولنا : الممكن يفتقر إلى المؤثر ، فإن هذا التصديق يتوقف على تصور ماهية الممكن وعلى تصور ماهية الافتقار ، وعلى تصور [ماهية]^(٢) المؤثر ، وهذه الأمور الثلاثة تصوراتها تصورات غامضة خفية ، فالتفاوت الحاصل في عقول الخلق من هذين الحكمين ، إنما وقع بسبب حصول التفاوت بين تصوراتها ، فأما أن يقال ؛ إن ذلك التفاوت وقع في نفس تلك التصدیقات ، فهذا من نوع.

فما الدليل عليه؟ سلمنا حصول التفاوت بين التصدیقات. فلم قلت : إنه لما كان أحد التصدیقين أقوى من الثاني لزم كون التصديق المرجوح ظنياً ، ويعتبر كونه يقينياً ، وما الدليل على أن الأمر كذلك؟ والجواب : . أما قوله : «لا نسلم وقوع التفاوت بين حكمنا بأن الواحد نصف الاثنين وبين حكمنا بأن الممكن لا يتراجع أحد طرفيه على الآخر إلا مرجح».

فنقول : هذا التفاوت معلوم ببديهيّة العقل ، فإنكاره إنكار للبديهيّ ، ولو جاز لكم أن تصرروا على هذا الإنكار ، على سبيل المكافحة ، حاز لغيركم أيضاً أن يقول : إنّ لا أحد من نفسي ، جزم العقل بأن المحدث ، لا بدّ له من محدث. وبالجملة : فالأسيل المعتبر في الفرق بين البديهيّات وبين غيرها : ما يجده

(١) من (ز).

(٢) من (س).

العقلاء من نفوسهم وعقولهم ، وجدانا ظاهريا جليا. فإن فتحت باب الإنكار ، على سبيل المكابرة ، انفتحت تلك الأبواب في الكل. وحينئذ يفسد الكل.

وأما الجواب عن السؤال الثاني : وهو أن العقل ، وإن حكم بحصول التفاوت في بعض الأوقات ، فقد يحكم بينها بالتساوی في سائر الأوقات.

فنقول : إن وقوع التفاوت في بعض الصور يكفي في القدر ، وأما حصول المساواة في الصور الكثيرة فإنه لا يفيد الصحة. وبيانه : وهو أن القضية البديهية هي التي يكون [مجرد]^(١) تصور موضوعها ، ومحمولها كافيا في جزم الذهن بنسبة أحدهما إلى الآخر ، إما بالنفي أو الإثبات.

فنقول : لو كانت هذه القضية بديهية لكان تصور موضوعها ومحمولها كافيا في إيقاع ذلك التصديق ، ولو كان الأمر كذلك لامتنع خلو حصول هذين التصورين عن حصول ذلك الجزم في التصديق ، وحيث خلا هذان التصوران عن الجزم الحال في التصديق ولو في صورة واحدة ، كفي ذلك في العلم ، بأن هذين التصورين لا يوجبان ذلك التصديق ، فإن استثناء نقىض التالي ينتج نقىض المقدم ، أما لو حصل هذا الجزم في ألف ألف صورة ، فإنه لا يفيد البينة شيئا لأن استثناء عين التالي لا ينتج شيئاً البينة. وأما الجواب عن السؤال الثالث :

فمن وجهين :

الأول : إننا لا نسلم أن شيئاً من التصورات ، يمكن أن يكون كسبيا. وقد مر تقرير هذا الأصل ، في أول علم المنطق.

والثاني : سلمنا أن التصور يمكن أن يكون كسبيا نستحضر ماهية الممکن ، وماهية الاحتياج ، وماهية المؤثر على أقصى الوجوه في عقولنا وأذهاننا ، فإن الممکن ، لا تفسير له ، إلا الذي يقبل الوجود والعدم ، من حيث هو هو. أو أنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وفرض عدمه ، من حيث

(١) من (ز).

هو هو محال. وأما الافتقار ، فلا تفسير له ، إلا أنه هو الاحتياج والتوقف. وأما المؤثر فلا تفسير له ، إلا الأمر الذي به ، ولأجله يحصل ذلك الشيء.

إذا عرفت هذا فنقول : إننا بعد استحضارنا هذه التصورات الثلاثة في عقولنا على أقصى الوجه. إذا نظرنا إلى جزم العقل بصحة قولنا : الممكن لا يتراجع أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح ، ثم نظرنا إلى جزم العقل بأن الواحد نصف الاثنين ، علمنا بالضرورة أن الجزم الأول أضعف من الجزم الثاني. [بكثير ، وهذا التفاوت ليس لأجل التفاوت في التصورات ، فأما في هذه الحالة فقد استحضرنا هذه التصورات على أبلغ الوجوه ، فعلمنا أن هذا التفاوت إنما وقع في الحكم والتصديق].^(١).

وأما الجواب عن السؤال الرابع : وهو قوله : «ما الدليل على أن أحد الجزءين ، لما كان أقوى من الثاني كان المرجوح ظنيا لا يقينيا؟».

فنقول : الدليل على أنه يجب كون القضية المرجوة ظنية لا يقينية : هو أن جزم العقل بهذه القضية المرجوة ، إما أن يكون مع المنع من نقيضها منعا كليا ، وإما أن يقال : المنع من النقيض على سبيل الجزم غير حاصل ، فإن كان المنع الجازم من النقيض حاصلا [امتنع وقوع التفاوت. وإن كان المنع الجازم من النقيض غير حاصل بل كان احتمال النقيض حاصلا]^(٢) من بعض الوجوه سواء كان ذلك الاحتمال قريبا أو بعيدا ، كان ذلك التصديق ظنا غالبا ، فإن احتمال النقيض يوجب هذا المعنى ، وحيثند لا يكون ذلك الجزم علما ويقينا ، بل يكون ظنا. فهذا جملة الكلام في الجواب عن السؤالات التي أوردوها على هذا الدليل.

الحججة الثانية : في بيان أن افتقار الممكن إلى المرجح ليست مقدمة بدائية ، إنما قد ذكرنا أن جماعة عظيمة من العقلاة ذهبوا إلى أنه لا يجوز^(٣)

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) يجوز (ز).

رجحان أحد طرق الممكن على الآخر إلا لرجح ، ولو كانت هذه القضية بديهية لامتنع إطباقي الطوائف العظيمة على إنكارها.

الحججة الثالثة : لو كانت هذه المقدمة بديهية ، لكان العلم بافتقار الممكن الباقي حال بقائه إلى المؤثر علماً بديهياً لأن الإمكان حاصل فيه ، لكن الأمر ليس كذلك ، فإن أكثر العقلاً يقولون ببطلانه ، ويقولون : إن تحصيل الحاصل محال في بديهية العقول ، فعلمنا : أن العلم^(١) بافتقار الممكن إلى المؤثر ليس حكماً بديهياً. فهذا تمام الكلام في طرق السؤال والاعتراض.

والجواب : قوله في السؤال الأول : «إن الشبهات التي ذكرتموها ، إنما تدل على أن العلم بافتقار المحدث إلى المؤثر علم ضروري ولا تدل على أن العلم بافتقار الممكن إلى [المؤثر]^(٢) المرجع ضروري».

فنقول في الجواب^(٣) عنه طريقان :

الطريق الأول : أن نقول إنه لما ثبت بالوجوه المذكورة أن العلم باحتياج المحدث إلى المؤثر^(٤) أمر^(٥) ضروري بديهي.

فنقول : إنه يلزم منه كون الإمكان موجهاً إلى المؤثر ، والدليل عليه : أنها إذا فرضنا الشيء قد يزليه ومع كونه كذلك ، فإذا فرضناه واجب الوجود للذاته [فههنا إذا حصل اعتقاد كونه أزلياً وحصل أيضاً اعتقاد كونه واجب الوجود للذاته^(٦)] فمع حصول هذين الاعتقادين ، يستحيل منا أن نعتقد فيه كونه محتاجاً في وجوده إلى مرجع ومؤثر ، وهذا يدل على أن منشأ الحاجة إما الحدوث وإما الإمكان ، لأننا عند فرض زوال هذين المفهومين لما امتنع الحكم علينا بالحاجة ، ثبت أن المقتضي للحاجة إما مجموع هذين القيدتين أو أحدهما ، وإذا ثبت هذا. فنقول : الحدوث يمتنع أن يكون علة للحاجة ، أو أن يكون جزء العلة ، أو أن يكون شرط العلة ، وإذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار ، بقى

(١) الحكم (س).

(٢) من (س).

(٣) فنقول : لنا عنه (س).

(٤) المحدث (س).

(٥) علم بديهي (س).

(٦) من (ز).

أن المؤثر في هذه الحاجة ليس إلا الإمكان ، وبهذا الطريق يظهر لنا أن الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر [وأما بيان أن الحدوث يمتنع كونه معتبرا في هذا الباب فسيأتي في تقريره فصل مفرد]^(١).

والثاني : أن نترك الوجه الذي ذكرناه ، ونقول إن الممكن هو الذي يكون نسبة الوجود إليه كنسبة العدم ، ومتي اعتقدنا أن نسبة الوجود ونسبة العدم إليه على التساوي ، حكم صريح العقل بأنه يمتنع رجحان أحد الجانبين على الآخر إلا لأمر منفصل ، والعلم بأن الأمر كذلك علم بديهي ضروري ، ومن أنكر ذلك فقد فارق مقتضى عقله ^(٢) لسانا ، ويعود إليه ضميرا ، وإذا عولنا على هذا الطريق فلا حاجة بنا إلى ذكر تلك الشبهات وتقرير تلك الأمثلة. فهذا هو الجواب عن السؤال الأول.

وأما السؤال الثاني : قوله : «ان العقول كما جزمت بأنه لا بد للحادث من فاعل ، فكذلك جزمت بأنه لا بد للحادث من سبق مادة [ذابت] ^(٣) ومدة ومكان».

فنقول : هذا السؤال غير وارد على الفلاسفة ، فإنهم يتزمرون [أن الحادث] ^(٤) كما أنه لا بد له من فاعل [سابق] ^(٥) فكذلك لا بد له من مادة سابقة ، ومن مدة سابقة [وبهذا الطريق] ^(٦) فهذا السؤال غير وارد عليهم. وأما القائلون بحدوث المادة والمدة ، فقالوا : الفرق بين البابين ظاهر ، أما المادة فلأنه لا نزاع أن الصور والأعراض تحدث عن محض العدم ، [إذا عدلنا حدوث بعض الأشياء عن محض العدم] ^(٧) فكيف يمتنع في [أول] ^(٨) العقل حدوث الذوات أيضا عن محض العدم؟ وأما المادة فقالوا لا شك أن بعض أجزائها سابق على البعض ، لا لأجل مدة أخرى وإنما لزوم وقوع المادة في مدة

(١) من (س).

(٢) فارق علمه (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

(٥) من (ز).

(٦) من (ز).

(٧) من (ز).

(٨) من (س).

آخرى ، ولزم التسلسل وهو محال. فثبت أن سبق الجزء ^(١) في المدة ، على الجزء المتأخر منها ليس لأجل مدة أخرى.

وإذا عقل هذا ، فلم لا يعقل سبق عدم الحادث على وجوده من غير مدة؟ فثبت بمذين الطريقين : أن صريح العقل لا يقتضي افتقار الحادث في حدوثه إلى سبق مادة ومدة ، لأنه حكم في هاتين الصورتين بالحدوث من غير سبق مادة ولا مدة ، أما في حق الفاعل ، فقد حكم صريح العقل بالافتقار إلى الفاعل ، ولم يوجد شيء حدث ، ولا عن الفاعل فظاهر الفرق.

أما قوله في المعارضة الأولى : «إن جزم العقل بقولنا : الواحد نصف الاثنين ، أقوى من جزمه بأن الممكن لا يتراوح أحد طرفيه على الآخر إلا لمترجم».

فاجلوب الحق : أن هذا التفاوت منوع وذلك لأن من أزال عن عقله تعود الجدال والمنازعة في كل شيء ، واستحضر في عقله أن نسبة الوجود إليه كنسبة العدم إليه ، وأنه لا رجحان لأحد الجانبين على الآخر بتة ، جزم حزماً بديهيَا : أنه ما دام يبقى (٢) هذا الاستواء فإنه يمكن حصول الرجحان ، فإن حصل الرجحان فقد زال الاستواء وانضم إلى الطرف الراجح شيء آخر ، فإذا اعتبر العقل هذه القضية على هذا الوجه ، لم يبق بينها وبين القول الواحد نصف الاثنين تفاوت.

وأما المعارضة الثانية وهي قوله : «إن جماعاً من العقلاء جوزوا رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لرجح ، ولو كانت هذه القضية بدائية لما اختلفوا فيها». فنقول : لا نسلم أئمـة يلتزمون رجحان الممكن لا عن مرجع ^(٣) نعم ربما

(١) جزء المتقدم (س).

٢) مع (س).

(٣) مؤثر (س).

لزمهـم ذلك على بعض مذاهـبـهم ، لكن الفرق بين الإلزام وبين الالتزام معلوم .
وأما المعارضة الثالثة ^(١) وهي قولـهم : «لو كانت هذه القضية بدـيهـية ، لـكان العلم
بافتـقارـ المـمـكـنـ الـبـاقـيـ إـلـىـ المؤـثـرـ ، عـلـمـاـ بـدـيهـيـاـ . وـلـيـسـ كـذـلـكـ» .
فـقولـ : إنـ كلـ منـ تـصـورـ فيـ المـوـجـودـ الـبـاقـيـ كـوـنـهـ مـتـسـاوـيـاـ ، اـضـطـرـ إـلـىـ الـعـلـمـ باـفـتـقـارـهـ
إـلـىـ المؤـثـرـ [ـنـعـمـ قـدـ لاـ يـحـكـمـ باـفـتـقـارـهـ إـلـىـ المؤـثـرـ] ^(٢) لـاعـتـقـادـ أـنـهـ لأـجـلـ كـوـنـهـ باـقـيـاـ صـارـ أـوـلـىـ
بـالـوـجـودـ ، فـأـمـاـ إـذـاـ أـرـازـالـ عـنـ قـلـبـهـ هـذـهـ الشـبـهـةـ ، وـعـلـمـ أـنـهـ حـالـ الـبقاءـ بـقـيـ مـتـسـاوـيـ الـطـرـفـيـنـ ،
كـمـ كـانـ حـالـ الـحـدـوـثـ ، اـضـطـرـ إـلـىـ الـعـلـمـ باـفـتـقـارـهـ إـلـىـ المؤـثـرـ .
فـهـذـاـ كـلـهـ هـوـ الـكـلامـ فيـ تـقـرـيرـ ^(٣) قولـناـ : إنـ الـعـلـمـ باـفـتـقـارـ المـمـكـنـ إـلـىـ المؤـثـرـ عـلـمـ
بـدـيهـيـ [ـوـالـلـهـ وـلـيـ الـمـدـاـيـةـ وـالـإـرـشـادـ] ^(٤) .

(١) الثانية (ز).

(٢) من (ز).

(٣) تـفسـيرـ (س).

(٤) من (ز).

الفصل الثالث

في

تقرير قول من يقول : هذه المقدمة استدلالية

أعلم أن الشيخ الرئيس أبا علي [ابن سينا]^(١) مضطرب القول في هذا الموضوع ، وذلك لأنما يذكر هذه المقدمة في كتبه الطويلة والمحضرة فإنه يدعى إقامة البرهان على صحتها ، ثم إنه يذكر تقسيمات طويلة خارجة عن المقصود ، ثم إذا انتهى إلى هذا القسم الذي هو المطلوب والمقصود فإنه يدعى فيه البديهة . وكل من طالع كتبه بالتأمل التام عرف أن الأمر كما ذكرناه . فهو في أول الأمر يدعى كونها استدلالية ، وفي آخر الأمر عند ضيق الكلام عليه يدعى كونها بديهية ، ورأيت أبا الحسين محمد بن علي البصري . وهو كان من أذكياء المعتزلة . احتاج على صحة هذه المقدمة في الكتاب الذي سماه بالتصفح ، فقال : «الممکن هو الذي استوى طفاه فلو حصل الرجحان من غير مرجع ، لزم أن يحصل الرجحان حال حصول الاستواء وذلك جمع بين النقيضين وهو محال ، وللقليل أن يقول : هذا التناقض غير لازم ، وذلك لأن الممکن هو الذي تكون ماهيته غير مقتضية لرجحان أحد الطرفين على الآخر [ونقيض القضية أن يقال : إن تلك الماهية مقتضية لرجحان أحد الطرفين على الآخر] ^(٢) فأما أن يقال : إن حقيقته لا تقتضي الرجحان ، ثم إنه حصل الرجحان لا لذاته ولا لغيره ، فعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض».

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

وكان هذا الرجل قد ظن أن هذا الرجحان لما لم يكن بسبب أمر مغاير ، وجب أن يكون لذاته ، فحيث تكون ذاته مقتضية لهذا الرجحان ، وذلك ينافق قولنا : إن هذه الذات غير مقتضية للرجحان ، إلا أن هذا الكلام إنما يصح لو ثبت أن حصول الرجحان [إذا لم يكن لغيره وجوب أن يكون لذاته ، وهذا إنما يصح لو ثبت أن حصول الرجحان] ^(١) لا لذاته ولا لغيره محال ، فإذا أدعى العلم البديهي بهذه المقدمة ، كان ذلك تركا للاستدلال وإن أدعى تقريرها بالدليل . فنقول : قد ثبت أن صحة الدليل [الذي ذكرتموه ^(٢)] موقوف على صحة هذا المطلوب ، فلو وقفت صحة هذا المطلوب على ذلك الدليل لزم الدور ، وأنه باطل . إذا عرفت هذا فنقول : الذي يعول عليه في إثبات هذا المطلوب وجوه :

الأول : أنا قد بينا أن العلم البديهي حاصل بافتقار المحدث إلى المؤثر ، وبيننا أيضا : أن علة تلك الحاجة إما الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما ، وبيننا أيضا أن الحدوث ليس علة تامة ولا شرط العلة ولا شرطا لها ، فكان ساقطا عن درجة الاعتبار بالكلية ، وإذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الإمكان وهذا يدل على أن علة الحاجة هي الإمكان . الحجة الثانية في تقرير هذا المطلوب : أن نقول : لا شك أن الممكн هو الذي تكون نسبة الوجود إليه كنسبة العدم إليه ، وما دام يبقى هذا الاستواء ، فإنه يمتنع حصول الرجحان ، لأن الاستواء التام ينافق [حصول] ^(٣) الرجحان . فثبتت : أن دخوله في الوجود موقوف على حصول الرجحان وهذا الرجحان لما حصل بعد أن لم يكن ، كان أمرا وجوديا ثبوتيا ، والصفة الوجودية الثابتة لا بد لها من موصوف موجود ، ويمتنع أن يكون [الموصوف بهذه الصفة الوجودية هو وجود ذلك الشيء ، لأننا بينا أن حصول هذا] ^٤ الرجحان سابق على وجود الممكн سبقا بالرتبة [لكن المحل سابق على ما يحل فيه سبقا بالرتبة] ^٥ . فلو قلنا : إن

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

محل هذا الرجحان هو أن تلك الذات حال صيورتها موجودة : لزم كون هذا الرجحان سابقا على ذلك الرجحان من حيث أن محل سابق على الحال . وذلك دور والدور باطل ، فثبت أنه ليس محل هذا الرجحان هو ذلك الممکن الذي هو الأثر ، فلا بد من شيء آخر يغايره ، ويكون محل لهذا الرجحان ويكون بحيث يلزم من حصول الرجحان فيه حصول الوجود لهذا الأثر ، ولا نريد بالفاعل المؤثر إلا الموجود الذي من شأنه وصفته ما ذكرناه . فثبت أن الممکن لا يمكن دخوله في الوجود إلا لأجل مؤثر منفصل وذلك هو المطلوب .

الحججة الثانية : لو كان رجحان أحد طرفي الممکن على الآخر غنيا عن المؤثر والمرجح [لامتنع توقف هذا الرجحان في موضع من المواقع على حصول المؤثر والمرجح] ^(١) وهذا الثاني باطل ، فذلك المقدم أيضا [باطل] ^(٢) أما بيان الملزمه فهو أنه لما كان ذلك الرجحان غنيا عن المؤثر امتنع افتقاره إلى المؤثر في شيء من المواقع أصلا ، لأن مقتضيات الحقائق والماهيات لا تتغير البة ، فإذا كان رجحان أحد طرفي الممکن على الآخر غنيا عن المؤثر من حيث هو هو كان هذا الاستغناء حاصلا في جميع الصور والغنى لذاته عن الشيء يمتنع أن يكون محتاجا إليه ، وأما بيان أن رجحان أحد طرفي الممکن على الآخر قد يتوقف على حصول المؤثر ، فلأن العلم البديهي حاصل بأن [حصل] ^(٣) الكتابة في هذا الكاغد تتوقف على حصول الكاتب ، وعلى حصول كل ما لا بد منه في كونه كاتبا ، وكذا القول في القطع والضرب والكسر وأمثالها من الأفعال .

الحججة الرابعة : وهي إنما تتم على قول القائلين بقدم المدة ، وتقريره أن نقول : القول بقدم المدة لازم ، ومتي كان كذلك وجوب افتقارها في وجودها إلى المؤثر ، أما بيان أنه لا بد من القول بقدم المدة ، فهو أن كل جزء من أجزاء المدة حادث ، وكل حادث فقدمه سابق على وجوده ، وذلك السبق أمر زائد على

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

مجرد العدم لأن العدم المتأخر يشارك العدم المتقدم في مفهوم كونه عدما ، ويخالفه في كونه متقدما ومتاخرا ، وما به المخالفة غير ما به المشاركة ، فهذا السبق والتقدم أمر زائد على مجرد العدم ، فيكون صفة موجودة . ثم تلك القبلية أيضا حادثة فهي مسبوقة بقبلية اخرى ، والكلام فيها كما في الأول .

وهذا يوجب أن يكون كل قبل ، مسبوقا بقبل آخر لا إلى أول . ثبت بهذا الكلام : أن المدة لا أول لها ، ثم نقول : وإنما مركبة [من هذه الأجزاء المتعاقبة المتالية ، وكل واحد منها حادث وكل حادث فهو ممكنا ، فالزمان مركب] ^(١) من أجزاء ، وكل واحد منها ممك لذاته ، والمجموع مفتقر إلى تلك الأجزاء ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان ، فمجموع المدة أمر ممك [لذاته] ^(٢) فإذاً أن يكون رجحان وجوده على عدمه بسبب منفصل ، أو لا بسبب منفصل ، بل بمحض الاتفاق [فإن كان لمحض الاتفاق] ^(٣) من غير سبب أصلا ، فكل ما كان بمحض الاتفاق من غير سبب أصلأ لم يتمتع في العقل ، أن لا يوجد أصلأ ، وعلى هذا التقدير يكون الانقطاع على المدة جائز ، لكننا بينما أن الانقطاع والابداء عليهما محالان ، فوجب أن يقال : إنها واجبة الوجود ، لأجل وجوب سببها ، ولأجل وجوب علنها ، وهذا يدل على أن المدة ممكنة لذاتها ، واجبة لوجوب مؤثرها ، وإذا ثبت أن الأمر كذلك في هذه الصورة وجب أن يكون فيسائر الصور كذلك ، ضرورة أن صريح العقل يقضي باستواء كل الممكبات في هذا المعنى [والله الهادي إلى الحقائق] ^(٤) .

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

(٤) من (ز).

الفصل الرابع

في

حكاية شبهات القائلين بأن رجحان

الممکن ، لا يتوقف على المرجح

الشبهة الأولى : لو افتقر الممکن إلى المؤثر ، لافتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر ، وهذا باطل ، فذاك باطل. بيان الشرطية أن الممکن ممکن لذاته ، فالشيء حال بقائه يجب أن يكون ممکنا ، لو كان الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر ، لزم حصول الحاجة إلى المؤثر حال البقاء ، ولا يقال : لم لا يجوز [أن يقال] ^(١) إنه حال البقاء صار الوجود به أولى ، فالأجل حصول هذه الأولوية يستغنى عن المؤثر؟ لأننا نقول : هذا العذر باطل. وذلك لأن هذه الأولوية الغنية عن المؤثر إما أن يقال : إنها كانت حاصلة [حال الحدوث ، أو ما كانت حاصلة] ^(٢) فإن كان الأول لزم الاستغناء حال الحدوث ، وهو محال.

وإن كان الثاني فقد حدثت هذه الأولوية ، وهذا الحادث المسمى بالأولوية ، هو العلة لوجود الباقي حال بقائه ، فيكون الباقي مفتقرًا حال بقائه إلى هذا الشيء المسمى بالأولوية ، وهذه الأولوية لأجل كونها ^(٣) أمراً حادثاً ، تكون مفتقرة إلى السبب المنفصل ، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشيء يكون مفتقرًا إلى ذلك الشيء ، فالباقي حال بقائه ، يجب أن يكون مفتقرًا إلى السبب المنفصل ،

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) تتحققها (س).

فيثبت بما ذكرنا : إنه لو افتقر الممكн إلى المؤثر ، لافتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر ، وإنما قلنا : إن الباقي حال بقائه لا يفتقر إلى المؤثر ، لأننا لو فرضنا مؤثراً يؤثر فيه في حال بقائه ، فذلك المؤثر ، إما أن يكون له أثر أو لا يكون له أثر ، فإن لم يكن له أثر ، امتنع وصفه بكونه مؤثراً ، وإن كان له أثر فذلك الأثر إما أن يكون شيئاً يصدق عليه ، أنه كان حاصلاً قبل هذا التأثير ، أو يصدق عليه أنه ما كان حاصلاً قبل هذا التأثير ، فإن كان الأول لزم إيجاد الموجود وهو محال . وإن كان الثاني كان ذلك الأثر أثراً يصدق عليه أنه كان موجوداً قبل ذلك الوقت ، وكل ما كان كذلك فهو حادث ، فهذا المؤثر لا تأثير له إلا في الحادث فلا يكون له أثر في الباقي ، وقد فرضناه مؤثراً في الباقي . هذا خلف .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال^(١) إن أثره هو بقاء ذلك الشيء الذي كان موجوداً؟ لأننا نقول : بقاء ذلك الشيء إما أن يكون نفسه أو غيره ، فإن كان بقاوه نفسه ، ونفسه كانت حاصلة قبل هذا الوقت ، فحينئذ يكون تأثير هذا المؤثر في تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإن كان بقاوه غيره فحينئذ يكون المسند إلى المؤثر هو هذه الحالة الزائدة الحادثة ، فحينئذ لم يصدر عن المؤثر إلا ما كان حادثاً ، فحينئذ لا يكون لهذا المؤثر تأثيراً في الباقي . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف .

الشبهة الثانية : إن تأثير المؤثر في الأثر إما أن يكون حال وجود الأثر ، أو حال عدمه .

والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير باطلاً ، وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يؤثر المؤثر في الأثر حال وجود الأثر : لامتناع إيجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يؤثر في الأثر حال عدم الأثر لأن الأثر حال عدمه باقي كما كان ، وإذا بقي الأثر كما كان على العدم الخض ، والنفي الصرف ، فحينئذ لم يصدر عن هذا الشيء المسمى بالمؤثر ، أثر في هذا الوقت البة .

(١) أن يكون أثره (س).

فثبت : أن الأثر ما دام يكون باقيا على عدمه ، فإن المؤثر يمتنع كونه مؤثرا فيه ، وإذا صار الأثر موجودا ، فإنه يمتنع كون المؤثر مؤثرا فيه. وإذا كان لا واسطة بين كون الأثر معدهما وبين كونه موجودا ، وثبت أن القول بالتأثير ممتنع في كلتا الحالتين ، ثبت أن القول بأصل التأثير محال.

ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال إنه في الآن الأول يجعله موجودا في الآن الثاني؟ لأننا نقول : إنه في الآن الأول ، هل صدر عنه أثر أم لا؟ فإن لم يصدر عنه أثر البتة ، كان حاله في الآن كما كان قبل ذلك ، وكما أنه قبل ذلك الآن ، صدق عليه أنه ما كان [أثر] ^(١) مؤثرا في أثر. كذلك في هذا الآن ، وجب أن يصدق عليه أنه غير مؤثر فيه ، وأما إن صدر عنه في الآن الأول أثر ، فهو ^(٢) في ذلك الآن مؤثر لوجود ذلك الأثر ، وذلك الأثر موجود في ذلك الآن. فيعود الإلزام المذكور ، وهو أنه يلزم إيجاد الموجود ، وهو محال.

الشبيهة الثالثة : لو صدق على الشيء كونه مفتقرًا إلى المؤثر ومتاجرا إليه ، لكن هذا الافتقار والاحتياج. إما أن يكون عن ذلك الشيء المحكوم عليه بالافتقار والاحتياج ، وإنما أن يكون مغايرا له. والقسمان باطلان فالقول بالافتقار والاحتياج باطل.

أما بيان أنه يمتنع أن يكون نفس ذلك الشيء. فالوجوه : أحدها : إنه قد يعقل ذات السماء والأرض ، من يجهل ^(٣) كونهما مفترقين ومتاجحين إلى المؤثر ، والمحكوم عليه بكونه معلوما ، ليس عين الشيء المحكوم عليه ، بكونه غير معلوم. وثانيها : إن الجسم ذات قائمة بالنفس غير مقول بالقياس إلى الغير ، [والافتقار والاحتياج نسبة وماهيات مقوله بالقياس إلى الغير] ^(٤) وذلك يوجب التغاير. وثالثها : إننا إذا قلنا : الجسم محتاج في وجوده إلى الغير ، كان

(١) (س).

(٢) فهو في وجود الآية قد آثر ذلك الأثر .. الخ (س).

(٣) تجويز (س).

(٤) من (ز).

هذا الكلام قضية مفيدة ، وتشهد الفطرة بكون موضوعها مغايرا لمحولها^(١) . وإن قلنا :
الجسم جسم لم يكن كذلك ، وذلك يدل على المطلوب.

وأما بيان أنه يمكن أن يكون ذلك الاحتياج والافتقار أمرا مغايرا للذات ، فلأن ذلك
المغاير ، إما أن يكون مفهوماً عدانياً أو وجودياً . والقسمان باطلان . وإنما قلنا : إنه يمكن
كونه عدانياً . فلأننا إذا قلنا هذا الشيء لا يفتقر إلى الغير ، ولا يحتاج إليه ، كان صريح العقل
حاكمًا بأن هذا المفهوم سلبي ، وإذا كان نفي الافتقار والاحتياج مفهوماً عدانياً ، امتنع أن
يكون ثبوت الافتقار وال الحاجة مفهوماً عدانياً ، ضرورة أن أحد طرفي النقيض يجب أن يكون
ثبوتيًا ويكون الآخر عدانياً .

إنما قلنا : إنه يمكن أن يكون المفهوم من الافتقار والاحتياج أمراً ثبوتيًا فلوجهين :
الأول : إنه لو كان أمراً ثبوتيًا : لكن إما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته ،
وال الأول باطل ، لأن صفة للموجود الذي يكون ممكناً لذاته ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف ،
والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان . والثاني أيضاً باطل ، لأن الاحتياج لما كان موجوداً ممكناً
[لذاته]^(٢) كأن [محتاجا]^(٣) إلى الموجد ، فيكون حاجة الحاجة زائدة عليه ، ولزم التسلسل ،
وهو محال .

والثاني : إن الموصوف بهذا الافتقار والاحتياج إلى الموجد ، إما أن يكون موجوداً ،
أو لا يكون ، فإن كان موجوداً^(٤) كان الموجود موصوفاً بالافتقار والاحتياج [إلى الموجد
والمؤثر ، فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإن كان معدوماً لزم اتصاف العدم الخضر ،
والنفي الصرف بالصفة الموجودة ، وهو

(١) للذات (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

محال. فثبتت بما ذكرنا ، أن الافتقار والاحتياج ^(١) لو حصل لكان ذلك إما عين تلك الذات وإنما أمرا مغايرا لها ، والقسمان باطلان ، فالقول بشبott الافتقار والاحتياج باطل.

الشبهة الرابعة : لو صدق على شيء كونه مفتقرًا إلى الموجد المؤثر ، لزم كون تلك الماهية متقدمة بالرتبة على حصول هذه الحاجة ، وكونها متأخرة عن هذه الحاجة محال ، فوجب أن يكون القول بشبott الاحتياج : محال.

إنما قلنا : إنه يقتضي التقدم لوجهين :

الأول : إن افتقاره إلى المؤثر واحتياجه إليه صفة ^(٢) من صفاتاته ، وحكم من أحکامه، وصريح العقل يقتضي بتقدم الموصوف على الصفة بالرتبة.

والثاني : إن افتقار الشيء واحتياجه إلى الغير ، نسبة مخصوصة بينه وبين ذلك الغير، وتحقق النسبة بين الشيئين يتوقف على تحقق الشيئين ^(٣) ، فوجب أن يكون الافتقار والاحتياج متأخرا بالرتبة عن تحقق الذات المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج.

وإنما قلنا : إنه يقتضي التأخر ، وذلك لأن الافتقار إلى الفاعل إنما يحصل لأجل أن يجعله الفاعل متحققا وحاصلا وكانتا وإذا كان كذلك وجب أن يكون تحقق الأثر وتكونه ، متأخرا عن تأثير الفاعل فيه ، لكن تأثير الفاعل فيه متأخر عن افتقاره واحتياجه إلى الفاعل ، والمتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عنه. فثبتت : أن تتحقق تلك الحقيقة المحكم عليها بالافتقار والاحتياج إلى المؤثر يجب أن يكون متأخرا بالرتبة عن احتياجه إلى المؤثر ، فيثبتت بما ذكرنا : أنه لو صدق على شيء كونه مفتقرًا إلى المؤثر ، ومحاجا إليه ، فإنه يلزم كون تلك الحقيقة متقدمة بالرتبة ، على حصول تلك الحاجة ، وكونها متأخرة عنه ، ومعلوم أن ذلك محال ، فوجب أن يكون القول بشبott الاحتياج والافتقار باطلاً ومحالاً. ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال الموصوف بالافتقار والاحتياج إلى المؤثر ، هو الماهية ،

(١) من (ز).

(٢) إليه لا تفتقر صفاته .. الخ (س).

(٣) النسبتين (س).

وهي متقدمة على حصول هذا الاحتياج والافتقار [وأما الواقع بالفاعل المؤثر فهو الوجود ، وهو متأخر بالرتبة عن حصول هذا الافتقار] ^(١) لأننا نقول : الماهية من حيث هي ، إما أن تكون مفتقرة إلى المؤثر ، أو لا تكون ، فإن كانت مفتقرة إلى المؤثر لزم تقدمها على الافتقار وتتأخرها عنه على ما بيناه ، فيعود الخلف ، وإن لم تكن مفتقرة إلى المؤثرة ، كان المفتقر إلى المؤثر هو الوجود فقط ، أو موصوفية الماهية بالوجود ، وعلى التقديرين فيلزم منه حصول التقدم والتأخر معاً وهو محال.

الشبهة الخامسة : المفتقر إلى المؤثر يمتنع [أن يكون] ^(٢) هو الماهية ، [ويمتنع أن يكون هو الوجود] ^(٣) ويعتني أن يكون هو موصوفية الماهية بالوجود ، وإذا امتنعت الأقسام الثلاثة ، امتنع كون الماهية مفتقرة إلى المؤثر. فيفترض في تقرير هذا الكلام إلى إثبات أقسام ^(٤) أربعة : الأول : قولنا : إنه يمتنع أن يكون المفتقر إلى المؤثر هو الماهية. وبيانه من وجهين : الأول : إن كل ما [كان بالغير ، فإنه يجب أن يرتفع عند ارتفاع عدم ذلك الغير. فلو كانت الماهية من حيث هي ، مفتقرة إلى المؤثر ، لزم من فرض عدم ذلك الغير ^(٥)] بطalan الماهية ، من حيث هي [لكن بطalan الماهية من حيث هي ^(٦)] محال. لأن السواد يمتنع أن ينقلب غير سواد ، والبياض يمتنع أن ينقلب غير بياض.

والوجه الثاني : إن المفتقر إلى المؤثر ما يمكن مكنا ، والإمكان حالة نسبة إضافية بين الماهية وبين صفة من صفاتها ، لأننا إذا قلنا : إن كذا ممكن أن يكون كذا ، فهذا المعنى إنما يعقل إذا كان المفهوم من الموضوع مغايراً للمحمول. فإنه يمتنع أن يقال : السواد يمكن أن يكون سواداً. أما ما لا يمتنع أن يقال : السواد يمكن أن يكون موجوداً. فثبت أن الخوج إلى المؤثر [هو الإمكان ، وثبت : أن

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز ، س).

(٤) الأصل : أمور.

(٥) من (ز).

(٦) من (س).

الإمكان حال نسبية ، وثبتت في بدبيه العقل : أن الشيء الواحد]^(١) من حيث إنه هو فقط ، فإنه لا يعرض له شيء من الأحوال النسبية الإضافية ، فثبتت : أن الإمكان يمتنع كونه عارضا للحقيقة من حيث هي ، وإذا كان المقتضى للحاجة ليس إلا الإمكان ، وثبتت أن الماهية من حيث هي هي يمتنع أن يعرض لها الإمكان ثبت أن الماهية من حيث هي هي يمتنع كونها محتاجة إلى المؤثر.

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال المحتاج إلى المؤثر والجاعل [يُمتنع أن يكون] ^(٢) هو الوجود. فهذا أيضا باطل لأن الوجود من حيث إنه وجود : ماهية من الماهيات ، وحقيقة من الحقائق ، والدلائل المذكورة في امتناع كون الماهية معمولة بجريان بعضهما في امتناع كون الوجود معمولاً.

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال المحتاج إلى الفاعل ، والجاعل والمؤثر هو موصوفية الماهية بالوجود فنقول : هذا أيضا باطل من وجهين :

الأول : إن موصوفية الماهية بالوجود ليس أمرا زائد على الماهية وعلى الوجود ، وإذا كان كذلك امتنع الحكم عليها بكونها معمولة. بيان الأول : إنه لو كانت موصوفية الماهية بالوجود أمرا [زائداً] ^(٣) مغايراً لها ، وكانت موصوفية الماهية بتلك الموصوفية مغایرة ، ولزم التسلسل.

[ويبيان الثاني] ^(٤) : إن هذه الموصوفية لما لم تكن أمرا ثبوتاً مغايراً ، فإنه يمتنع القول بكونها أثراً للفاعل والجاعل ، وذلك باطل ، لأن ما لا ثبُوت له في نفسه ، كيف يعقل جعله أثراً للمؤثر والفاعل؟

الوجه الثاني : في إبطال قوله : ^(٥) «الواقع بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود» أن نقول : هذه الموصوفية إما أن تكون أمرا وجوديا ، وإما أن لا تكون ، فإن كان أمرا وجوديا فحينئذ يكون له ماهية ، ويكون له وجود ، وحينئذ يعود التقسيم المذكور فيه من أن الواقع بالفاعل ، إما ماهيته أو وجوده ،

(١) من (ز).

(٢) زيادة.

(٣) من (س).

(٤) من (ز).

(٥) ظاهر (س).

(٦) قولنا (ز).

وإن لم يكن له وجود البة ، استحال القول بأن الواقع بالفاعل والجاحظ هو هو ، فثبت بما ذكرنا : أنه يمكن القول بأن تأثير الفاعل في الماهية ممتنع ، ويكتنف القول بأن تأثيره في الوجود ، ويكتنف القول بأن تأثيره في موصوفية الماهية بالوجود.

وأما القسم الرابع :^(١) وهو بيان أنه لما ظهر بطلان الأقسام كان القول بالتأثير والمؤثر باطلًا ، فتقريره : أن ذلك الأثر لما كان غنيا في ماهيته عن المؤثر ، وكان غنيا في وجوده عن المؤثر ، وكان غنيا في اتصاف ماهيته بوجوده عن المؤثر ، كانت هذه الماهية الموجودة غنية عن المؤثر والفاعل. لأنه متى حصلت الماهية ، وحصل الوجود ، وحصلت موصوفية الماهية بالوجود ، فقد حصلت الماهية الموجودة بدون هذا المؤثر ، وهذا الفاعل. وإذا كان كذلك كانت هذه الماهية الموجودة غنية عن المؤثر. وذلك هو المطلوب.

الشبهة السادسة : الحكم عليه بالافتقار وال الحاجة ، إما أن يكون بسيطا ، وإنما أن يكون مركبا ، والقسمان باطلان ، فالقول بال الحاجة باطل ، أما الحصر ظاهر ، وإنما قلنا : إنه ممتنع أن يكون الحكم عليه بالافتقار وال الحاجة بسيطا ، وذلك لأن البسيط حقا لا يعرض له الإمكان ، لأن من المعلوم بالضرورة أنه يستحيل الحكم على الشيء بأنه يمكن أن يكون هو هو ، فيستحيل أن يقال السواد يمكن أن يكون سوادا ، بل يقال السواد يمكن أن يبقى ، ويمكن أن يحدث ، إلا أن ذلك إنما يصح لأن المفهوم [من السواد]^(٢) مغاير للمفهوم من كونه باقيا وحداثا ، فأما أن يقال : السواد يمكن أن يكون سوادا ، فهذا غير معقول. فثبتت أن الإمكان لا يعرض البة للحقائق البسيطة ، ولما ثبت أنه لا علة لل الحاجة إلا الإمكان ، وثبتت أن حصول الإمكان في البساط ممتنع [بذلك]^(٣) ، ثبت أن حصول الحاجة في البساط ممتنع. وإنما قلنا : إن

(١) القسم الرابع (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

المحكوم عليه بالافتقار وال الحاجة يمتنع أن يكون هو المركب ، وذلك لأن المركب مركب من البسائط ، فإذا كان كل واحد من تلك البسائط غنيا عن الفاعل والمؤثر ، ثم ثبت بمقتضى بديهة العقل أن عند حصول جميع المفردات ، يجب حصول المركب ، وعند فقدانها أو فقدان واحد منها يمتنع حصول المركب ، فحييند يلزم امتناع استناد المركبات إلى الفاعل والجاعل ، ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال : المفتقر إلى المؤثر هو هيئة التركيب؟ لأننا نقول : هيئة التركيب أحد أجزاء ماهية المركب ، فتلك الهيئة إما أن تكون مفردة أو مركبة . ويعود التقسيم الأول فيه.

الشبهة السابعة : لو أثر شيء في شيء لكان تأثير ذلك المؤثر في ذلك الأثر ، إما أن يكون نفس ذات المؤثر [أو ذات] ^(١) الأثر ، أو يكون مفهوما مغايرا لهما ، والأقسام كلها باطلة . فالقول بالتأثير باطل ، وإنما قلنا : إن تأثير المؤثر في الأثر يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر ، أو ذات الأثر . لوجوه :

الأول : إنه يمكننا أن نعقل ذات المؤثر وذات الأثر مع الشك ، في أن هذه الذات [هل هي] ^(٢) مؤثرة في تلك الذات؟ مثلا : تعقل موجودا واجب الوجود لذاته ، وتعقل ماهية هذا العالم المحسوس ، ثم تشک في أن هذا العالم ، هل وجد بتأثير ذلك الموجود الواجب لذاته؟ ومعلوم أن المعلوم مغاير لغير المعلوم ، فوجب أن تكون هذه المؤثرة ، مغايرة لذات المؤثر ، ولذات الأثر .

الثاني : إن مؤثرة شيء في شيء ، نسبة مخصوصة لأحدهما إلى الآخر ، والنسبة بين الشيئين يتوقف تتحققها على تحقق ذات كل واحد من الشيئين ، والمتوقف على الأمرين مغايرة لهما ، فمؤثرة أحد الذاتين في الأخرى يجب أن تكون مغايرة لذات المؤثر وذات الأثر .

الثالث : إن النار تؤثر مثلا في التسخين ، والماء يؤثر في التبريد ، فالماء والنار يتشاركان في كون كل واحد منهمما مؤثرا في أثر مخصوص ، والحرارة

(١) من (س).

(٢) من (ز).

والبرودة يتشاركان في كون كل واحد منها أثراً مؤثراً مخصوصاً ، فثبتت أن المشاركة في مفهوم المؤثرة وفي مفهوم الأثرية حاصلة. وأما المشاركة في خصوص ذات المؤثر وخصوص ذات الأثر فغير حاصلة ، فإن ذات النار مخالفة لذات الماء ، وحقيقة الحرارة مخالفة لحقيقة [البرودة] ، وإذا ثبت هذا ، لزم القطع بأن كون النار مؤثرة غير ، وكونها ناراً غير ، وكذلك [١) كون الحرارة أثراً مؤثراً غير ، وكونها حرارة غير.

الرابع : إن إذا قلنا : قدرة الله ، قدرة الله. فهذا الكلام عبث لا يفيد فائدة ، أما إذا قلنا : قدرة الله مؤثرة في وجود العالم ، كان هذا الكلام مفيداً. فلو كان المفهوم من كون القدرة قدرة ، غير المفهوم من كونها مؤثرة في وجود العالم ، وجب أن لا يبقى البتة فرق بين الكلامين ، فظاهر بهذا البرهان : أن التأثير مفهوم مغاير لذات المؤثر.

بقي أن نقيم البرهان على أن تأثير المؤثر في الأثر ليس عين ذات الأثر ، فنقول :

الذي يدل عليه وجوه :

الأول : إن إذا قلنا قدرة الله مؤثرة في وجود العالم ، كما قد وصفنا قدرة الله تعالى بهذه المؤثرة ، ومعلوم بالضرورة أن العالم ليس صفة لقدرة الله ، ويلزم من مجموع هاتين المقدمتين القطع بأن قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس العالم.

الوجه الثاني في إبطال هذا الكلام : أنه إذا قيل لنا : لم وجد العالم؟ كان جوابنا : إن قدرة الله تعالى اقتضت إيجاد العالم في الوجود ، [فعللنا وجود العالم في الوجود] [٢) بأن الله تعالى أوجده ، فلو كان إيجاد الله للعالم عين العالم ، لكن قولنا : العالم إنما وجد بإيجاد الله تعالى معناه : أن العالم إنما وجد بنفسه ، ولو وجد العالم بنفسه لامتنع أن يقال : إنه وجد بإيجاد الله تعالى ، فثبتت أنها لو فسرنا تأثير المؤثر في الأثر ، بنفس وجود ذلك الأثر ، لزم نفي المؤثر ونفي

(١) من (ز ، س).

(٢) من (س).

الأثر ، وما أفضى ثبوته إلى نفيه ، كان باطلا فوجب أن يكون القول بأن تأثير المؤثر في الأثر [نفس] ^(١) ذلك الأثر : قوله باطلا.

والوجه الثالث في إبطال هذا الكلام : إما أن نفس إيجاد الله تعالى للعالم بنفس العالم ، وإما أن نفسره لا بنفس العالم ، بل بتصور العالم من قدرة الله تعالى ، والأول باطل ، لأن بتقدير أن يوجد العالم لذاته ، أو يوجد بإيجاد موجود آخر غير الله ، لم يصح القول بأن العالم حصل بإيجاد الله تعالى ، فثبتت أن إيجاد الله تعالى [للعالم] ^(٢) لا يمكن تفسيره بنفس العالم ، وإنما يمكن تفسيره بوقوع العالم من قدرة الله [تعالى] ، وعند هذا نقول : ظهر أن كون العالم من قدرة الله تعالى ، مغایر لذات العالم ، ولذات القدرة] ^(٣) فوجب أن يكون مفهوما ثالثا ، فثبتت أن تأثير المؤثر في الأثر ، لا يجوز أن يكون نفس ذات المؤثر ، ولا يجوز أن يكون نفس ذات الأثر ، فوجب أن يكون أمرا مغايرا لهما.

والوجه الرابع ^(٤) في بيان أن تأثير الشيء في الشيء ، يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر وعين الأثر : هو أن كون المؤثر مؤثرا في الأثر ، وكون الأثر أثرا للمؤثر من مقوله المضاف ، وأما ذات المؤثر وذات الأثر فليس كذلك. لأننا إذا قلنا : إن الله تعالى خلق العالم ، فذات المؤثر هي ذات واجب الوجود ، وذات الأثر هو ذات العالم.

فثبتت بهذه البراهين الأربع ^(٥) : أنه لو أثر شيء في شيء ، وكانت مؤثرة أحدهما في الآخر ليست عين ذات المؤثر ، ولا عين ذات الأثر ، بل كانت مفهوما ثالثا مغايرا لهما. وأما القسم الثاني وهو أن يقال المفهوم من المؤثرة مفهوم ثالث مغایر لذات المؤثر ولذات الأثر.

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) في الأصل : الخامس.

(٥) في الأصل : الخامسة.

فنقول : هذا أيضاً فاسد ، لأن ذلك المفهوم المعاير إما أن يكون سلبياً أو ثبوتياً ، والقسمان باطلان ، وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون سلبياً لوجهين :

الأول : إن قولنا : إن الشيء الغلاني مؤثر في كذا ، نقيض لقولنا : إنه ليس بمؤثر في كذا ، لكن قولنا : إنه ليس مؤثراً في كذا مفهوم سلبي ، لأننا لا نعقل من قولنا للشيء المعين : إنه لم يؤثر في كذا ، ولم يفعل فعلاً ، ولم يوجد أثراً إلا النفي الخض والعدم الصرف ، وإذا ثبت أن المفهوم من قولنا : إنه لم يؤثر في كذا هو العدم الخض ، وجب أن يكون المفهوم من قولنا : إنه أثر في كذا أمراً ثابتاً موجوداً. ضرورة أن أحد النقيضين لما كان سلبياً ، وجب كون النقيض الآخر ثبوتياً.

الثاني : إننا إذا قلنا المؤثرة مفهوم عدمي ، كان المعنى أنه لا وجود للمؤثرة ، ولا حصول لها ولا معنى لهذا الكلام ، إلا التصریح بنفي المؤثرة والأثر.

وأما الوجه الثاني : وهو أن يقال : إن المؤثرة مفهوم ثبوتي [معايير لذات المؤثر ، ولذات الأثر]. فنقول :

هذا الموجود. إما أن يكون موجوداً في الأعيان ، وإنما أن يقال : إنه^(١) لا وجود له في الأعيان ، وإنما هو من الاعتبارات الذهنية ، التي لا يكون لها وجود في الأعيان. والقسم الثاني باطل. لأن العقل إذا حكم على الشيء بكونه مؤثراً في شيء آخر. فهذا الحكم [الذهني]^(٢) إما أن يكون مطابقاً للأعيان ، وإنما أن لا يكون. فإن كان هذا الحكم الذهني مطابقاً لما في الأعيان ، فحينئذ يكون الشيء في الأعيان : أثراً ، ومؤثراً ، وفعلاً ، ومفعولاً. وحينئذ يبطل قولهم بأن هذه المفهومات : اعتبارات حاصلة في الأذهان ، ولا وجود لها في الأعيان.

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

يكون هذا الحكم الذهني كذبا وجهلا ، وحيثند لا يكون الشيء في نفس الأمر أثرا ولا مؤثرا ولا فاعلا ولا مفعولا ، وذلك يوجب القول بنفي التأثير والمؤثر.

وأما القاسم الثاني : وهو أن يقال : كون المؤثر مؤثرا ، أو كون الأثر أثرا : مفهومان معايران للذات ، وهي أمور ثابتة في الأعيان. فنقول : هذا القسم أيضا باطل ، وذلك لأن ذلك الأمر الوجودي ، إما أن يكون جوهرا قائما بنفسه ، وإما أن يكون صفة عارضة لذات المؤثر ولذات الأثر ، والأول باطل لوجوه :

أحدها : إن المؤثرة صفة لذات المؤثر ، والجوهر القائم بنفسه لا يكون صفة لذات المؤثر.

وثانيها : إن المؤثر والأثر من مقوله المضاف ، والجوهر القائم بنفسه ليس كذلك.

وثالثها : إن هذا الجوهر القائم بنفسه ، إن لم يكن له أثر في ذلك المفعول كان أجنبيا عنه ^(١) ، وإن كان له فيه أثر فحيثند يعود التقسيم المذكور في مؤثرة ذلك الجوهر في ذلك الأثر.

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال المؤثرة والأثر صفتان قائمتان بذات المؤثر ، وبذات الأثر. فهذا أيضا محال لأن الصفة القائمة بالغير مفتقرة إلى الغير [والمحقر إلى الغير] ^(٢) ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من مؤثر ، فهذه المؤثرة مفتقرة أيضا إلى مؤثر يؤثر فيه فيكون تأثير ذلك المؤثر في وجود هذه المؤثرة مفهوما زائدا عليها ، ولزم التسلسل وهو باطل لوجهين :

الأول : البراهين الدالة على أن القول بالتسلسل باطل.

والثاني : إن على تقدير أن يكون القول بالتسلسل صحيحا ، فالحال لازم هاهنا أيضا ، وذلك لأن المعقول من التسلسل أن يستلزم شيء شيئا ،

(١) بالتعيين. (ز).

(٢) من (س).

ويكون الثاني مستلزمًا [ثالث ، ويكون الثالث مستلزمًا] ^(١) لرابع ، وهكذا إلى غير النهاية . إلا أن ^(٢) هذا المعنى إنما يتقرر عند وجود أمور متلاصقة ، يكون كل واحد منها متصلة بالآخر إلى غير النهاية ، إلا أنها إذا قلنا : إن مؤثري الشيء في الشيء صفة زائدة عليهمما ، فلا يمكننا أن نشير إلى الشيئين يتصل أحدهما بالآخر إلا ويكون كون أحدهما مستلزمًا للآخر [أمرا] ثالثاً متوسطاً بينهما . وهذا يقتضي أن لا يتصل شيء بشيء آخر بتة ، وإذا بطل [هذا ، بطل] ^(٣) القول بالتسلسل ، فثبتت : أن القول بثبوت التسلسل في هذا المقام يفضى ثبوته إلى عدمه ، فوجب أن يكون القول بثبوته باطلاً . فقد ظهر من جملة ما قررنا : أنه لو أثر شيء في شيء لكان تأثير ذلك المؤثر في الآخر إما أن يكون عين ذات المؤثر أو ذات الآخر ، وأما أن يكون مفهوماً ثالثاً لهما ، وثبت أن كلاً القسمين باطل فاسد ، فوجب أن يكون القول بثبوت المؤثر والتأثير باطلاً .

فإن قال قائل : إن هذا التقسيم الذي ذكرتكموه قائماً في مواضع قد علم صحتها .

ووجودها بالضرورة ، فوجب أن يكون هذا التقسيم فاسداً ، وبيانه من وجهين :

الأول : [أن يقال] ^(٤) لو حصلت هذه الدار ، وهذا الجدار في هذه الساعة ، لكان حصولهما في هذه الساعة ، إما أن يكون نفس هذا الشيء ، أو نفس هذه الساعة ، أو يكون مفهوماً ثالثاً مغايراً ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول [بحصول هذا الشيء في هذه الساعة باطلاً ، وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون] ^(٥) حصول هذه الدار وهذا الجدار في هذه الساعة ، غير وجود هذه

(١) من (ز) .

(٢) لأن هذا (س) .

(٣) من (ز) .

(٤) من (س) .

(٥) من (ز) .

الدار وهذا الجدار ، لأنه في الساعة [الثانية] ^(١) لا يقى حصوله في هذه الساعة ، عين هذه الساعة ، لأنه [لا] ^(٢) يمكن وجود هذه الساعة في الخارج وفي الذهن ، منفكا عن حصول هذا الشيء في هذه الساعة. وأيضا : فحصول هذا الشيء في هذه الساعة من مقوله المضاف ، وهذه الساعة وهذا الشيء ليسا من مقوله المضاف.

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون حصول هذا الشيء في هذه الساعة ، مفهوما زائدا ، لأن ذلك الزائد يكون أيضا حاصلا في تلك الساعة ، فيكون حصول ذلك المفهوم المغاير في تلك الساعة أمرا مغايرا له ، ويلزم التسلسل وهو محال.

الوجه الثاني : في بيان أن ما ذكرتموه [من التقسيم] ^(٣) باطل ، هو أنا نشير إلى جسم حاصل في مكان ، ونقول : إنه ليس حاصلًا في هذا المكان ، لأنّه لو كان حاصلًا فيه فحصوله فيه ، إما أن يكون عين ذاته ، أو زائداً على ذاته ، والأول باطل [لأنه إذا خرج عن ذلك المكان فذاته باقية ، وحصوله في ذلك المكان غير باقي والثاني أيضاً باطل] ^(٤) لأن ذلك الزائد يكون صفة لذلك الجسم ، والصفة حاصلة في الموصوف ، فيلزم أن يكون حصول تلك الصفة في ذات الموصوف زائداً عليه ، وذلك يوجب ^(٥) التسلسل وهو محال ، فثبت بهذه الوجهين : أن ما ذكرتموه من التقسيم قائم في أمور قد علمنا صحتها ببديهيّة العقل ، فوجب أن يكون التقسيم الذي ذكرتموه باطلاً.

والجواب : أن نقول : إن التقسيم الذي ذكرناه تقسيم دائر بين النفي والإثبات ، والدلائل الدالة على إبطال كل واحد من تلك الأقسام وجوه قطعية يقينية ، وإذا ثبت هذا ، فنقول : هذا التقسيم الذي ذكرناه ، برهان صحيح

• (ز) من (١)

• (٢) من (س).

• من (٣) (س).

• (٤) من (ز)

(٥) ولزم التسلسل (س).

بحسب الصورة وبحسب المادة ، فإنَّ كان البرهان الذي هذا شأنه يحتمل أن يكون فاسدا ، فحينئذ لا يمكنكم القطع^(١) بصحبة شيء من الدلائل والبيانات [إن الغاية القصوى فيها أن تكون^(٢)] صحيحة بحسب الصورة والمادة ، فإذا حوزتم^(٣) مع هذين الشرطين أن يكون فاسدا ، فحينئذ لا يبقى الوثيق بشيء من الدلائل ، ويسقط الاعتماد بالكلية عن جميع الدلائل ، ويسقط الاعتماد عن الدليل الذي ذكرتموه في إثبات واجب الوجود. وهذا آخر الكلام في تقرير هذه الشبهة ، وهي أقوى الشبهات في الحقيقة.

الشبهة الثامنة في نفي التأثير والمؤثر : أن نقول : لو كان الإمكان علة لحاجة الأثر إلى المؤثر ، لافتقر المدعوم حال عدمه إلى المؤثر ، وهذا محال فذاك محال ، بيان الشرطية أن الموج إلى المؤثر هو الإمكان الخاص لا العام ، لكن الإمكان الخاص تعلقه [بطرف الوجود مثل تعلقه]^(٤) بطرف العدم على السوية من غير تفاوت أصلا ، وإذا كانت نسبة هذا الإمكان إلى الطرفين على السوية ، وإن كان علة الحاجة في طرف الوجود ، وجب أن يكون علة للحاجة في طرف العدم ، وإلا لزم رجحان أحد الطرفين المتساوين على الآخر لا لمرجح ، وهو محال ، وبتقدير صحته فذلك يقبح في قولكم :^(٥) إن الممكن لا يتراجع أحد طرفيه على الآخر إلا لرجح. ثبتت أنه لو كان الإمكان علة للحاجة ، لكان المدعوم حال عدمه مفتريا إلى المرجح والمؤثر. وإنما قلنا : إن هذا محال ، لأن العدم المستمر إشارة إلى النفي المغض ، والسلب الصرف ، وكونه باقيا إشارة إلى أن ذلك السلب المغض بقي مستمرا ، أو كل واحد من هذين المفهومين ينافي حصول التأثير. أما أن كونه سلبا مغضا ينافي كونه أثرا ،

فإن التأثير^(٦)

(١) الاستدلال (س).

(٢) من (ز).

(٣) حققتم مع حصول هذين (س).

(٤) من (س).

(٥) قوله (س).

(٦) التغاير (س).

يقتضي حدوث حالة وحصول أمر ، والنفي الممض ، والسلب الصرف ليس كذلك ، وأما أن كونه باقياً يعني من كونه أثراً مؤثراً ، فلما بينما فيما تقدم [أنه يمتنع القول ، بأن الباقي حال بقائه يصير أثراً مؤثراً وفعلاً لفاعل ، فثبتت^(١)] أنه لو كان الإمكان موجهاً إلى المؤثر ، لزم افتقار المعدوم حال بقائه إلى المؤثر ، وثبت أن هذا محال ، فيلزم أن لا يكون الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر.

الشبهة التاسعة : لو افتقر الممكن إلى المرجع لما كان الإنسان مختاراً في أفعاله ، وهذا باطل ، فذاك باطل ، بيان الشرطية : أن الإنسان حال كونه قادراً [على الفعل ، إما أن يكون قادراً]^(٢) على الترك ، أو لا يكون ، فإن لم يقدر على الترك في حال الفعل ، فكذلك لا يقدر على الفعل^(٣) ، وحينئذ لا يكون البتة متمكناً من الفعل ومن الترك في شيء من الأحوال ، فوجب أن لا يكون فاعلاً مختاراً البتة ، وأما إن كان قادراً على الترك ، فترجح الفعل على الترك ، إما أن يتوقف على مرجع أو لا يتوقف ، فإن توقف على مرجع فذلك المرجع إما أن يكون منه أو من غيره ، فإن كان منه عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان من غيره ، فعند حصول ذلك المرجع من ذلك الغير ، إما أن يكون ذلك الفعل واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً ، فإن كان واجباً لم يكن البتة متمكناً من الفعل والترك ، لأنه قبل حصول ذلك المرجع ، كان صدور الفعل عنه واجباً ، وعلى هذا التقدير لا يكون العبد متمكناً في شيء من الأحوال ، وإذا كان عند حصول ذلك المرجع ، يصير صدور الفعل عنه ممكناً لا واجباً. فذلك باطل لوجوه ستة قطعية يقينية ستدركها في مسألة القضاء والقدر. فثبت بما ذكرناه : أنه لو توقف رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر على انسجام مرجع إليه ، لامتنع كون الحيوان مختاراً في فعله.

وإنما قلنا : إنه لا بدّ من الاعتراف بحصول الفاعل المختار ، وذلك لأننا نعلم تفرقة بديهيّة كون العبد متحرّكاً باختياره ، تارة يمنة ، وتارة يسرة ، وبين

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) فكذلك لا يقدر حال الترك على الفعل (س).

كون المرتعش متحركاً بالاضطرار. وأيضاً : فمن رمى حجراً إلى وجه إنسان ، فإنه يعرف الفرق بين حركة الحجر وبين يد ذلك الرامي ، فإن العقلاً ببدائه عقولهم يعلمون : أنه لا يجوز مدح ذلك الحجر وذمه في تلك الحركة ، وأنه يحسن مدح ذلك الرامي وذمه في تلك الحركة ، ولو لم يكن العبد مختاراً في فعله ، لما بقيت هذه التفرقة ، فثبتت : أنه لو توقف رجحان أحد طرفي الممكן على الآخر بلا^(١) مرجع ، لزم أن لا يكون العبد مختاراً في فعله ، وثبتت أنه مختار في فعله ، فوجب أن لا يفتقر الممكן إلى المرجع.

الشهية العاشرة : إن المارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان من كل الوجوه ، فإنه يختار أحدهما لا لمرجح ، والعطشان إذا خير بين شرب قدحين متساوين ، والجائع إذا خير بين أكل رغيفين متساوين ، وكذا القول في أشباهها من الأمثلة. ولا يقال : إن ذلك الفاعل لما خصص أحد الجانبين بالترجح فذلك الترجح والتخصيص : مرجح ، لأننا نقول : إن ذلك القادر إن لم يصح منه ترجح الجانب المرجوح على الجانب الراجح ، بدلاً عن الترجح ، فهو موجب لا مختار ، وإن صح منه كل واحد من القسمين بدلاً عن الآخر ، فإن توقف ترجح أحد الجانبين على الآخر على مرجع ، صار موجباً ، وخرج عن كونه مختاراً ، وإن لم يتوقف على المرجح فقد حصل رجحان الممكן لا لمرجح.

الشبهة الحادية عشر : القول بافتقار الممكן إلى المؤثر يقدح في كونه ممكناً ، فوجب أن لا يتحقق الافتقار. بيان الشرطية : إن الممكן إن حصل معه وجود السبب ، كان واجب الوجود ، وإن حصل معه عدم ذلك السبب كان ممتنع الوجود ، وإذا كان لا واسطة بين حصول السبب وبين عدمه ، كان كل واحد منهما مانعاً من الإمكان ، فوجب أن لا يحصل الإمكان أصلاً ، فيثبت أن القول بافتقار الممكן إلى السبب ينافي كونه ممكناً ، ومعلوم أن ما أفضى ثبوته إلى نفيه ، كان ثبوته باطلأ ، فوجب أن يكون القول بشivot هذا الافتقار باطلاً.

فإن قال قائل : لم لا يجوز أن يقال : إنه ممكן نظراً إلى ذاته وماهيته ،

(١) من (ز).

يعني أنه من حيث إنه هو ، مع قطع النظر عن وجود السبب وعن عدمه ، فإنه يقبل الوجود والعدم أو يقول : إنه صار واجب الوجود في الحال لحضور سبب وجوده ، لكنه يمكن الوجود بالنظر إلى الزمان المستقبل.

والجواب : أن نقول : أما الوجه الأول باطل ، لأن ماهية الشيء إما أن تكون عين وجوده أو غيره ، فإن كان الأول امتنع أن يقال : إنه من حيث إنه هو ممكن الوجود ، لأن على هذا القول لا هوية له سوى الوجود ، لكن الوجود من حيث إنه وجود ينافي العدم ، والمنافي للشيء لا يكون قابلا له ، فوجب أن يمتنع كون تلك الماهية قابلة للعدم.

وأما الاحتمال الثاني : ^(١) وهو أن تكون الماهية غير الوجود ، فنقول : فعلى هذا التقدير المحکوم عليه بالإمكان ، إما الماهية ، أو الوجود ، أو موصوفة الماهية بالوجود ، ومحال أن يكون المحکوم عليه بالإمكان هو الماهية [لأن الماهية] ^(٢) من حيث هي هي ، لا تقبل الانتفاء والتبدل ، بل هي واجبة التحقق لعينها ولذاتها فلا تكون ممكناً البتة. ومحال أن يكون المحکوم عليه بالإمكان هو الوجود من حيث إنه وجود ، لأن الوجود من حيث إنه وجود [لا يقبل العدم ، فيمتنع أن يكون الوجود من حيث إنه وجود] ^(٣) قابلاً للعدم ، ومحال أن يكون المحکوم عليه بالإمكان هو موصوفة الماهية بالوجود ، لأن تلك الموصوفية إن لم تكن أمراً وجودياً فقد بطل الحديث ، وإن كان أمراً وجودياً عاد التقسيم الأول. فثبتت أن هذا العذر الذي ذكرتموه باطل.

وأما السؤال الثاني : وهو أن الإمكان إنما يتحقق بالنسبة إلى الزمان المستقبل. فنقول : إما أن يكون المراد منه : أن عند حصول الاستقبال ، يحصل هذا الإمكان [وإما أن يكون المراد منه : أن الإمكان] ^(٤) حصل [في

(١) الوجه (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

الحال]^(١) بالنسبة إلى الاستقبال ، والأول باطل ، لأن الاستقبال ينقلب حالا عند الحضور ، فيعود السؤال المذكور.

والثاني أيضا باطل ، لأن حصول الشيء في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال ، والاستقبال محال الحصول في الحال ، والموقف على الحال محال ، فالشيء بشرط حصوله [في الاستقبال]^(٢) مستحيل الحصول في الحال ، وإذا كان هو بهذا الاعتبار ممتنع الحصول ، امتنع أن يقال : إنه بهذا الاعتبار يكون ممكنا الحصول ، لأن الإمكان الخاص والامتناع لا يجتمعان في الشيء الواحد بالاعتبار الواحد.

الشبهة الثانية عشر : لو افتقر الحادث إلى المؤثر لكان ذلك المؤثر مع كلقيود المعتبرة في تلك المؤثرة ، إما أن يقال : إنه كان موجودا قبل ذلك الأثر ، أو ما كان موجودا قبله ، فإن كان الأول فحيئذ يكون حصول ذلك الأثر في أحد الوقتين دون الثاني ، يكون رجحاننا لأحد طرفي الممكן على الآخر لا لمرجح ، وذلك يقدح في قولنا الممكן يفتقر إلى المؤثر ، اللهم إلا أن يقال : إن حضور هذا الوقت كان شرطا لأن يصدر الأثر عن المؤثر ، لو كان زوال الوقت الأول شرطا ، إلا أن على هذا التقدير يلزم أن يقال : إن المؤثر مع كل ما لا بد منه في المؤثرة ، ما كان موجودا قبل هذا الأثر ، لأن زوال الوقت الأول وحضور الوقت الثاني ، كان أحد الأمور المعتبرة في تلك المؤثرة ، مع أنه ما كان [حاضرا]^(٣) قبل ذلك ، مع أنها في هذا التقسيم فرضنا أن كل تلك الأمور كانت حاضرة. هذا خلف. وأما أن قلنا : إن المؤثر مع كل ما لا بد منه في حصول المؤثرة ، ما كان حاصلا قبل ذلك ، وإنما حدث في هذا الوقت كان الكلام في حدوث ذلك المجموع كالكلام في حدوث ذلك الأثر ، فإن حدث لا مؤثر كان هذا قوله باستثناء الأثر الحادث عن المؤثر ، وإن افتقر إلى مؤثر آخر ،

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

لزم إما التسلسل أو الدور ، وهما باطلان عندكم .

الشبهة الثالثة عشر : الممكن حين صدر عن الواجب ، إما أن يكون قد صدر مع أنه كان صدوره عنه ممكنا ، أو مع أنه كان صدوره عنه واجبا ، فإن كان الأول ، فقد ترجم الممكن لا مؤثر ، وإن كان الثاني فحييند يصدق أن هذا المعلول من لوازمه وجود تلك العلة ، وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ، فيلزم من ارتفاع هذا المعلول ارتفاع عنته ، ويلزم من ارتفاع عنته ارتفاع علة عنته . وهكذا القول في أنه يلزم من ارتفاع كل [معلول ارتفاع عنته . حتى ينتهي هذا إلى المبدأ الأول ، فيلزم أن يقال : إنه يلزم من ارتفاع]^(١) هذه الممكنا ، وهذه الحوادث ، ارتفاع واجب الوجود لذاته ، وهو محال .

فإن قال قائل : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إن ارتفاع الأثر لا يوجب ارتفاع المؤثر ، بل يدل على أن المؤثر ارتفع أولا ، حتى لزم من ارتفاعه ارتفاع هذا الأثر .

الثاني : لم لا يجوز أن يقال : إن ارتفاع المعلول ، دل على أن شرطا من الشرائط المعتبرة في تأثير واجب الوجود لذاته ، في حصول هذا المعلول [قد ارتفع]^(٢) وبهذا التقدير لا يلزم من ارتفاع هذا المعلول ارتفاع ذات العلة ، لأننا نقول :

أما الجواب الأول فضعيف لأنه لو كان الأمر كذلك [لكان]^(٣) متى ارتفع الأثر فإن المؤثر قد ارتفع أولا ، لكننا نشاهد عدم الصور والأعراض في عالمنا هذا ، فيلزم أن يكون عدمها ، دالا على عدم عللها ، وحييند يلزم الحال^(٤) المذكور .

وأما الجواب الثاني : فضعيف أيضا ، لأن الكلام في ارتفاع ذلك

(١) من (ز) .

(٢) من (ز) .

(٣) من (ز) .

(٤) المحنور (ز) .

الشرط ، كالكلام في ارتفاع ذلك المعلول فإن كان ذلك لارتفاع شرط آخر لزم أن يكون كل حادث لأجل حادث آخر إلى غير النهاية. ثم إن هذه الأسباب والمسببات الغير متناهية ، لو كانت موجودة معا ، فقد لزم وجود أسباب ومسببات غير متناهية دفعة واحدة [وهو محال] ^(١) وإن كان بعضها سابقا على البعض ، فحيينما قد جوزتم استناد الحادث الموجود في الحال إلى سبب كان موجودا قبل ذلك وهو غير موجود في الحال ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال المقتضى لوجود هذا الشيء الموجود في الحال شيء كان موجودا قبله ، ثم فني عند طريان هذا الحادث ، وهذا عين ^(٢) ما ذكرتموه في الشرائط المتعاقبة وحيينما لا يمكنكم الاستدلال بوجود هذه الممكنتات على وجود موجود واجب الوجود لذاته.

الشبيهة الرابعة عشر : العالم إما أن يكون له مؤثر أو لا يكون ، فإن لم يكن له مؤثر ، مع أن العالم ممكن لذاته ، فقد وقع الممكنا لا عن مؤثر. وإن كان له مؤثر فذلك المؤثر ، إما أن يكون واجبا أو مختارا. فإن كان موجبا فاختصاص النقطة المعينة ، بأن تكون قطبا للفلك دون سائر النقط المتساوية لها : رجحان للممكنا لا لمرجح ، وكذلك القول في اختصاص كل واحد من الكواكب بجانب معين من الفلك ، دون سائر الجوانب ، وكذا القول في حصول القول في اختصاص بعض جوانب المتم ^(٣) بالرقمة دون سائر الجوانب وكذا القول في حصول كرة العالم في جانب معين من الخلاء الذي لا نهاية له عند من يقول بذلك الخلاء. وإما إن كان مختارا كان تخصيص إحداث العالم بالوقت المعين دون [سائر] ^(٤) ما قبله ، وما بعده ترجيحا لأحد طرفي الممكنا على الآخر من غير مرجع فثبت : أن القول باستغناء الممكنا عن المؤثر لازم على كل التقديرات.

الشبيهة الخامسة عشر : لو أثر شيء في شيء لكان تأثير المؤثر في الآخر ،

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) يقرأ : المختتم.

(٤) من (س).

إما أن يكون باعتبار كونه مؤثرا ، أو كان ذلك التأثير حاصلًا باعتبار آخر سوى كونه مؤثرا . والقسمان باطلان ، فالقول بالتأثير باطل وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يؤثر فيه باعتبار كونه مؤثرا ، وذلك لأن كون الشيء مؤثرا في غيره نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر ، وذات الأثر ، والسبة الحاصلة بين الشيئين متأخرة بالرتبة عن الذاتين ^(١) ، فيلزم من هذا أن يقال : إن كون المؤثر مؤثرا في ذات الأثر نسبة متأخرة بالرتبة عن ذات الأثر ، فلو حكمنا بأن ذات الأثر إنما وجد ^(٢) بسبب تلك المؤثرة ، لزم أن تكون هذه المؤثرة متقدمة بالرتبة على ذات الأثر ، وحينئذ يلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر ، أعني ^(٣) المؤثرة ، وذات الأثر وذلك محال ، وأما بيان فساد القسم الثاني ، وهو أن يؤثر المؤثر في الأثر لا باعتبار كونه مؤثرا فيه [فهذا أيضًا باطل ، لأنه لو أثر فيه لا باعتبار كونه مؤثرا فيه] ^(٤) فحينئذ يصير ذلك لا باعتبار المؤثرة ، وحينئذ يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال .

الشبيهة السادسة عشر : الأثر ما لم يجب وجوده عن المؤثر ، امتنع دخوله في الوجود ، فإن قيل ^(٥) إن [مؤثر الأثر واجب الصدور عن المؤثر فيكون ممكناً الصدور عنه ، وما دام يكون الشيء باقياً على إمكانه] امتنع دخوله [في الوجود] ، فيثبت أن الأثر ما لم يصر واجب الصدور عن المؤثر امتنع دخوله في الوجود ، وإذا ثبت هذا لزم أن يقال : إن صيرورة واجب الصدور عن المؤثر متقدم بالرتبة على دخوله في الوجود ، لكن وجوب صدوره عن المؤثر صفة من صفات وجوده ، والصفة متأخرة بالرتبة عن الموصوف ، فهذا يتضمن تقدم كل واحد من هذين الاعتبارين على الآخر ، وتأخره عنه ، وذلك محال .

الشبيهة السابعة عشر : المؤثر يمتنع كونه مؤثرا في الشيء ، إلا إذا كان

(١) الذات (س).

(٢) وجد (س).

(٣) على (س).

(٤) من (ز).

(٥) عبارة (س) : فإن قيل : أن يعتبر الأثر : ويصير واجبا ، امتنع دخوله في الوجود . فثبتت : أن الأثر .. الخ .

ذلك الشيء في نفسه ممكن الوجود محتاجا إلى الغير ، فثبت أن عند عدم الإمكان الحاجة يمتنع كون الشيء مؤثرا فيه فلو صار ^(١) مؤثرا فيه عند حصول الإمكان الحاجة لزم أن يكون هذا الإمكان ، وهذه الحاجة علة لكون ذلك الميain ^(٢) علة لوجوده ، وهذا حال لوجهين : الأول : إنه يلزم أن يحصل لغير واجب الوجود لذاته تأثيرا [في ذات واجب الوجود لذاته ^(٣)] وهو حال.

الثاني : إننا قد دللتا على أن هذا الإمكان وهذه الحاجة أمران ^(٤) عديمان ، ولو جعلناهما علة لكون العلة الفاعلة [مؤثرة في وجود الأثر وكانت العلة الأولى ^(٥)] لهذه الموجودات أمرا عديما ^(٦) وحيئذ يلزم كون العدم علة الوجود [و] هذا حال ^(٧).

الشبهة الثامنة عشر : إن المؤثر ما كان مؤثرا بالفعل قبل دخول ^(٨) الأثر ، فإذا صار مؤثرا بالفعل عند وجود الأثر ، فقد حدثت تلك المؤثرة ، فإن كان حدوثها لأجل هذا الأثر لزم الدور ، وإن كان حدوثها لشيء آخر لزم التسلسل ، وإن حدثت هذه المؤثرة لا لسبب أصلًا ، كان ذلك قوله ، بأن المحدث الممكنا ^(٩) غني عن المؤثر والفاعل ، فهذا تمام شبكات القائلين بنفي التأثير والأثر.

(١) فرضنا (س).

(٢) الممكنا (س).

(٣) من (ز).

(٤) قيدان (س).

(٥) من (س).

(٦) امران عديمان (ز).

(٧) هذا خلف (س).

(٨) وجود (س).

(٩) من (ز).

الفصل الخامس

في

تقرير الجواب عن هذه الشبهات

الشبهة الأولى : وهي قوله : «لو كان الإمكان موجها إلى المؤثر ، لكان الباقي في حال بقائه محتاجا ، إلى المؤثر».

نقول في الجواب عنها : لا نزاع في المقدمة الأولى : لكن لم قلتم : إن الباقي غير مفتقر إلى المؤثر؟ قوله : «لأنه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال» قلنا : إن عنيتم بهذا الكلام (أنه يلزم أن يحصل للحاصل حصول آخر ، فهذا غير لازم ، لأن على هذا التقدير يكون هذا الحصول الثاني حصولا جديدا ، فيكون تأثير المؤثر في الحادث لا في الثاني ، وكلا منا فيما إذا كان المؤثر في نفس الثاني ، وإن عنيتم بهذا الكلام) ^(١) أن يكون عين ^(٢) ذلك الحصول واقعا بتأثير ذلك المؤثر ، وتكونيه من غير توهם أن يحصل لذلك الحاصل حصول ثان ، فهذا حق ، وصدق عندنا ، فلم قلتم : إن الأمر ليس كذلك؟

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قوله ^(٣) : «تأثير المؤثر ، إما أن يكون حال وجود الأثر أو حال عدمه» قلنا : بل حال وجوده. قوله : «فيلزم إيجاد الموجود ، وهو محال» قلنا : إن عنيت بإيجاز الموجود جعله موجودا من

(١) من (ز).

(٢) غير (س).

(٣) قوله (س).

شيئين^(١) ، فهذا غير لازم ، وإن عنيت أن هذا الوجود الحاصل (إنما حصل)^(٢) بتأثير هذا المؤثر فيه ، فهذا مذهبنا الذي لا حق إلا هو ، فلم قلتم إنه محال؟ والجواب عن الشبهة الثالثة : وهي قوله :^(٣) «افتقار الأثر إلى المؤثر ، إما أن يكون وصفا ثبويا أو عدميا» قلنا : لم لا يجوز أن يكون مفهوما عدميا؟ قوله : «كونه مفترا نقىض لقولنا : إنه غير مفتقر».

قلنا : هذا الكلام يوجب عليكم^(٤) كون العدم وجودا ، وذلك لأن كون العدم مناقضا للوجود ومقابلا له وصف وجودي ، بدليل أن كونه غير مناقض له ، وغير مقابل له ، وصف عدمي وإذا كان اللامناقض واللامقابل وصفا عدميا ، وجب أن يكون كونه مناقضا ومقابلا وصفا وجوديا ، وإذا كان لهذا الوصف وصفا وجوديا (وهو محمول العدم ، لأنه لا نزاع أن العدم مناقض للوجود)^(٥) مقابل له ، فيلزم أن يكون العدم موصوفا بصفة موجودة ، والموصوف بالصفة الموجودة موجود ، فيلزم كون العدم موجودا ، وهو محال. وكل ما ذكروه في الجواب عن هذا الكلام ، فهو عين جوابنا عن هذه الشبهة المذكورة.

والجواب عن الشبهة الرابعة : وهي قوله :^(٦) «الحكم على الشيء بالافتقار يقتضي أن يكون المحكوم عليه بالافتقار مقدما على ذلك الافتقار ومتاخرا عنه» قلنا : هب أن الافتقار إلى الشيء معنى وقع في محل الشك والشبهة ، إلا أن كون الشيء حادثا بعد العدم أمر معلوم بالضرورة ، فإننا نشاهد أن النور يحدث بعد الظلمة ، وأن الحر يحدث بعد البرد ، ونقول : ما ذكرتموه في تقرير هذه الشبهة ، فهو بعينه قائم في الحدوث ، وذلك لأن ذلك الشيء موصوف بالحدث ، والموصوف متقدم بالرتبة على الصفة ، ويقتضي أيضا ، أن يكون متاخرا عنه ، لأنه وجد بعد أن لم يكن ، وكما أن هذه الشبهة

(١) مرتين (ز).

(٢) من (س).

(٣) قوله (س).

(٤) علم (س).

(٥) من (ز).

(٦) قوله (س).

لا تمنع من الإقرار بالحدث في الجملة^(١) ، لكونه معلوم الثبوت بالحس ، فكذلك يجب أن لا تمنع من الإقرار بحصول الحاجة والافتقار.

والجواب عن الشبهة الخامسة : وهي قولهم : «المفترى إلى المؤثر إما الماهية ، أو الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود» فنقول : هذا الإشكال وارد في الحدوث ، فإنه يقال : لو حدث شيء لكان الحادث إما الماهية أو الوجود ، أو موصوفة الماهية بالوجود ، والكل باطل للوجوه التي ذكرتموها في تقرير هذه الشبهة ، وهذا يقتضي أن لا يضيء الجو^(٢) بعد أن كان مظلما ، وأن لا يقوم الإنسان بعد أن كان جالسا ، وكما أن هذا باطل فكذلك ما ذكرتم.

والجواب عن الشبهة السادسة : وهي قولهم :^(٣) «المحكوم عليه بالحاجة ، إما أن يكون بسيطا أو مركبا^(٤) فنقول : لم لا يجوز أن يكون بسيطا؟ فإن عندنا السواد إنما صار سوادا بالفاعل ، والجوهر إنما صار جوهرا بالفاعل ، قوله : «علة الحاجة هي الإمكاني ، والإمكان صفة نسبية ، والنسبة لا يمكن حصولها في المفردات» قلنا المراد عندنا : هو أنه لا يمتنع (بقاءه ولا يمتنع)^(٥) زواله ، ولا نسلم أن الإمكاني بهذا التفسير لا يعترض البسائط ، فإن قالوا : قول القائل السواد من حيث إنه (سواد لا)^(٦) يمتنع بقاءه ولا يمتنع زواله : لا يفيد غرضكم. وذلك لأن ما ذكرتم يقتضي الحكم على السواد بإمكان البقاء تارة وبإمكان الفناء أخرى ، والمفهوم من كون السواد سوادا مغايرا للمفهوم من البقاء والفناء ، فما ذكرتم يدل على أن الإمكاني يمتنع حصوله في الماهية البسيطة.

قلنا : هذا تمسك بمحض اللفظ ، والمراد من الإمكاني كون الشيء في نفسه ، بحيث يصح أن تبقى هويته وأن لا تبقى ، ولا شك أن الحكم عليه بهذا المفهوم بالإمكان مفرد لا مركب.

(١) الحكمة (س).

(٢) الهواء (س).

(٣) قوله (س).

(٤) شرطا (س).

(٥) من (ز).

(٦) من (ز).

والجواب عن الشبهة السابعة : وهي قولهم : «القول بثبوت شيء ، يؤثر في شيء آخر ، يقتضي كون ذلك التأثير مغايراً لذات المؤثر ، ولذات الأثر ، وهو يوجب التسلسل». فنقول ^(١) في الجواب : قد ذكرنا أن مثل ذلك التقسيم الذي ذكرتم قائم فيما علم وجوده بالضرورة فيكون باطلاً. قوله : «فإذا سلمتم وجود كلام صحيح الشكل ، صحيح المادة ، مع أن نتيجته تكون باطلة ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بشيء من الدلائل على صحة شيء من المطالب» قلنا : نحن لا نسلم صحة الوجوه المذكورة في ذلك التقسيم ، بل نحن إنما أوردنا ^(٢) هذه المعارضات لتدل على اشتتمال التقسيم الذي ذكرتم على مقدمات فاسدة.

والجواب عن الشبهة الثامنة : وهي قولهم : «لو كان الإمكان علة للحاجة لافقر المعدوم حال عدمه إلى المؤثر» فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الإمكان علة لاحتياج وجود الممكن إلى المؤثر ، وإذا كان كذلك. لم يلزم من هذا الكلام احتياج عدم الممكن إلى المؤثر؟ سلمنا : أن الإمكان علة للحاجة في الطرفين ^(٣) ، فلم لا يجوز أن يقال علته عدم العلة؟ ^(٤) قوله «العلية صفة ثبوتية» قلنا : لا نسلم قوله لأنها مناقضة للمفهوم من قولنا : إنه ليس بعلة ، قلنا : ينتقض هذا بقولنا : العدم مناقض للوجود ، ومقابل له. فإن ما ذكرتموه إن دل على قولكم لزم أن يقال : إن كون العدم مناقضاً للوجود صفة موجودة ، فيكون العدم موصوفاً بصفة موجودة ، وما كان كذلك كان موجوداً ، فيلزم كون العدم محض الوجود ، وهو محال.

والجواب عن الشبهة التاسعة : وهي قولهم : «لو افتقر الممكن إلى المؤثر لم يكن الإنسان مختاراً في فعله» فنقول : لم لا يجوز أن يقال إنه مضطري في ذلك الاختيار ، وتفسيره: أن الله تعالى يخلق ذلك الاختيار فيه ، ثم يكون ذلك

(١) قلنا (س).

(٢) ذكرنا (س).

(٣) في الظن (س).

(٤) علة العدم العلة (ز).

الاختيار موجباً لذلك الفعل أو جزءاً من الموجب ، أو شرطاً للموجب.

قوله : «فعلى هذا التقدير يلزم الخبر ، ويلزم بطلان الأمر والنهي ، والثواب والعقاب»

قلنا : لا نسلم أنه يلزم ما ذكرتم ، فإن الثواب والعقاب عند الحكماء أحوال لازمة ، من

حصول الأعمال السابقة على ما سيأتي في تحقيق (هذا) ^(١) الكلام في أبواب المعاد.

والجواب عن الشبهة العاشرة : وهي قوله : المارب من السبع يختار أحد الطريقين لا

لرجح .

فنقول : لا نسلم أنه لم يحصل المرجح هنا ، وبيانه من وجهين :

أحدهما : حركته في أحد المكانين دون الثاني ، والسبب الثاني : إرادته لإحدى

الحركات دون الثانية ، ثم لا نقول إن تلك الإرادة حصلت لإرادة أخرى من قبله ، وإلا لزم

السلسل ، بل إنما حدثت تلك الإرادة في قلبه لأسباب علوية لا اطلاع لنا على تفاصيلها.

والجواب عن الشبهة الحادية عشر : وهي قوله : إن [القول] ^(٢) بافتقار الممكן إلى

المؤثر يقدح في كونه ممكناً. فنقول : إن الكلام الذي ذكرتم يقدح في وجود الممكן ، سواء

قلنا : بافتقاره إلى المؤثر أو لم نقل به ، وبيانه : وهو أن الحكم عليه بالإمكان ، إنما أن

يكون موجوداً أو معذوماً ، فإن كان موجوداً كان وجوده منافياً لعدمه ، وكان منافياً لإمكان

عدمه ، وكذلك القول في جانب العدم ، فكل ما يصلح عذراً (عن هذا يصلح عذراً) ^(٣)

عما ذكرتم.

والجواب عن الشبهة الثانية عشر : «المؤثر في كل ما لا بد منه في حصول المؤثرة إما

أن يقال إنه كان حاصلاً قبل حدوث ، هذا الحادث أو ما كان حاصلاً» فنقول : لم لا

يجوز أن يقال : ذات المؤثر كانت حاصلة ، إلا أن انقضاء الموجود ، الذي كان حاصلاً

قبل ، كان شرطاً لفيضان هذا الحادث

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

عنه؟ وهكذا يكون فيضان كل حادث مشروطاً بانقضاء الحادث الذي كان موجوداً قبله ،
كما هو قول الحكماء .

والجواب عن الشبهة الثالثة عشر : وهي قولهم : «إنه يلزم من عدم الأثر عدم المؤثر ،
فيلزم أن يكون المبدأ الأول ممكناً لذاته».

فنقول : حق إنه يلزم عدم عند عدم الأثر ، (عدم المؤثر) ^(١) أما ما ليس بحق : فهو :
أن عدم المؤثر إنما حصل من عدم الأثر ، لأن الأثر تابع ، والتابع لا يصير متبعاً ، لا في
جانب الوجود ، ولا في جانب العدم ، قوله «هب أن الأمر كذلك ، إلا أن هذا الكلام
يقتضي أنه كلما ارتفع الأثر فقد ارتفع المؤثر أولاً ، وذلك يقتضي كون المؤثر قابلاً للارتفاع»
قلنا : ارتفاع الأثر قد يكون لارتفاع المؤثر ، وقد يكون لارتفاع حالة من أحوال ذلك المؤثر ،
كانت تلك الحالة شرطاً لصدور الأثر عن المؤثر . وعند الحكماء : إن صدور كل (أثر) ^(٢)
حادث عن المؤثر القديم مشرط بانقضاء حادث آخر وجد قبله ، وهكذا لا إلى أول .

والجواب عن الشبهة الرابعة عشر : وهي قولهم «اختصاص النقطة المعينة بالقطبية عند
الحكيم ، واحتياط الوقت المعين بحدوث العالم فيه عند المتكلم ، يوجب رجحان أحد
طيف الممكن لا لمرجع» فنقول : إن تعين النقطة المعينة للقطبية تابع للحركة المعينة ، وأما
حصول تلك الحركة بعينها ، فيحتمل أن يكون السبب فيه أن المادة الفلكية المعينة لا تقبل
إلا ذلك النوع المعين من الحركة . هذا على قول الحكيم .

والجواب عن الشبهة الخامسة عشر : وهي قولهم : «لو أثر شيء في شيء ، لكان
المؤثر في ذلك الأثر باعتبار كونه مؤثراً فيه (أولاً باعتبار كونه مؤثراً فيه)» فنقول : الحق أنه
يؤثر لا باعتبار كونه مؤثراً فيه) ^(٣) بل يؤثر

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

باعتبار ذاته المخصوصة ، فذات الأثر توجب حصول الأثر ، ثم عند حصول ذات الأثر تحصل الإضافتان العارضتان للذات أعني : كون أحدهما مؤثرا في الآخر ، وكون الآخر أثرا للأول.

والجواب عن الشبهة السادسة عشر : وهي قولهم : «الممكн ما لم يصر واجب الصدور عن المؤثر لم يوجد» فنقول : هذا حق : إلا أن ذلك الوجوب يكون صفة لذات المؤثر لا لذات الأثر ، وتفسير هذا الكلام : أنه ما لم يصر المؤثر بحيث يجب تأثيره في ذلك الأثر ^(١) لم يصدر عنه ذلك الأثر ، وبهذا التفسير يسقط ما ذكروه من الشبهة.

والجواب عن الشبهة السابعة عشر : أن نقول كون الأثر ممكн الوجود ومحتملا ، شرط لتأثير المؤثرة فيه ، والفرق بين الشرط وبين العلة معلوم.

والجواب عن الشبهة الثامنة عشر : وهي قولهم : «المؤثر إذا صار مؤثرا في الأثر فتلك المؤثرة حكم حادث» فنقول : لو كان المؤثر صفة زائدة للزم التسلسل ، وهو محال ، فظاهر أنها ليست صفة موجودة في الأعيان. فهذا جملة الكلام (في الجواب) ^(٢) عن هذه الشبهات (والله ولي الإرشاد والمداية والعصمة بفضله) ^(٣).

(١) أن يصدر ذلك (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

الفصل السادس

في

إيراد نوعين آخرين من السؤال على قولنا :

الممكן لا بد له من مرجع

أما تقرير السؤال الأول : فهو أن نقول : الممكן هو الذي يقبل الوجود ، ويقبل العدم ، إلا أنا نقول : الذي يكون كذلك على قسمين :

أحدهما : أن يكون قبول الماهية للوجود والعدم على السوية من غير تفاوت (أصلا)

(١).

والثاني : أن يكون قابلا (لهمـا) (٢) ، إلا أن أحد الطرفين يكون أولى بذلك الماهية من الطرف الآخر ، إذا عرفت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إن هذه الممكنتـات وأن كانت موصوفة بالإمكان ، بمعنى أن صفاتـها قابلـة للعدم وللوجود ، إلا أنها غنية عن السبب وعن المؤثر ، وذلك لأجل أن الوجود أولـي بها من العـدم ، فهذه المـاهيات لأجل كونـها قابلـة للوجود وللـعدم ، تكون من جملـة المـمكـنـات ، إلا أنها لأجل أن الـوـجـودـ أولـي بها من العـدـمـ تكونـ غـنيـةـ عنـ السـبـبـ ، فـماـ لمـ يـقـيمـواـ البرـهـانـ عـلـىـ فـسـادـ هـذـاـ الـاحـتمـالـ ، لمـ يـتـمـ ماـ ذـكـرـتـوهـ مـنـ الحـجـةـ والـبرـهـانـ ، ثـمـ نـقـولـ : الـذـيـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ حـصـولـ هـذـهـ الـأـولـيـةـ مـعـقـولـ جـمـلةـ وـجـوهـ:

الأول : المـوـجـودـاتـ السـيـالـةـ ، كالـزـمـانـ وـالـحـرـكـةـ وـالـصـوـتـ ، لـاـ شـكـ أـنـ

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

العدم أولى بها ، والمراد من كونها سيالة أنها توجد وتنقضى ، ويمنع بقاوها بأعيانها.

فنقول : الدليل على أن الأمر كذلك ، أن هذا الآن ^(١) الحاضر ، وهذا الجزء الحاضر من الصوت لا شك أنه قابل للوجود ، إذ لو لم يكن قابلاً للوجود ، لما دخل ^(٢) في الوجود ، ولا شك ^(٣) أن العدم أولى بها ، إذ لو لم تحصل هذه الأولوية لما كان واجب الانفراط والانقضاء ، فثبتت في هذه الأشياء أنها قابلة للوجود ، وقابلة للعدم ، ثم إن العدم أولى بها من الوجود ، فإذا عقلنا حصول هذه الأولوية في جانب العدم ، فلم لا نعقل حصولها في جانب الوجود؟

الوجه الثاني : في تقرير هذا الكلام : أنه قد تكون العلة المؤثرة في حصول الأثر بحيث يتوقف تأثيرها في ذلك الأثر على حصول شرط مخصوص ، مثل الشغل ، فإنه إنما يوجب النزول بشرط عدم المانع ، إذا عرفت هذا فنقول : لا شك أن الأولى بالشغل ، انتفاء ^(٤) النزول ^(٥) والسقوط (إلا أن) ^(٦) عند فوات ذلك (الشرط ، قد يختلف عند ذلك) الأثر.

فهذا يدل على أن الأولوية قد تحصل في جانب الوجود مع أنها لا تنتهي إلى حد الوجوب.

الثالث : إن الفلسفية اتفقوا على أن الممكنات على ثلاثة أقسام : منها أكثريه ومنها أقلية ومنها متساوية ، ولا معنى للأكثري إلا ما يكون الوجود أولى به ، مع أنه لا يمتنع أن يبقى على العدم ، ولا معنى للأقلبي ، إلا ما يكون العدم أولى به ، مع أنه لا يمتنع أن يصير موجودا ، وإذا كان هذا حكماً متفقاً عليه بين الفلسفه كان كافياً في تقرير ذلك السؤال ،

ألا ترى أنهم قالوا : طبيعة الأرض تقتضي الحصول في الوسط على سبيل الأكثري ، لا على سبيل الدوام ، لأنها قد تصير متنوعة عن إيجاد ذلك ، على سبيل القسر ، مثل المدرة المرمية إلى فوق.

الرابع : إن الماهيات الممكنة لا شك أنها قابلة للوجود والعدم ، فهذه

(١) الأول (س).

(٢) حصل (س).

(٣) وأن العدم (س).

(٤) النزال (ز) افتقار (س).

(٥) من (ز).

(٦) من (ز).

الماهيات إما أن لا تكون مقتضية لحصول (هذين الأمرين ، وإما أن تكون مقتضية لحصول أحدهما لا بعنه ، وإما أن تكون [مقتضية^(١)] لحصول أحدهما بعنه^(٢) ، والأول باطل ، وإلا لزم خلو هذه الماهيات عن الوجود والعدم معاً وهو محال ، والثاني أيضاً باطل لأن أحدهما لا بعنه يمتنع دخوله^(٣) في الوجود ، لأن من الحال أن يحصل في الوجود شيء ، مع أنه في نفسه لا يكون شيئاً معيناً ، بل يكون هو في نفسه إما هذا وإنما ذاك ، وما يكون ممتنع الوجود في نفسه ، يمتنع أن يكون وجوده معلولاً لوجود غيره ، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن هذه الماهيات الممكنة تقتضي إما الوجود بعنه ، وإنما العدم بعنه ، مع أن الطرف الثاني يكون غير ممتنع الحصول فثبت بهذا البرهان : أنه لا بدّ من الاعتراف بحصول هذه الأولوية (ولما ثبت بهذه الوجوه الأربع أنه لا بد من الاعتراف بحصول هذه الأولوية^(٤) في الجملة فنقول : هذا الذي يكون الوجود أولى به من العدم ، وجب أن يكون غنياً في وجوده عن السبب المؤثر والفاعل الموجد ، والدليل عليه : أن عند (فرض)^(٥) عدم المؤثر المنفصل ، إما أن يحصل أولاً يحصل. فإن حصل الرجحان فقد كفت ماهيته في حصول هذا الرجحان ، وما حصل بالذات امتنع استناده إلى الغير ، وإن لم يحصل الرجحان فحينئذ لا تكون ذاته مقتضية لحصول أولوية الوجود ، مع أنها فرضناه ، كذلك. هذا خلف. فثبت بما ذكرنا : أن القول بحصول أولوية الوجود معقول ، وثبت أن بتقدير حصول هذه الأولوية ، فإنه يجب حصول الاستغناء عن العلة ، وهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة.

وأما السؤال الثاني : على قولكم^(٦) «الممكن مفتقر إلى المؤثر» فهو أن نقول هذه الأجرام العلوية والسفلية بتقدير أن يقوم البرهان على كونها ممكنة الوجود في أنفسها. قابلة للوجود وللعدم ، إلا أن بتقدير كونها دائمة أزلية^(٧)

(١) من (س).

(٢) مكررة في (س).

(٣) حصوله (س).

(٤) من (س).

(٥) من (س).

(٦) قوله (س).

(٧) الأثر (س).

باقية ، فإنه يمتنع الحكم عليها بالافتقار إلى المؤثر ، لأنه ثبت أن الباقي في حال بقائه يمتنع افتقاره إلى المؤثر والفاعل ، فعلى هذا (التقدير) ^(١) ما لم تقيموا الدلالة على كونها محدثة ، امتنع الحكم عليها بالاحتياج إلى المؤثر ، إلا أنكم لو أثبتتم حدوثها ، فحينئذ يسقط هذا الدليل بالكلية ، ويصير هذا الدليل (هو الدليل الذي) ^(٢) يقول المتكلمون عليه في إثبات العلم بالصانع ، فإنهم يقيمون الدليل على أن العالم محدث ، ثم يقولون : وكل محدث فله محدث ، فحينئذ يحصل لهم العلم بافتقار هذا العالم إلى الصانع ، فيفترض في تقرير هذا السؤال إلى (بيان أن) ^(٣) الباقي حال بقائه يفتقر ^(٤) إلى المؤثر. والذي يدل عليه وجوه :

الأول : إنه لو افتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر لزم إيجاد الموجود ، وهو محال.

الثاني : إنه لو كان الأمر كذلك لزم افتقار البناء حال بنائه إلى الباني ، وأيضاً من خصب يده بالحناء فإنه يبقى اللون بعد زوال الحناء ، ومن رمى الحجر ، فحركة الحجر باقية بعد زوال مدافعة الرامي.

الثالث : إنه يلزم افتقار العدم الباقي حال استمراره إلى المؤثر.

الرابع : إن كل عقل سليم يشهد بأن الشيء إذا حصل على وصفه وحاله ، فإنه يبقى على تلك الصفة والحالة إلى وقت طriان المبطل المزيل ، وكذلك فإننا إذا خرجنا من الدار ، كان ظن بقاء تلك الأشياء التي رأيناها أقوى من ظن زوالها ، ولهذا السبب فإننا نقصد للعود إليها ، ولا نقصد العود إلى الدار التي يجوز حدوثها ، وإذا غربنا عن بلد فإننا نكتب الكتب إلى أصحاب تلك البلدة لأجل ما حصل في عقولنا ، من أن الأصل في كل أمر بقاوه على ما كان ،

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

(٤) لا يفتقر (ز).

فهذا تام الكلام في تقرير هذين السؤالين.

واعلم أن الجواب على السؤال الأول : إنما يظهر إذا أقمنا ^(١) البرهان القاطع على أن الماهية ، إذا كانت قابلة للعدم والوجود ، فإنه يجب أن تكون نسبة كل واحد منهما إلى تلك الماهية (على السوية) ^(٢) وأنه يمكن أن يكون أحد الطرفين أولى بها ، والذي يدل على أن الأمر كما ذكرناه ^(٣) وجوه .

الأول : إننا نقول الماهية إذا اعتبرناها مع جميع الأمور المعتبرة في حصول تلك الأولوية ، فإنما أن يكون العدم عليها حال حصول تلك الأولوية صحيحا ، أو لا يكون العدم عليها ، حال حصول تلك الأولوية صحيحا ، فإن لم يصح العدم مع حصول تلك الأولوية الذاتية ، كان ذلك واجبا لذاته ، وإن صح طريان العدم عليها ، فطريان العدم عليها حال حصول تلك الأمور المعتبرة في حصول تلك الأولوية ، إما أن يتوقف على حصول ^(٤) السبب المعدم المبطل ، أو لا يتوقف على حصوله ^(٥) فإن توقف عليه فحينئذ لا تحصل أولوية الوجود إلا مع عدم ذلك السبب المعدم ، وعلى هذا التقدير فالحاصل قبل هذا القيد ما كان كافيا في حصول تلك الأولوية ، وقد فرضنا أن الأمر كذلك . هذا خلف .

وأما القسم الثاني : وهو أن لا يتوقف عدم ذلك الشيء على حصول ^(٦) السبب المعدم المبطل ، فعلى هذا التقدير تكون تلك الأولوية حاصلة تارة مع الوجود ، وأخرى مع العدم ، فنسبة تلك الأولوية إلى الوقتين على السوية ، واحتصاص أحد ذينك الوقتين بالوجود والآخر بالعدم ، يكون ترجيحا لأحد طرف الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح ، وهو محال .

الحججة الثانية : على فساد القول بهذه الأولوية : إننا قد دللتا على أن الممكن المتساوي ، يمكنه رجحان أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح ، إذا

(١) أقيم (ز).

(٢) من (ز).

(٣) كذلك (س).

(٤) حضور (س).

(٥) حضور (س).

(٦) حضور (س).

ثبت هذا. فنقول : بتقدير أن يكون أحد الطرفين راجحاً كان الطرف الثاني مرجوها ، ولما كان حصول الرجحان حال الاستواء ممتنعا ، كان (حصولة)^(١) حال حصول المرجوحة أولى بالامتناع ، وإذا كان الطرف المرجوح حال كونه مرجوها^(٢) ممتنع الحصول ، كان الطرف الراجح واجب الحصول ، ضرورة أنه لا خروج عن طرف النقيض ، ولما أقمنا البرهان القاطع على فساد الاحتمال الذي ذكرتموه ، فلنذكر الجواب على الوجوه التي عولوا عليها :

الجواب عن الشبهة الأولى : وهي قولهم : «إن من الأعراض ما يكون ممتنع البقاء». فنقول : من الناس من قال كل عرض فإنه يجوز بقاوته ، قال : لأن تلك الماهية قابلة للوجود ، وإنها لو لم تكن قابلة للوجود لما وجدت تلك القابلية من لوازم الماهية ، ولازم الماهية يكون واجب الدوام بدوام الماهية ، فتلك القابلية باقية أبدا ، فكان ذلك الشيء ممكناً البقاء والدوام ، وعلى هذا المذهب فالإشكال زائل وأما الذين سلموا : أن من الأعراض ما يمتنع بقاوته.

فنقول : جواب هذه الشبهة عندهم : أن كونه باقياً كيفية حادثة ، فالممتنع هو حصول تلك الكيفية ، وهي غير قابلة للوجود أصلا^(٣).

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قولهم : «العلة إذا كان تأثيرها في معلولها موقوفاً على شرط فقبل حصول ذلك الشرط يكون التأثير بها أولى ، مع أنه لم ينته إلى حد الوجوب».

فنقول : لا نسلم أن التأثير بها أولى ، فإن العلة مهما احتل قيد من القيود المعتبرة في كونها علة ، امتنع كونها مؤثرة ، ومهما حصل كل القيود المعتبرة في العلية ، وجب كونها مؤثرة.

(١) من (س).

(٢) موجوداً (س).

(٣) أبداً (س).

والجواب عن الشبهة الثالثة : وهي قوله : «اتفاق الحكماء على أن الممكן قد يكون أكثريا ، وقد يكون أقلها» فنقول : المراد من الأكثري هو الذي يكون سبب وجوده في أكثر الأحوال موجودا ، وإذا فسرنا الأكثري بهذا الوجه سقط كلامكم.

والجواب عن الشبهة الرابعة : إن قولكم : «الماهية تقتضي أحد الطرفين بعينه مع أن طریان النقيض على ذلك الطرف ممكن».

فنقول : الماهية تقتضي أن تكون إما موجودة ، وإما (أن تكون ^(١) معدومة ، قوله : «هذا المعنى أمر مبهم ، والمبهم لا وجود له في الأعيان ، وما لا وجود له في الأعيان امتنع جعله معلوما ^(٢) ، لما لا يكون ^(٣) موجودا في الأعيان» ، قلنا : مقتضى الماهية عدم الخلو عن الوجود والعدم معا ، وعدم الخلو عنهما أمر معين ، فهذا تمام الكلام في السؤال الأول. وأما السؤال الثاني : وهو قوله : «افتقار الممكן إلى المؤثر مشروط بكون ذلك الممكן محدثا» فنقول : هذا الشرط غير معتبر ^(٤) ، بل ندعى إن مجرد ذلك الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر ، ويدل عليه وجوه :

الأول : إننا بینا أن الممكן هو الذي تكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، وكل ما كان كذلك ، قضى العقل بأنه لا يتراجع أحد طرفه على الآخر إلا لمرجع ، فعلمـنا أن هذا القدر كاف في تتحقق الحاجة إلى المؤثر ، فيبقى قيد الحاجة ^(٥) ، مذوفا عن درجة الاعتبار.

الثاني : إن الحدوث لا يجوز أن يكون علة للحاجة ، ولا جزءا من العلة ولا شرطا لها ، والدليل عليه أن الحدوث كيفية في الوجود ، فهي متوقفة على الوجود ، المتوقف على تأثير المؤثر فيه ، المتوقف ^(٦) على احتياج الأثر إلى

(١) من (ز).

(٢) معمولا (س).

(٣) لما يكون (س).

(٤) معين (س).

(٥) الحدوث (س).

(٦) من (س).

المؤثر ، المتوقف على علة تلك الحاجة ، وعلى جزء تلك العلة ، وعلى شرط تلك العلة ، فلو كان الحدوث نفس العلة أو جزءها أو شرطها ، لزم تأثير الشيء الواحد عن نفسه بمراتب وهو محال ، فيثبتت مما ذكرنا : أن الممكן مفتقر إلى المؤثر سواء كان ذلك الممكן حادثاً أو باقياً . ولنذكر ^(١) الآن الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في إثبات أن الباقي لا يحتاج إلى المؤثر :

فالجواب عن الشبهة الأولى : وهي قولهم : «لو افتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر لزم إيجاد الموجود» فنقول : الجواب ^(٢) عنه قد تقدم في الفصول السالفة ، وكذا الجواب عن قوله : «يلزم ^(٣) افتقار العدم حال بقائه إلى المؤثر».

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قولهم : «يلزم افتقار البناء حال بنائه إلى البناء» فنقول : انتقال تلك الأجسام إلى تلك الأحياء غير ، وبقاء تلك الأحياء غير ، فالمفتقر إلى البناء هو انتقالها إلى تلك الأحياء ، فلا جرم ^(٤) لم يبق ذلك الانتقال بعد مفارقة البناء ، أما استقرارها في تلك الأحياء ، فليس معلول تحرك البناء بل معلول طبائع تلك الأحرام.

والجواب عن الشبهة الثالثة : وهي قولهم : «العلم بوجوده (في الحال) ^(٥) يوجب ظن بقائه في المستقبل ، وذلك يقتضي استغناء الباقي عن المؤثر».

فنقول : لا نزع في أن هذا الظن حاصل ، لكن لا نسلم أن هذا الظن إنما حصل لأجل أن الباقي حال بقائه غني عن المؤثر ، فما الدليل على أن الأمر كذلك؟ فهذا جملة الكلام المعلوم ^(٦) في هذا الموضوع [وبالله التوفيق] ^(٧).

(١) من (ز).

(٢) أما الجواب (س).

(٣) فيلزم (س).

(٤) من (ز).

(٥) عن الحال (س).

(٦) الكلمات المعلومة (س).

(٧) من (ز).

الفصل السابع

في

بيان أن هذا البرهان المذكور في إثبات معرفة واجب الوجود

لا يتم على أصول الحكماء إلا بعد إقامة الدلالة على

أن العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول.

أعلم أنه لو لم يجب كون العلة المؤثرة موجودة حال وجود المعلول ، لم يتمتع [أن يكون^(١)] هذا الممكن إنما وجد لأجل شيء كان موجودا قبله ، ولم يبق معه ، ولو حاز ذلك ، بحاز أن يقال : إن كل ممكن فإنه مستند إلى ممكن آخر قبله ، لا إلى أول ، والسلسل على هذا الوجه ليس باطلا عند الحكماء ، بل هو حق. لأن مذهبهم ، أن كل دورة فإنها مسبوقة بدورة أخرى ، لا إلى أول ، وإذا كان التسلسل على هذا الوجه ليس ممتنعا عند القوم ، فحيثئذ لا يمكنهم [بيان^(٢)] انتهاء الممكنتات إلى موجود واجب الوجود ، أما إذا ثبت أن العلة المؤثرة يجب كونها موجودة حال وجود المعلول ، فعند هذا نقول : لو استند كل ممكن إلى ممكن آخر ، إلى غير النهاية ، لحصل أسباب ومسبيات لا نهاية لها دفعه واحدة ، وحيثئذ [لا^(٣)] يتمكن الفيلسوف من إثبات واجب الوجود لذاته ، فظاهر أنه لو لا صحة هذه المقدمة ، لم يقدر أحد من الفلاسفة على إثبات واجب الوجود لذاته ، [ولأجل هذه الدقيقة فإن الشيخ الرئيس لما شرع في كتاب النجاة في إثبات واجب الوجود لذاته]^(٤) اشتغل باقامة الدلالة على أن

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) من (ز).

العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة ، حال وجود المعلول ، أما في [كتاب الإشارات وسائل الكتب ، فلم يذكر هذه المقدمة ، والحق ما ذكره ^(١) في كتاب النجاة بالبيان الذي ذكرناه . وإذا عرفت هذا فنقول : لو لم تكن العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول ، ل كانت إما أن تكون علة لهذا المعلول ، حال ما كانت تلك العلة موجودة ، أو بعد ^(٢) أن صارت معدومة ، والأول [باطل ^(٣)] لأن في تلك الحالة المتقدمة لم يصدر ^(٤) عنها شيء أصلا ، فامتنع كونها علة ومؤثرة . والثاني باطل ، لأنها في الزمان الثاني قد صارت معدومة ، والمعدوم لا يكون علة للموجود . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : العلة حال وجودها أوجبت وجود المعلول في الزمان الثاني منه؟ فنقول : هذا باطل ، لأن في الزمان الثاني ^(٥) إن لم يصدر عنه أثر البة ، لم يكن في ذلك الزمان علة ولا مؤثرا [البة] . وإذا لم يكن في ذلك الزمان علة ولا مؤثرا ^(٦) فلو صار علة في الزمان الثاني ، مع أنه في الزمان الثاني صار معدوما ، لزم كون المعدوم علة للموجود ، وهو محال ، وإن لم يصر علة أيضا في الزمان الثاني ، كان هذا تصريحا بأنه ليس علة ولا مؤثرا البة ، وأما إن قلنا : إنه في الزمان الأول قد صدر عنه أثر ، وكان هذا الأثر حاصلا في ذلك الزمان ، فحيثند يكون المؤثر موجودا حال حصول الأثر ، وذلك عين ^(٧) المطلوب . واحتج من خالف في وجود هذه المعية بأمر :

الأول : إن هذه المعية لو كانت معتبرة ، ل كانت إما أن تكون عبارة عن المعية بالذات ، أو عن المعية بالزمان ، والأول باطل ، باتفاق العقلاة على أن العلة لا تكون مع المعلول بالذات ، والثاني باطل لأن المعية الزمانية لا تصدق إلا على ما كان زمانيا ، وكل زماني فهو متحرك متغير ، وما لا يكون كذلك كانت المعية الزمانية ممتنعة ، في حقه.

(١) من (ز).

(٢) حال (س).

(٣) من (س).

(٤) لا يغنى (س).

(٥) الأول (ز).

(٦) من (س).

(٧) من (ز).

الثاني : إن العلة لو أثرت في المعلول حال كون المعلول حاضرا ، كان ذلك إيجادا للوجود وهو محال ، فوجب أن يقال : العلة متقدمة على المعلول ، حتى يعقل كونها مؤثرة في نقل ذلك المعلول ، من العدم إلى الوجود.

الثالث : إننا إذا رأينا السهم فلا يزال [يكون^(١)] كل واحد من المدافعتين السابقة علة لاندفاع آخر ، يحصل بعده على الترتيب والولاء ، ولو لا ذلك ، لوجب سقوط السهم عند انفصاله عن اليد.

الرابع : إن الفكر يوجب العلم بالمطلوب ، مع أن الفكر يجب تقدمه على العلم بالنتيجة ، لأن الفكر في الشيء حال حصول العلم به محال.

الخامس : إن الثقيل النازل يكون كل جزء من أجزاء حركته علة لحصول الجزء الذي يليه إما بأن يكون علة مؤثرة كما هو عند بعض المعتزلة ، أو يكون علة معدة ، كما هو عند الفلاسفة.

السادس : إننا نعلم بالضرورة أن المؤثر ما لم يوجد بتمامه ، استحال أن يصدر عنه الأثر ، و تمام وجود المؤثر متقدم على وجود الأثر ، فالمؤثر التام يجب أن يكون متقدما على الأثر.

السابع : إنه يقال حركت^(٢) يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، وصربيع العقل شاهد بحصول هذا الترتيب ، وذلك يدل على أن العلة يجب تقدمها على المعلول . والجواب عن الشبهة الأولى : وهي قولهم : «إن هذه المعيبة ، إما أن تكون معتبرة بالذات أو بالزمان» فنقول : هذا بناء على قولكم : إن المدة من لواحق الحركة والتغير ، وهذا عندنا باطل ، بل نقول : الدليل القاطع على بطلانه : أنا نعلم بالضرورة أن الله تعالى في هذا الوقت موجود ، مع حدوث كل حادث ، وذلك يبطل قولكم.

(١) من (س).

(٢) شيء (س).

(٣) قوله (س).

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قوله : «لو كانت العلة موجودة مع المعلول لزم إيجاد الموجود» فنقول : إن كنت تريد بهذا الكلام إيجاد الموجود مرة أخرى ، فهذا باطل ، وإن كنت تريد كونه موجوداً لذلك الموجود بمعنى أنه لو لا ذلك الإيجاد ، لما حصل ذلك الموجود ، فهذا حق عندنا ، فلم قلتم : إنه محال ؟

والجواب عن الشبهة الثالثة : إن الرامي يفعل في السهم قوة باقية هي الموجبة لتلك الحركات ، إلا أن إيجابها لكل جزء من أجزاء الحركة ، مشروط بانقضاض الجزء المتقدم . وهذا هو الجواب عن نزول التقييل . وأما قوله : «الفكر يوجب العلم بالمطلوب ، مع أن الفكر يجب حصوله قبل حصول العلم بالنتيجة» [فنقول : الفكر عبارة عن مجموع العلم بالمقدمتين ، وهو حاصلان مع العلم بالنتيجة]^(١).

أما قوله : «المؤثر ما لم يوجد بتمامه ، لم يصدر عنه الأثر».

فنقول : إن كان المراد من قوله «ووجدت العلة بتمامها» : التقدم الزماني ، فهذا هو عين المطلوب ، وإن كان المراد به التقدم بالذات ، فهو مسلم لكنه لا يندرج في غرضنا . وأما التمسك بما يقال في العرف : حركت يدي فتحرك الكم ، [أو ثم تحرك الكم]^(٢) فنقول : هذا تمسك في المضائق العقلية بالألفاظ ، وهو ضعف ، ثم بتقدير الصحة فإننا نحمله على التقدم بالذات والعالية [والله ولي التوفيق]^(٣).

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

الفصل الثامن

في

إيراد هذا البرهان على وجه آخر. ويظن أن

إيراده على ذلك الوجه ، يوجب سقوط أكثر هذه

الأسئلة عنه. وبيان أن ذلك الظن : خطأ من الناس

من الناس من قال : إن هذه الأسئلة إنما توجهت ، وهذه المضائق إنما لزمت. لأننا في أول الكلام فسرنا واجب الوجود بذاته ، بأنه : الموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم البة. وفسرنا ممكناً الوجود لذاته ، بأنه : الموجود الذي تكون حقيقته قابلة للعدم. ولما فسرنا الواجب والممكن بعذرين التفسيرين ، جاءت هذه السؤالات ، وتوجهت هذه المباحث. فعظم الخطب ، وضاق البحث.

وهاهنا طريق آخر ، أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخبط مما تقدم ، وهو أن تفسير الواجب لذاته ، بأنه الذي يكون غنياً في وجوده عن السبب ، وتفسير الممكناً لذاته بأنه الذي يكون محتاجاً في وجوده إلى السبب ، على هذا التفسير يكون^(١) القول بإثبات واجب الوجود لذاته من أظهر المطالب ، ومن أوضح المقاصد ، ولا يتوجه عليه شيء من السؤالات المذكورة ، فإننا نقول : لا شك أن في الوجود موجود ، فذلك الموجود ، إنما أن يكون غانياً في وجوده عن السبب ، وإنما أن يكون محتاجاً [في وجوده]^(٢) إلى السبب ، فإن كان الأول فقد ثبت القول بوجود موجود واجب الوجود لذاته ، وإن كان الثاني فلا بد له

(١) يصيير القول (س).

(٢) من (ز).

من سبب ، لأن التقدير هو تقدير كونه محتاجا إلى السبب ، ثم يعود التقسيم الأول في سببه ، والدور والتسلسل محalan ، فوجب الانتهاء^(١) بالأخرة إلى وجود موجود غني عن السبب ، وذلك هو الموجود الواجب لذاته ، وهو المطلوب فظهر بهذا الكلام : أنا إذا فسرنا الواجب والممكن بهذا التفسير ، سقطت عنا تلك السؤالات ، وصار الكلام في غاية الاختصار ، وكان إيراد الحجة على هذا الوجه أولى . ولقائل أن يقول : إن المباحث العقلية ، لا تختلف باختلاف الألفاظ والعبارات .

فنقول : هب أنكم فسّرتم الواجب لذاته بما يكون غنيا في وجوده عن السبب المنفصل ، إلا أنه يقال : لم لا يجوز أن يقال : إن هذا الوجود الغني في وجوده عن السبب تكون ماهيته وحقيقة قابلة للعدم وللوجود قبولا على التساوي ، إلا أنه ترجح وجوده على عدمه ، لا لرجح أصلا لا لذاته ولا لغيره؟ وأيضا : لم لا يجوز أن يقال : إن تلك الحقيقة ، وإن كانت قابلة للعدم إلا أن الوجود بها أولى ، فلأجل حصول هذه الأولوية يستغنى عن المؤثر المنفصل؟ فيثبت بما ذكرنا : أنه لا يمكن الجزم بوجود موجود لا تقبل حقيقته العدم البة إلا بتقدير تلك المقدمات .

واعلم أن المباحث اللفظية لا تدفع الحقائق العقلية ، وإنما يكون تأثيرها في انتقال البحث من مقام إلى مقام آخر ، وذلك قليل الفائدة .

(١) لذاتها بالأخر (س) .

الفصل التاسع

في

إقامة البرهان على أن القول بالدور باطل

احتجووا على فساد القول بالدور ، بأن قالوا : ثبت أن العلة متقدمة على المعلول ، فلو كان كل واحد منهما علة للأخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر ، وإذا كان هذا متقدما على ذاك ، وكان ذاك متقدما على هذا ، لزم في هذا ، كونه متقدما على المتقدم على نفسه ، والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب كونه متقدما على ذلك الشيء ، فيلزم كون الشيء الواحد متقدما على نفسه . وهو محال.

فإن قيل : ما المراد بقولكم : «العلة متقدمة على المعلول»؟ إن أردتم به التقدم الزمانى ، فهذا باطل ، لأننا بینا : أن هذا التقدم محال . وأيضا فقد بینا أنه لو صح القول بالتقدم الزمانى ، فإنه يسقط هذا الدليل ، وأما إن أردتم به التقدم بالذات والعلية .

فنقول : القول بإثبات التقدم بالذات والعلية وكلام وقع في ألسنة الفلاسفة ، فيجب البحث عنه.

فنقول : مرادكم من التقدم بالعلية : كون هذا مؤثرا في ذاك وعلة له وموجبا ، أو تريدون به أمرا آخر غير هذا التأثير؟ فإن كان المراد هو الأول كان قولكم : «العلة متقدمة على المعلول» معناه : أن العلة علة للمعلول ، وحينئذ لا يبقى [لهذا التقدم مفهوم سوى العلية ، وعلى هذا التقدير فقولكم : لو كان

كل واحد منها علة لآخر ، لكن كل واحد منها علة لآخر ، وحينئذ لا يبقى]^(١) بين مقدمة هذه الشرطية ، وبين تاليها فرق البة فيكون كلاما فاسدا ، وأما إن عنيتم بالتقدم مفهوما آخر سوى العلية والمؤثرة ، فلا بد من بيانه ، فإنه غير معقول. فإن قالوا : «التقدم بالعلية له مفهوم معاير للتقدم الزماني ولنفس العلية» أما أنه معاير للتقدم بالزمان ، فلأنك حين حركت إصبعك فقد تحرك الخاتم ، . ويكتن أن تكون حركة الإصبع متقدمة بالزمان على حركة الخاتم ، وإلا لزم تداخل الجسمين ، وهو محال ، فههنا قد حصل التقدم بالعلية ، ولم يحصل التقدم بالزمان ، فقد ظهر التغاير ، وأما بيان أن التقدم بالعلية مفهوم معاير لنفس العلية.

فنقول : العقل قاطع بأنه ما لم يتم وجود العلة في نفسها ، فإنه يستحيل أن يصدر عنها المعلول. ومعلوم : أن حصول العلة بتمامها أمر معاير لكونها علة لذلك المعلول ، وهذا يدل على أن التقدم بالعلية أمر معاير لنفس تلك العلية.

فنقول : في الجواب عن هذا السؤال : لا نزاع في أن حركة الإصبع وحركة الخاتم. ، وجدنا معا ، ولا نزاع في أن العقل يقضي بترتيب أحدهما على الآخر ، إلا أنا نقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك الترتيب هو نفس العلية والتأثير؟ فإن العقل حكم بأن حركة [الإصبع مؤثرة في حركة الخاتم ، وأن حركة الخاتم] ^(٢) حاصلة عن حركة الإصبع ، إلا أن هذا المعنى الذي ذكرناه ليس إلا لنفس العلية والافتقار والتأثير ، وليس هاهنا مفهوم سوى ذلك. فظهر بهذا البيان الذي لخصناه : أنه لا يحصل عند العقل من التقدم بالعلية إلا نفس تلك العلية ، وإذا ثبت هذا ، [فنقول] ^(٣) قولكم : لو كان كل واحد منها علة لوجود الآخر ، لكن كل واحد منها علة لآخر ^(٤) ، فيصير معناه : لو كان كل

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) متقدما على الآخر (ز).

واحد منهما علة لآخر ، لكان كل واحد منها علة لآخر ، فيصير هذا إلزاما للشيء على نفسه ، وهو فاسد. وأيضا : فلأن القول بكون كل واحد منها علة لآخر ، إن كان معلوم الامتناع بالبديهة. فحينئذ لا حاجة إلى ذكر هذا الدليل ، وإن كان محتاجا إلى الإثبات [بالحججة] ^(١) والبيئة لم يكن الكلام الذي ذكروه مفيدا فائدة ، لأنه لم يحصل فيه إلا تبديل اللفظ باللفظ ، ومعلوم أنه لا يسمن ولا يغنى من جوع.

الحججة الثانية على فساد الدور : قالوا ^(٢) : «لو كان كل واحد منها علة لآخر ، لكان كل واحد منها علة لعلة نفسه ، وعلة العلة علة ، فيلزم كون كل واحد منها علة لنفسه ، وذلك محال» ولقائل أن يقول : مدار هذه الحججة على قولهم : «إن علة علة الشيء علة لذلك الشيء» [وهذا كلام مبهم يجب البحث عنه].

فيقال : إن أردتم بقولكم : «علة علة الشيء ، يجب كونها علة لذلك الشيء】 ^(٣) ويجب كونها مؤثرة في ذلك الشيء ، موجودة له» فهذا باطل قطعا ، لأن على هذا التقدير تكون علة العلة علة قريبة للشيء ، وكونها علة قريبة ^(٤) لذلك الشيء [يعني من كونها علة للعلة ، فقولكم : علة علة الشيء يجب كونها علة قريبة لذلك الشيء】 ^(٥) كلام متناقض ، وإن أردتم به أنها علة لعلة الشيء ، فهذا مسلم ، إلا أنه يرجع حاصل الكلام فيه ، إلى أن علة علة الشيء يجب كونها علة لعلة ذلك الشيء ، ومعلوم أن هذا الكلام عبث ولا فائدة فيه.

الحججة الثانية : وهي الأقوى ، أن يقال : لو كان كل واحد منها علة لآخر ، لكان كل واحد منها مفتقرًا إلى الآخر ، والمفتقر إلى المفتقر إلى

(١) إنه (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) مرتبة (س).

(٥) من (ز).

الشيء ، يجب كونه مفتقرًا إلى ذلك الشيء فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرًا إلى نفسه ، وذلك محال لوجهين»^(١) :

الأول : إن المفتقر إلى الشيء محتاج إليه ، والمفتقر إليه غير محتاج إلى المفتقر ، فلو كان الشيء الواحد مفتقرًا إلى نفسه ، لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الواحدة ، محتاجاً وغنياً ، وذلك جمع بين النقيضين ، وهو محال.

الثاني : وهو أن الافتقار إلى الشيء نسبة مخصوصة ، بين المفتقر والمفتقر إليه ، والنسبة لا يمكن حصولها إلا بين أمرين^(٢) ، فالأمر الواحد بالاعتبار الواحد ، يمتنع حصول النسبة فيه. واحتج من قال : الدور غير ممتنع بوجوه :

الأول : إن الهيولي والصورة كل واحد منهما محتاج إلى الآخر ، وهو دور ، والجواهر والعرض يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، وهو دور.

الثاني : إن المضافين يتوقف كل واحد منهما على الآخر وهو دور ، ولا يقال : إن وجوب مقارنتهما لأجل أن العلة الواحدة [موجبة]^(٣) لهما معاً ، لأننا نقول : هذا لا يصح على قول الفلاسفة ، لأن عندهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثالث : إن العلية والمعلولة من باب المضاف ، والمضافان يوجدان [معاً]^(٤) ، فالعلية والمعلولة يوجدان المعية [والمعية]^(٥) ، تناهى حصول التقدم ، فوجب أن يمتنع حصول^(٦) التقدم بين العلة وبين المعلول. والجواب عن الأول : إننا لا نقول بالهيولي والصورة. أما الجسم فإنه مستلزم للحصول في الحيز ، إلا أن ذات الجسم توجب الحصول في الحيز المطلق ، وعلى هذا التقدير فالملازمة [بينهما]^(٧) إنما حصلت [بينهما]^(٨) لأن ذات الجسم توجب الحصول في الحيز المطلق.

(١) من وجوه (س).

(٢) إلا من آخرين (س).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

(٥) من (س).

(٦) أن يحصل (س).

(٧) من (ز).

(٨) من (س).

والجواب عن الثاني : إن المضافين يجب حصولهما معا ، وكون كل واحد منهما مفتقدا إلى الآخر أمر محال.

والجواب عن الثالث : إن ذات العلة وذات المعلول شيء ، وكون هذا علة لذاك ، وكون ذاك معلولا لهذا ، شيء آخر ، فالتضاريف والمعية إنما حصلت بينهما باعتبار كونهما علة ومعلولا ، إما إذا اعتبرنا الحقيقة المخصوصة التي لكل واحد منهما ، فبهذا الاعتبار يحصل التقدم والتأخر ^(١) [والله ولي التوفيق] ^(٢).

(١) والتأثير (ز).

(٢) من (ز).

الفصل العاشر

في

إبطال التسلسل

اعلم أنه حصل في هذه المسألة أنواع من الدلائل :

البرهان الأول : إننا لو فرضنا كون كل ممكן ، معمولاً لممكناً آخر ، [لا^(١) إلى نهاية
، لزم كون تلك الأسباب والمسببات موجودة [دفعه واحدة بأسرها ، بناء على المقدمة التي
بيتها ، وهي أن السبب لا بد وأن يكون موجوداً]^(٢) حال وجود المسبب ، وإن ثبت هذا ،
فنقول : مجموع تلك الأسباب والمسببات : ممكناً الوجود ، والدليل عليه : إن ذلك الجموع
مفتقراً في تتحققه إلى تتحقق كل واحد من تلك الآحاد [وكل واحد من تلك الآحاد]^(٣) ممكناً
، فالمجموع مفتقراً إلى الأسباب^(٤) الممكنة ، والمفتقر إلى الممكناً أولى بالإمكان ، فثبتت أن
ذلك الجموع ممكناً الوجود لذاته ، وكل ممكناً فله مؤثر ، فذلك الجموع له مؤثر .
فنقول : المؤثر في ذلك الجموع ، إما يكون نفس ذلك الجموع ، أو أمراً داخلاً فيه ،
أو أمراً خارجاً عنه ، فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها .

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) الأشياء (س).

[أما القسم ^(١) الأول] : وهو أن يقال إن ذلك المجموع علة لنفسه ، فهذا باطل من

وجوه :

الأول : إنه لا معنى لقولنا إنه علة لوجود نفسه ، إلا أنه غير محتاج إلى الغير ، وقد دللتا على أن ذلك المجموع ممكן لذاته ، فيرجع حاصل هذا الكلام إلى أن الممكן غني عن السبب ، فيكون هذا رجوعا إلى المقدمات السالفة ، من أن الممكنت ، هل تتوقف على السبب أم لا؟ ونحن إنما نتكلّم في هذا المقام بعد إثبات أن الممكّن لا بد له من سبب.

الثاني : إن المحتاج إلى الشيء ممكّن بالنسبة إلى المحتاج إليه ، والمحتاج إليه غني بالنسبة إلى المحتاج فلو كان [الشيء] ^(٢) الواحد علة لنفسه لزم كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد محتاجا وغانيا ، وذلك يوجب الجمع بين النقيضين.

الثالث : إن المعلول مفتقر إلى العلة ، فلو كان الشيء الواحد علة لنفسه لزم كونه مفتقرًا إلى نفسه . والافتقار إلى الشيء نسبة ، والنسبة لا تحصل إلا بين الأمرين ، فأما الشيء الواحد بالاعتبار الواحد ، فيمتنع كونه منسوبا إلى نفسه.

[أما القسم الثاني] ^(٣) وهو أن يقال : علة ذلك المجموع فرد من أفراد ذلك المجموع ، فهذا أيضا باطل ، لأن كل ما كان علة للمجموع ، وجب كونه علة لجميع آحاد ذلك المجموع ، ولا شك أن [أحد] ^(٤) آحاد ذلك المجموع هو ذلك الواحد ، الذي فرض كونه علة لذلك المجموع ، فحينئذ يلزم في ذلك الواحد كونه علة لنفسه ، وقد بينا أن ذلك محال ، ويلزم منه أيضا أن يكون علة [علة] ^(٥) نفسه وذلك يوجب الدور ، وقد بينا أنه محال ، فثبت أن هذا القسم

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

أيضاً باطل ، ولما بطل هذان القسمان ، ثبت أن علة ذلك المجموع يجب أن يكون أمراً خارجاً عن ذلك المجموع ، والخارج عن مجموع الممكناً لا يكون ممكناً ، والموجود الذي لا يكون ممكناً لذاته يكون واجباً لذاته . ، فثبت بهذا البرهان [وجوب]^(١) انتهاء جميع الممكناً في سلسلة الحاجة إلى موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب ، هذا تمام تقرير هذا^(٢) البرهان . فإن قيل : السؤال على هذا الدليل من وجوه :

الأول : إن هذا الدليل الذي ذكرتموه في إبطال التسلسل منقوص بأشياء : أحدها : إن عند الحكماء كل دورة مسبوقة بدورة أخرى ، لا إلى أول ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون كل سبب مسبوقاً بسبب آخر ، لا إلى أول .

وثانيهما : إن النفوس الناطقة [الباقية]^(٣) غير متناهية . وإذا جاز [وجود]^(٤) ما لا نهاية له من النفوس [فلم لا يجوز وجود ما لا نهاية له]^(٥) من الأسباب والمسبيات ؟ وثالثها : إن المتكلمين^(٦) يثبتون حوادث لا آخر^(٧) لها في أحوال أهل القيمة ، وال فلاسفة [يقولون بذلك في أدوار هذا العالم].^(٨)

ورابعها : [المتكلمون يقولون معلومات الله لا نهاية لها ، وإن مقدورات الله لا نهاية لها فلم لا يجوز مثله في الأسباب والمسبيات ؟ وخامسها]^(٩) وهو وارد على الفلاسفة والمتكلمين معاً ، وهو إن صحة حدوث الحوادث لا أول لها ، إذ لو حصلت لتلك الصحة أول ، لكان قبل ذلك المبدأ ممتنعاً لعينه ، ثم انقلب ممكناً لعينه ، وهو محال ، فثبت أنه لا أول للإمكان

(١) من (ز).

(٢) هذان (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

(٦) المتكلم بشبوت (س).

(٧) لا أثر (ز).

(٨) من (ز).

(٩) من (ز).

والصحة ، وكان التسلسل حacula في ثبوت هذا الإمكان.

وسادسها ^(١) : وهو أن مراتب الأعداد لا نهاية لها ، فكان التسلسل حacula فيها.

سابعها ^(٢) : إنه تعالى ^(٣) عالم بالشيء ، وكل من علم شيئاً أمكنه أن يعلم كونه عالماً به ، وإذا ثبت هذا الإمكان ، وجب أن يكون حacula بالفعل في حق الله تعالى ، لكونه منها عن طبيعة القوة والإمكان ، وعلى هذا التقدير فهو سبحانه وتعالى عالم بالشيء ، وعالم بكل عالماً به ، وهكذا في المرتبة الرابعة ، والخامسة إلى ما لا نهاية له ، فقد حصلت هناك [مراتب غير متناهية ، وكل مرتبة أخيرة منها فإنها متفرعة على المرتبة التي قبلها ، فقد حصلت هناك ^(٤)] أمور غير متناهية ، وهي مرتبة بالطبع ، وهي بأسراها موجودة دفعية واحدة ، فهذا نقض قوي على قولكم : التسلسل في الأسباب والمسيرات محال. لا يقال هذا السؤال ، لا يتوجه إلى الحكماء ، لأنهم يقولون : إنه تعالى عقل وعاقل ومعقول ، والكل واحد ، ولا يتوجه أيضاً عن المتكلمين ، لأنهم يقولون : العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بالشيء ، لأننا نقول : أما الكلام الذي حكيم عن الفلاسفة فهو محض الطامات ، وذلك لأن العلم بالسوداء مثلاً عندهم صورة متساوية لذات السوداء في الماهية ، وذات الله تعالى مخالفة للسوداء في الماهية ، فلزم القطع بأن علمه تعالى بالسوداء مغاير لذاته المخصوصة ، وكذلك القول في جميع المعلومات ، وأيضاً فقد دللتا بالبراهين القاطعة في أول هذا الكتاب على أن العلم حالة نسبية [إضافية] ^(٥) وإذا كان كذلك ، فنقول : علم الله تعالى بالسوداء عبارة عن نسبة مخصوصة ، بين ذاته وبين السوداء. وعلمه بكل عالماً بالسوداء نسبة مخصوصة بين ذاته وبين النسبة الأولى ، والنسبة إلى أحد الشيءين

(١) وخامسها (س).

(٢) سادسها (س).

(٣) سبحانه (س).

(٤) من (س).

(٥) من (ز).

مغايرة للنسبة إلى الشيء الآخر ، فيثبتت : أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ، وأيضاً : لو كان العلم بالشيء نفس العلم بالشيء ، لكان العالم بالشيء عالماً بتلك المراتب التي لا نهاية لها على التفصيل ، ومعلوم أنه باطل ، وأيضاً : فإنه يمكننا أن نعتقد كون الرجل الغلاني عالماً بالعلم ^(١) الفلاسي ، مع أنها نشك في كونه عالماً بذلك العلم ، وأيضاً فإننا ندرك تفرقة بدائية بين قولنا : إن زيداً عالماً بالسوداء ، وبين قولنا : إنه عالماً بكونه عالماً بالسوداء ، ولو كان أحد العلمين نفس الثاني ، لما بقيت هذه التفرقة ، فهذا تمام الكلام في توجيه هذا النقض.

وثانيها : وهو النقض بالنسبة ، فإن كل مقدار فإنه يقبل التنصيف ، ثم إذا نصف كل واحد من نصفيه فإنه يقبل الترييع ، ولما كان المقدار قابلاً للتنصيف إلى غير النهاية ، فحينئذ حصلت هناك نسب غير متناهية ، وكل مرتبة آخرة فإنها متفرعة على النسب الحاصلة قبلها ، وهذا تمام الكلام في تقرير هذه النقوض .

السؤال الثاني : على البرهان الذي ذكرتم : أن نقول قولكم تلك الجملة المركبة غير تلك الأسباب والمسبيات التي لا نهاية لها ، إما أن تكون واجبة ، أو ممكنة ، إنما يصح ويظهر إذا صح وصف تلك الأسباب والمسبيات التي لا نهاية لها ، بكونها جملة ومجموعاً ، فلم قلتم إن ذلك صحيح؟ وتقريره : وهو أن وصف الشيء بكونه جملة ومجموعاً مشعر بامتياز ذلك المجموع عن غيره ، وامتيازه عن غيره مشروط بكونه متناهياً ، فثبتت أنه لا يمكن وصفه بكونه مجموعاً وجملة [إلا بعد أن ثبت كونه متناهياً ، وأنتم أثبتتم كونه متناهياً على وصفه بكونه كلاماً وجملة] ^(٢) وحينئذ يلزم الدور .

السؤال الثالث : هل أنه يصح وصفها بكونها كلاماً وجملة ومجموعاً ، فلم قلتم إنه يجب انتهاؤها إلى واجب الوجود لذاته ، أما قوله : «إن ذلك المجموع

(١) المعلوم (ز).

(٢) من (ز).

[ما كان] ^(١) مكنا فله سبب ، وسببه إما أن يكو هو هو ، أو ما يكون داخلا فيه أو ما يكون خارجا عنه» قلنا : لم لا يجوز أن يكون شيئا داخلا فيه؟ قوله : «يلزم كون ذلك الواحد علة لنفسه ، وعلة لعلة نفسه» قلنا : هذا إنما يلزم لو عللنا تلك الجملة ، بوحد من تلك الجملة ، أما لو عللنا تلك الجملة بكون كل واحد منها مستندا إلى واحد آخر بغير نهاية ، لم يلزم ما ذكرتم من الحال ، والحاصل : أنهم أبطلوا كون تلك الجملة معللة بنفسها ، وأبطلوا كونها معللة بوحد من تلك الجملة ، وعند هذا قالوا : يجب كونها معللة بشيء خارج [عن جموع الممكنات ، وللسائل أن يقول : هاهنا قسم رابع ، وهو كون تلك الجملة معللة بكون كل واحد من آحادها معللا بوحد آخر لا إلى نهاية ، فمن المعلوم بالضرورة أن هذا القسم قسم مغاير للأقسام الثلاثة التي ذكرتموها ، فإن هذا القسم مغاير لكون تلك الجملة معللة بنفسها ، ومتى لكون تلك الجملة معللة بوحد معين متنه ، ومتى لكون تلك الجملة معللة بشيء خارج] ^(٢) عنها ، فثبتت أن هذا القسم مغاير للأقسام [الثلاثة] ^(٣) التي ذكرتم فأنتم اشتغلتم بتلك الأقسام ، التي هي خارجة عن المقصود ، وأما هذا القسم الرابع فهو القسم الذي وقع الشك فيه ، وإنما شرعتم في هذا البحث لأجل إبطاله ، ثم تركتموه وأهملتموه ، وما تعرضتم له.

فالحاصل : أن الدليل الذي ذكرتموه : ذكرتموه في إبطال أقسام ، لا حاجة لها.
وإبطال القسم الذي تعلقت الحاجة به [أهملتموه] ^(٤) فكان هذا من باب التمويه.
فإن قالوا : التقسيم الذي ذكرناه صحيح ، فإننا قلنا : علة تلك الحاجة ، إما نفسها [أو شيء داخل فيها] ^(٥) أو شيء خارج عنها ، ومعلوم أنه لا مزيد

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

على هذه الأقسام الثلاثة ، فلما تكلمنا على كل واحد منها كان القسم الذي ذكرتموه داخلاً فيها ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة بنا إلى أن نتكلم على ذلك القسم بعينه ، وأيضاً : فتعليل الجملة بكون كل واحد منها معللاً بواحد آخر لا إلى نهاية ليرجع حاصله إلى تعليل تلك الجملة بنفسها ، وقد بینا أن ذلك محال. فنقول في الجواب عن هذا السؤال : أما قولكم إن القسم الذي ذكرناه داخل [في تلك] ^(١) الأقسام الثلاثة ، فنقول : إن صريح العقل يدل على أن هذا القسم الذي ذكرناه قسم يعتبر ^(٢) بلى المقصود من [ذكر] ^(٣) هذا الدليل ليس إلا إبطاله ، فإذا بینا أن الأقسام الثلاثة التي ذكرتموها مغايرة لهذا القسم ، فحينئذ يظهر أن الدليل الذي ذكرتم لا يفيد المطلوب ، أما قوله : «إن تعليل كل واحد منها بالآخر يقتضي تعليل الجملة بنفسها» فنقول : هذا ^(٤) أيضاً باطل ، لأن [كون] ^(٥) حال المجموع من حيث إنه ذلك المجموع غير ، وحال كل واحد من آحاد [ذلك المجموع بالنسبة إلى واحد آخر غير ، وبالجملة فالفرق بين الكل من حيث هو كل وبين كل كل واحد من آحاد] ^(٦) الكل معلوم في المنطق. وصريح العقل أيضاً يدل عليه ، فالقول بأن الجملة إنما وجدت لأنها تلك الجملة غير ، والقول بأن تلك الجملة وجدت ^(٧) لكون كل واحد من آحادها معلل بواحد [آخر ^(٨)] منها إلى غير النهاية غير. فأين أحد البابين من الآخر؟ والحاصل : أنكم أبطلتم تعليل تلك الجملة بنفسها ، وأبطلتم تعليتها بواحد من آحاد تلك الجملة ، وبقي هاهنا [احتمال ^(٩)] آخر ، وهو كون تلك الجملة معللة بكون كل واحد منها معللاً بواحد آخر لا إلى غير ^(١٠) النهاية ، وهذا القسم مغاير للقسمين الأولين ، والمقصود من هذا البحث ليس إلا ^(١١) إبطال هذين القسمين ، فكان الاشتغال بذكر القسمين

(١) من (س).

(٢) معين (س).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

(٥) من (س).

(٦) من (ز).

(٧) وجبت (س).

(٨) من (ز).

(٩) من (س).

(١٠) لا إلى نهاية (س).

(١١) ليس إبطال (س).

الأولين واهمال هذا القسم ، الذي هو المطلوب غفلة عظيمة [والله المادي ^(١)].

والجواب عن هذه السؤالات : أن نقول أما النقض الأول : فجوابه : إن كل واحد منها مسبوق بآخر لا إلى أول ، فلم يحصل بمجموعها وجود في شيء من الأوقات ، بل ما كان ذلك المجموع معذوماً أولاً وأبداً ، والمعدوم يمتنع الحكم عليه بأنه لا بد له من مؤثر ، بخلاف هذه العلل ، فإننا بينما أن العلة لا بد وأن تكون موجودة مع المعلول ، فلو تسلسلت الأسباب والمسببات لوجدت بأسرها معاً ، فيكون المجموع موجوداً ، فحيثئذ يصح الحكم عليه بالافتقار وال الحاجة إلى المؤثر ، ظهر الفرق ، ولأجل هذا الفرق ذكرنا أن هذا البرهان لا يتم إلا إذا بينما العلة يجب أن تكون موجودة حال وجود المعلول.

وأما النقض الثاني : وهو النقوص الناطقة.

فالجواب : أن ذلك المجموع وإن كان موجوداً معاً ، ولكن ليس شيء منها علة لآخر ، بخلاف ما نحن فيه.

وأما النقض الثالث : وهو الحوادث التي لا آخر لها ، والمعلومات والمقدورات. فنقول : الفرق أن مجموع تلك الأعداد غير موجودة ، فيكون الفرق ما تقدم.

وكذا الجواب عن مراتب الأعداد ، ومراتب صحة حدوث الحوادث ، وأما المراتب التي لا نهاية لها ، فنقول : هب أنه لا آخر لها ، ولكن لها أول ، فإن أول تلك المراتب هو العلم بالشيء ، ثم يتربّ عليه المرتبة الثانية ، وهو العلم بذلك العلم ، ثم يتربّ على [المرتبة الثانية] ^(٢) والمرتبة الثالثة وهلم جرا إلى ما لا نهاية ^(٣) فهو لا آخر لهذه المراتب ، إلا ^(٤) أن لها أول ، ونحن

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) ما لا آخر له (س).

(٤) ولكن لها (س).

إنما ادعينا أنه لا بد للأسباب والمسببات من أول ، وما ادعينا أنه لا بد لها من آخر. فظهر الفرق.

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : «تلك الأسباب والمسببات ، إنما يعقل وصفها بكونها مجموعاً وجملة وكلّاً ، لو ثبت كونها متناهية».

فاجلوب : لا نسلم أن الأمر كما ذكرتم ، والدليل عليه وجهان :

الأول : إننا حيّث قلنا : الأسباب والمسببات لا نهاية لها ، فقد جعلنا اللا نهاية محمولاً ، ومعلوم أنه [ليس^(١)] موضوع هذا المحمول كل واحد من تلك الأسباب ، بل ليس إلا المجموع ، فثبتت أنه يمكن وصفه بكونه مجموعاً وجملة ، سواء فرضناه متناهياً أو غير متناه.

الثاني : إننا إذا قلنا ما لا نهاية له موجود ، فقد حكمنا على تلك الأمور التي لا نهاية لها بأنها موجودة ، ونحن لا نريد بالكل والجملة والمجموع إلا تلك الموجودات بأسرها.

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : «لم لا يجوز أن يقال إن تلك الجملة إنما وجدت لأجل أن كل واحد من آحادها استند إلى واحد آخر ، إلى غير النهاية».

فاجلوب : عنه : أن نقول : هذا أيضاً باطل لأننا إذا قلنا : الجملة إنما وجدت لاستناد كل واحد من آحاد تلك الجملة إلى واحد آخر ، فقد حصل هاهنا مفهومان : .
أحدهما : مجموع ذوات تلك الآحاد.

الثاني : كون كل واحد منها مستنداً إلى الآخر ، ولا شك في تغيير هذين المفهومين ، إذا عرفت هذا ، فنقول : هذا الذي جعلتموه علة لتلك الجملة ، إنما أن يكون هو تلك الآحاد أو تلك الاستنادات العارضة لتلك الآحاد ،

(١) من (س).

والأول باطل لأن مجموع تلك (الآحاد) ^(١) هو عين ذلك المجموع ، فتعليل ذلك المجموع بتلك الآحاد يقتضي تعليل الشيء بنفسه ، وهو محال. والثاني أيضاً باطل ، لأن تلك الاستنادات أحوال عارضة لتلك الآحاد ، ولو جعلنا هذه الاستنادات علل لتلك الآحاد ، لزم جعل العوارض علاً للمعروضات ، وذلك محال ، لأن المعروض متقدم بالرتبة على العارض ، فلو جعلنا العارض علة للمعروض ، لزم تقدم كل (واحد) ^(٢) منهما على الآخر وهو محال ، فيثبت سقوط هذا السؤال ، وهاهنا آخر الكلام في تقرير هذا البرهان (والله ولي الرحمة والغفران) ^(٣).

البرهان الثاني في إبطال التسلسل : اعلم أنه يمكن ذكر البرهان الذي قدمنا ذكره بحيث يصير أشد اختصاراً مما سبق ذكره.

فنقول : لو تسلسلت الأسباب والمسبيات إلى غير النهاية ، وكانت تلك الجملة (من حيث إنها جملة) ^(٤) ممكنة ، ولكن ^(٥) كل واحد من آحاد تلك الجملة أيضاً ممكناً (وكل ممكناً) ^(٦) ، فلا بد له من سبب مغاير له ، فلهذه الجملة سبب مغاير لها من حيث إنها تلك الجملة ، ومغاير لـ كل واحد من آحاد تلك الجملة ، وكل ما كان مغايراً لجملة الممكناً ، وكان مغايراً لكل واحد من آحاد الممكناً ، فهو ليس بمحتمل ، وكل موجود (ليس ممكناً ، فهو) ^(٧) واجب لذاته (وهو المطلوب) ^(٨) ، فثبتت. بهذا الطريق : وجوب انتهاء جملة الممكناً إلى موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب ، ويظهر من هذا البيان : أنه يمكن ذكر هذا البرهان من غير أن يحتاج فيه إلى تلك التقسيمات الكثيرة التي ذكرناها ^(٩).

البرهان الثالث : إذا فرضنا الأسباب والمسبيات متسلسلة ، إلى غير

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) بحسب كونها تلك الجملة (س).

(٥) وبحسب كل (س).

(٦) من (س).

(٧) من (ز).

(٨) من (س).

(٩) ذكروها (ز).

النهاية ، فالموجود هناك ليس إلا آحاد تلك الذوات ، وإن لا كون بعضها متعلقاً بالبعض ، أما آحاد الذوات ، فهي بأسرها ممكنة الوجود ، فلو دخلت في الوجود من غير مؤثر يؤثر فيها ، كان هذا قوله بواقع الممكן (لا) ^(١) مؤثر ، وهو محال ، وأما تعلق بعضها بالبعض فهي أحوال اعتبارية عارضة لتلك الذوات ، والعارض للشيء مفتقر إلى المعروض ، ومعروضات هذه الأحوال ليست إلا تلك الآحاد ، وهي بأسرها ممكنة ، فهذه الأحوال الاعتبارية والإضافية مفتقرة إلى أمور هي ممكنة الوجود ، والمفتقر إلى الممكן أولى بالامكان ، فهذه الأحوال الاعتبارية بأسرها ممكنة الوجود ، إذا عرفت هذا فنقول : إن تلك الآحاد بأسرها ممكنة الوجود لذواها ، واستناد بعضها إلى بعض أحوال اعتبارية عارضة لتلك الآحاد ، وهي بأسرها أيضاً ممكنة (الوجود) ^(٢) فجملة هذه الموجودات ممكنة الوجود في ذواها ، وممكنة الوجود في جميع اعتباراتها ، والممكן لا بد له من مؤثر (يؤثر فيه ، ويجب كون ذلك المؤثر مغايراً لها ، على ما ثبت أن كل ممكناً فلا بد له من مؤثر) ^(٣) فيثبت أن جملة هذه الممكنتات مفتقرة إلى مؤثر (مغاير لها ، والمغاير لكل الممكنتات لا يكون ممكناً ، فثبت افتقار جملة الممكنتات إلى) ^(٤) موجود يؤثر فيها ويكون ^(٥) ذلك مغايراً لمجموعها ، ولكل واحد من آحادها ، وذلك هو الموجود الواجب لذاته ، وهو المطلوب.

البرهان الرابع : إننا إذا اعتبرنا هذا المعلول الآخر (ثم اعتبرنا علته) ^(٦) ثم اعتبرنا علة علته إلى ما لا نهاية له ، فهذه جملة . فإذا حذفنا من هذا الجانب المتناهي عشر مراتب ، واعتبرناها بعد حذف هذه العشرة عنها ، كانت جملة أخرى . ثم طبقنا في الوهم كل واحد من آحاد إحدى الجملتين ، على واحدة

(١) الممكן المؤثر (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

(٦) من (ز).

من آحاد الجملة الأخرى ، بحسب مراتب التطبيق. والمراد من قولنا بحسب مراتب التطبيق : أن الأخير من هذه الجملة بمقابل بالأخير من الجملة الثانية ، والثاني من هذه الجملة ، ي مقابل بالثاني من تلك الجملة ، والثالث من هذه بالثالث من هذه ، وقس على هذا الترتيب فنقول : إما أن يظهر التفاوت بين الجملتين أو لا يظهر (فإن لم يظهر) ^(١) ، لزم كون الزائد مساويا للناقص ، وهو محال. وإن ظهر التفاوت فذلك التفاوت ، إما أن يظهر من الجانب الذي يلينا ، وهو محال. لأننا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الأعداد حاصلا من هذا الجانب ، فوجب أن يظهر التفاوت من الجانب الآخر ، وذلك يوجب التناهي من الطرف الآخر. وذلك يمنع من القول بكونها أمورا غير متناهية ، فإن قالوا : هذا الدليل يوجب على الفلاسفة أن يحكموا بتناهي الحوادث ، وأن يحكموا بتناهي (أعداد النفوس الناطقة ، مع أنهم لا يقولون بها. فنقول : الفرق بين هذه المسألة ، وبين) ^(٢) هاتين الصورتين قد ذكرناه في باب تناهي الأبعاد.

البرهان الخامس : إذا فرضنا موجودا واحدا من الممكنات ، فهو مع جملة علله أعداد غير متناهية ، ثم إذا اعتربنا واحدا آخر فهو أيضا مع جملة علله أعداد أخرى غير متناهية ، وإذا كان كذلك فعدد الجملتين أكثر لا محالة من عدد الجملة الواحدة ، وكل ما كان أقل من غيره ، فهو متناه عدد الجملة الواحدة متناه ، وقد فرضناه غير متناه. هذا خلف.

البرهان السادس : إن المعلول الآخر له علة ، ولعلته علة ، فالمعلول الآخر خاصيته أنه معلول ، وليس بعلة ، والعلة الأولى لو حصلت ، لكن خاصيتها أنها علة ، وليس بمعلولة، وأما المتوسطات فهي مشتركة في صفة واحدة ، وهي كون كل واحدة منها علة لما تحتها ، ومعلولا لما فوقها. إذا ثبت هذا ، فنقول : لو فرضنا ذهاب العلل (المعلولات) ^(٣) إلى غير النهاية ، لكن الكل في حكم الوسط ، ولم يحصل لشيء منها خاصية الطرق البة ، ثم نقول :

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

هذا الوسط إن استند إلى شيء ليس له خاصية الوسط ، فذاك هو المطلوب ، وإن لم يستند إلى شيء بهذه الصفة ، كان الوسط غنياً عن الاستناد إلى الطرف ، وما لم يستند إلى غيره فهو طرف وليس بوسط ، فالوسط ليس بوسط ، وإذا كان كذلك فعلة المعلول الآخر وجب أن لا تستند إلى غيرها ، لأن التقدير (تقدير)^(١) الوسط لا يجب استناده إلى غيره ، وإذا كانت هذه العلة غنية عن الاستناد إلى شيء ثالث ، كانت ظرفاً ، فكانت واجبة الوجود لذاتها ، فيثبت أن نفي الطرف يوجب إثباته ، فوجب أن (يكون)^(٢) هذا النفي باطلًا ، وأن يكون إثبات طرف الممكناً أمراً واجباً ، وهو المطلوب.

البرهان السابع : أن نقول : إننا قد بينا في باب خواص الواجب والممكن أن الممكن لذاته ، ما لم يصر واجب الوجود عن سببه ، امتنع أن يدخل في الوجود ، وإذا كان كذلك كانت ضرورة الممكن لذاته أمراً واجباً لا يحصل له أمر إلا بتبعية الغير ، إذا عرفت هذا فنقول : لو فرضنا أسباباً ومسبيات لا نهاية لها ، لكن وجوب كل واحد منها تابعاً ، لا أصلياً ، إذ لو فرضنا واحداً منها يكون أصلياً في الوجود ، لكن ذلك الواحد واجباً لذاته ، وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، وإذا كانت وجوباً لها بأسرهما تابعة لوجوب شيء آخر ، فلا بد من متبع ، لأن حصول التابع من حيث هو تابع بدون المتبع محال ، فيثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون واجب الوجود ، على سبيل الأصلية ، لا على سبيل التبعية (للغير)^(٣) وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود لذاته ، فيثبت أنه لا بد في الموجودات من موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب. فهذه جملة البراهين المعتبرة في إبطال التسلسل (وبالله التوفيق)^(٤).

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) من (ز).

الفصل الحادي عشر

في

إبطال التسلسل سوى ما تقرر ذكره

اعلم أنا في الفصل المتقدم إنما افتقرنا إلى إبطال التسلسل ، لأننا جوزنا أن تكون علة وجود الممكן ممكنا آخر ، فلما جوزنا هذا في الجملة افتقرنا إلى إبطال التسلسل ، ومن الناس من يقول : إن ما كان ممكنا الوجود لذاته ، فإنه لا يصلح للعلية والتأثير ، واحتجوا على صحة هذه المقدمة بوجوه :

الحججة الأولى : إن الممكן هو الذي ماهيته مقتضية لقبول الوجود والعدم ، وثبت أن ماهية الممكן علة لهذه القابلية ، ولو كانت مؤثرة في وجود شيء آخر ، وكانت الماهية الواحدة مقتضية للقبول وللتاثير ، فيكون الواحد صدر عنه أكثر من الواحد ، وذلك باطل للوجوه التي يذكرها الفلاسفة ، في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد (فإن) ^(١) ، قالوا : لم لا يجوز أن يقال (إن ذلك) ^(٢) الممكן المؤثر ^(٣) في وجود الغير تكون ماهيته مركبة ، وهو بأحد الجزءين يقتضي القبول ، وبالجزء الثاني ^(٤) يقتضي التأثير؟ فنقول : فعلى هذا

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) المعتبر (س).

(٤) الآخر (س).

التقدير الجزء الذي يقتضي القابلية ليس بمؤثر ، والجزء الذي يقتضي التأثير ليس بممكن ، فالذى هو ليس ^(١) بممكن ليس بمؤثر ، والذى هو مؤثر ليس بممكن ، وهو المطلوب.

الحججة الثانية : إن الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر ، فإذاً أن يكون علة الحاجة إلى مؤثر مبهم لا بعينه ، وإنما أن يكون علة الحاجة إلى مؤثر معين في نفسه ، والأول باطل ، لأن غير المعين من حيث إنه غير معين لا وجود له في الخارج ، لأن كل ما كان موجوداً في الخارج فهو معين ، فما لا يكون معيناً يمتنع أن يكون موجوداً في الخارج ، وكل ما لا يكون موجوداً في الخارج امتنع تحقق الحاجة إليه في الخارج ، ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن ماهية الإمكان ، علة للحاجة إلى شيء معين ، و Mahmia الإمكان واحدة ، من حيث إنها ماهية الإمكان ، فوجب احتياج الممكنتات إلى ذلك المعين ، لأن التساوي في العلة ، يجب التساوي في المعلول. إذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان ذلك الشيء المعين ممكناً في نفسه ، لزم كونه محتاجاً إلى نفسه ، وكونه علة لنفسه. وذلك محال. فثبت أن جميع الممكنتات محتاجة إلى شيء واحد بعينه وثبت أن ذلك الشيء ^(٢) المعين يمتنع كونه ممكناً في نفسه ، والموجود الذي لا يكون ممكناً الوجود لذاته ، يكون واجب الوجود لذاته. فثبت أن جميع الممكنتات مستندة إلى موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب. فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : الإمكان علة للحاجة إلى السبب من حيث (إنه سبب ، والأسباب الكثيرة إذا أخذت من حيث) ^(٣) إنما أسباب ، كان المفهوم من مجرد كونها أسباباً مفهوماً واحداً. والإمكان ، وإن كان مفهوماً واحداً إلا أنه يحوج إلى السبب من حيث إنه سبب ^(٤) ، فلم يلزم إسناد كل الممكنتات إلى سبب واحد؟ قلنا : السبب إنما أن تعتبر ذاته المخصوصة ، أو يعتبر مجرد كونه سبباً ومؤثراً في الغير ، أما الاعتبار الثاني (فمن

(١) فالذى هو ممكناً (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) حيث انتهت.

المستحيل) ^(١) أن يكون الإمكان سبباً للحاجة إليه ^(٢) ، ويدل عليه وجهان : .

الأول : إن المفهوم من السبب حالة ، نسبية إضافية. والأحوال النسبية تكون من اللواحق والعارض (وكل ما كان من اللواحق والعارض) ^(٣) فهو معلول ، وكونه سبباً ومؤثراً ، معلول فيعود الإلزام فيه.

الثاني : إننا (قد دللتا على أن السبب لا يوجب المعلول من حيث إنه سبب ومؤثر ، لأن السببية والمؤثرة) ^(٤) من مقوله المضاف والمضافات معاً ، فالسببية والمؤثرة متاخرة بالرتبة عن ذات الأثر ، فيمتنع كونها مؤثرة في ذات الأثر ، بل المؤثر في ذات المعلول إنما هو الذات المخصوصة التي للسبب ، وإذا كان كذلك كان الإمكان علة للحاجة إلى تلك الذات المخصوصة ، وعلة للاستناد إلى تلك الذات المخصوصة ، وحينئذ يجب أن يكون كل ممك مستنداً إليه. وهذا برهان حسن في إثبات وجوب الوجود.

الحججة الثالثة : إن كل ممك فهو مركب ، ولا شيء من المركب بمؤثر ، ينتج لا شيء من الممك بمؤثر. إنما قلنا : إن كل ممك مركب ، فلأن كل ممك ، فإنه لا بد وأن يصح الوجود وعدم على ماهيته ، وكل ما كان كذلك فإن وجوده عين ماهيته ، فالموجود الممك يجب كونه مركباً من الماهية والوجود ، وإنما قلنا : إن المركب لا يكون مؤثراً ، وذلك لأنه لو كان مؤثراً. كان إما أن يكون كل واحد من جزئيه مستقلاً بالتأثير ، أو يكون أحدهما مستقلاً بالتأثير دون الآخر ، أو لا يكون واحد منهما مستقلاً بالتأثير ، فإن كان الأول لزم اجتماع العلتين المستقلتين ، على الأثر الواحد ، وهو محال ، وإن كان الثاني كانت العلة ليست إلا الجزء الواحد ، فلم تكن العلة مركبة ، وإن كان الثالث ، فنقول : لما

(١) من (ز).

(٢) سبب البتة (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

كان كل واحد من الجزءين ليس له أثر أصلا ، فهذه الأجزاء عند اجتماعها ، إما أن يقال : إنها بقيت كما كانت قبل الاجتماع ، أو ما بقيت كذلك ، بل حدث بسبب الاجتماع حالة زائدة ، فإن كان الأول يجب أن يبقى المجموع عند الاجتماع غير مؤثر^(١) ، كما أنها كانت قبل الاجتماع غير مؤثرة ، وإن كان الثاني وهو أنه حدث عند الاجتماع أمر زائد ، فنقول : المقتضى حدوث هذه الحالة الزائدة . إن كان كل واحد من تلك الأجزاء ، فحينئذ يعود ما ذكرنا من اجتماع المؤثرات المستقلة على الأثر الواحد ، وإن كان المقتضى لها أحد تلك الأجزاء بعينه ، فحينئذ يكون الموجب والمؤثر هو ذلك المفرد فقط ، وإن كان المقتضى لحدوث تلك الحالة الزائدة هو المجموع عاد التقسيم الأول فيه ، وهو أنه هل حدث عند الاجتماع حالة زائدة ولو إلى غير نهاية؟ وهو محال ، وقد لا يظن توجيه التقوض على هذه الحجة ، إلا أن التأمل التام يدل على أنها ليست صحيحة (وبالله المدایة والإرشاد)^(٢) .

(١) عند الاجتماع مؤثر (س).

(٢) من (ز).

الفصل الثاني عشر

في

إيراد سؤال على القائل المذكور في إثبات

واجب الوجود لذاته ، وتحقق الجواب

الحق عنه

اعلم أن الدليل الذي ذكرناه هو أنا قلنا : لا شك في وجود موجود. وذلك الموجود ، إن كان واجباً لذاته ، فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً لذاته ، افتقر إلى مرجح (وذلك المرجح) ^(١) يجب أن يكون موجوداً معه ، ثم ذلك الموجود الآخر إن كان ممكناً ، عاد الكلام فيه ، والدور والتسلسل باطلان ، فلا بد من الانتهاء إلى موجود (واجب الوجود) ^(٢) لذاته ، وهو المطلوب. إذا عرفت هذا ظهر أن هذا الدليل لا يتم إلا عند صحة مقدمات خمسة : .
أحدها : أن الممكناً لا بد له من مرجح. وثانيها : أن العلة المؤثرة لا بد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول. وثالثها : أن علة الموجود يجب أن تكون شيئاً موجوداً. رابعها : أن الدور باطل (وخامسها : أن التسلسل باطل). وعند صحة هذه المقدمات يجب الاعتراف ^(٣) بوجود موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب ، إذا عرفت هذا فنقول :
لسائل أن يسأل فيقول : هذا الدليل منقوص بالحوادث اليومية ، وتقريره : أن هذه الحوادث اليومية إما أن تكون مفتقرة إلى المقتضى ، أو لا تكون مفتقرة ، فإن كان الحق

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

هو الثاني فقد حصل الممکن المحدث لا عن مؤثر ، وذلك يبطل قولکم : إن الممکن المحدث لا بد له من مرجع ، وإن كان الحق هو الأول ، وهو أن هذه الحوادث مفتقرة إلى المؤثر ، فنقول : ذلك المؤثر ، إما أن يكون محدثاً أو قدیماً ، فإن كان محدثاً ، فإما أن يقال : إن ذلك الحدث كان موجوداً قبله ، بمعنى أن كل جزء من أجزاء هذه الحوادث ، فإنه معلول للجزء السابق عليه ، وإما أن يقال : إن ذلك المؤثر المحدث يكون موجوداً مع هذا الأثر (أو لا يكون^(١)) فإن كان الحق هو القسم الأول ، فقد جوزتم أن يكون المؤثر في وجود هذا الحادث شيئاً كان موجوداً قبل هذا الحادث ولم يبق معه ، وإذا جوزتم ذلك ، فجوزوا استناد كل ممکن إلى موجود آخر كان (موجوداً)^(٢) قبله ، ولم يبق معه ، لا إلى أول ، وعلى هذا التقدير فلا يمكنكم إثبات واجب الوجود لذاته ، ولا يمكنكم أن تقولوا : إن إثبات حوادث لا أول لها محال ، لأن هذا صريح قول الفلاسفة ، فكيف يمكنهم^(٣) إنكاره؟ وإن كان الحق هو الثاني ، وهو أن علة وجود هذا الحادث شيء آخر حدث معه ، فنقول : علة وجود هذا الحادث ، إما أن يكون هو الحادث الذي هو معلوله ، وإنما أن يكون حادثاً آخر ، والأول يوجب الدور ، والآخر^(٤) يوجب التسلسل ، فثبتت أنا إذا أستدنا هذه الحوادث إلى علل حادثة ، لزمنا هدم مقدمة من المقدمات المذكورة في أصل الدليل ، وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : المقتضى لحدوث الحوادث اليومية^(٥) قديماً أزلياً ، فنقول : ذلك القديم إما أن يقال: إنه كان تماماً في الأزل في جميع الأمور المعتبرة في تأثيره في هذا الحادث اليومي ، أو ما كان كذلك ، فإن كان الأول فنقول : بذلك المؤثر التام كان موجوداً (قبل حدوث هذا الحادث مع أن هذا الحادث ما كان موجوداً)^(٦) وقد وجد الآن مع وجود هذا الحادث ، فاختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت ، مع أن نسبة ذلك المؤثر التام إلى الوقتين على السوية ، يكون (ذلك)^(٧) رجحاناً لأحد طرفي الممکن على الآخر لا لمرجح ،

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) يمكنكم (س).

(٤) والثاني (س).

(٥) الحادث اليومي (ز).

(٦) من (ز).

(٧) من (س).

وأما إذا قلنا : إن ذلك المؤثر ما كان تماما في جميع الأمور المعتبرة في كونه مؤثرا في هذا الحادث ، ثم حدث مجموع تلك الأمور بحدوث ذلك المجموع. إن كان لا سبب . فقد وقع الممکن لا عن مر جح ، وإن كان عن سبب عاد التقسيم الأول فيه ، فيقتضي إما إلى إسناد المعلول الحاضر إلى علة سابقة ، وإما إلى وقوع الدور ، وإنما إلى وقوع التسلسل ، فثبت أن حدوث هذه الحوادث اليومية ، يقتضي إفساد مقدمة واحدة من المقدمات المذكورة في ذلك الدليل. واعلم أن الفلاسفة أجابوا عن هذا السؤال بجواب يناسب مذهبهم ، والمتكلمون أجابوا عنه بجواب آخر يناسب مذهبهم.

أما الفلسفه فقد قالوا : هذا إشكال قاهر قوي ، ولا جواب عنه إلا بحرف واحد ، وذلك الحرف إنما يستقيم على قولنا : إن كل حادث مسبوق بحادث آخر ، لا إلى أول ، وتقريره ، أن يقال : المؤثر في وجود هذه الحوادث موجود قديم أزلي ، إلا أن شرط فيضان هذا الحادث . عند زوال ذلك الحادث السابق. فكل حادث مسبوق بحادث آخر ، فإن انقضاء الحادث (المتقدم) ^(١) شرط في كون ذلك الموجود القديم علة لحدوث الحادث المتأخر. وعلى هذا الطريق قيل : كل حادث حادث لا إلى أول.

وأما المتكلمون فقالوا : هذا السؤال (إنما) ^(٢) صعب على الفلسفه لأنهم جوزوا حدوث حادث قبل حادث ، لا إلى أول ، وأما نحن فلا نقول به ، وهو عندنا من الحالات ، وإذا كان كذلك وجب انتهاء الحوادث كلها إلى مؤثر قديم.

قال السائل الأول :

أما جواب الفلسفه ضعيف. وبيانه من وجوه :

الأول : إن التقسيم الذي ذكرناه في السؤال لا يندفع بهذا الكلام ، لأننا قلنا : إن ذلك المؤثر القديم ، إما أن يقال : إنه كان تماما في الأمور المعتبرة في

(١) من (س).

(٢) من (س).

كونه مؤثرا في وجود ذلك الحادث ، أو ما كان كذلك ، فإن كان الحق هو الأول ، فنقول : إن ذلك المؤثر التام كان حاصلا في الأزل ، وما ما كان هذا الحادث موجودا ، ثم حدث هذا الحادث بعد ذلك ، مع أنه لم يتغير أمر من الأمور المعتبرة (في حدوث هذا الحادث) ^(١) البة ، فحييئذ يلزم رجحان الممكن لا لرجح ، وأما القسم الثاني : وهو أن كل الأمور المعتبرة في كون ذلك القديم علة لهذا الحادث (ما) ^(٢) كان موجودا في الأزل ، ثم إنه حدث ذلك المجموع ، فحدث ذلك المجموع ، إما أن يكون لا لسبب أو يكون بسبب سابق ، أو يكون عليه معلول ، وهو الدور ، أو يكون عليه حادث آخر ، وهو التسلسل فيثبت أنه لا بد في الجواب من التزام أحد هذه الوجوه الأربع ، وعلى كل التقديرات فإنه يفسد مقدمة من المقدمات المعتبرة في أصل ذلك الدليل .

والوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب : إن تلك العلة القديمة حال ما كان الحادث المتقدم موجودا. إما كانت مؤثرة في وجود الحادث المتأخر ، ثم بعد انقضاء الحادث المتقدم ، صار مؤثرا في وجود الحادث المتأخر؟ فيكون ذلك الموجود القديم ، ثم مؤثرا في وجود هذا الحادث المتأخر حكم حادث ، فإن لم يفتقر إلى المؤثر ، فقد فسد قولكم : الحادث لا بد له من مؤثر ، وإن افتقر إلى المؤثر فالمؤثر فيه ، إن كان هو وجود الحادث المتقدم ، فقد أستندتم المتأخر : إلى (عدم) ^(٣) المتقدم ، وإن أستندتموه إلى معلوله لزم الدور ، وإن أستندتموه إلى حادث آخر ، لزم التسلسل ، والكل يهدم دليلكم.

الوجه الثالث في بيان ضعف هذا الجواب : أن نقول الحادث المتقدم ، إما أن يكون فناهه وانقضاؤه لذاته أو لغيره ، فإن كان الأول كان ممتنع الوجود لذاته ، فوجب أن لا يوجد البة ، وإن كان الثاني فليس هاهنا سبب يزيله ويوجب عدمه ، إلا طريان (الحادث المتأخر فعلى هذا يكون زوال المتقدم موقوفا

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

على طريان^(١) هذا الحادث المتقدم ، وأنتم جعلتم فيضان هذا الحادث المتأخر عن العلة القديمة مشروطا باقتضاء الحادث^(٢) وذلك يوجب الدور ، فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن الجواب الذي عول الفلاسفة عليه في دفع هذا الإشكال ضعيف.

وأما جواب المتكلمين. فهو أيضا ضعيف لوجه :

والوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب : إن المؤثر القديم ، هل كان مستحاجاً لجميع الأمور المعتبرة في كونه مؤثراً في وجود العالم ، أو ما كان كذلك؟ فإن كان الأول فحيينذ مع حصول كل تلك الأمور في الأزل ، ما كان العالم حاصلاً في الأزل ، ثم حصل فيما لا يزال ، فقد وقع الممكن ، لا عن مرجع ، وإن كان (الثاني) ^(٥) فمجموع الأمور المعتبرة في المؤثرة : حكم حادث . ويعود التقسيم فيه.

فهذا جملة الكلام في تقرير هذا السؤال (المائل) ^(٦) : والجواب عنه .
أما الفلاسفة فقد أجابوا عنه : بأن غاية هذا السؤال : أن كون المؤثر القدسيم مؤثراً في
وجود هذا الحادث ، حكم حادث فلا بد له من سبب ،

١) من (ز).

•(۲) مزن (۱)

• من (٣) (س).

• (٤) من (ز)

• (٥) من (س).

• (٦) من (ز).

فنقول : مؤثرة المؤثر في الأثر^(١) ليس موجودا زائدا ، وإلا لكان ممكنا ، ولكن مفتقدا إلى المؤثر ، فحينئذ يلزم افتقاره إلى مؤثر آخر ، وهو (محال)^(٢) ، فيثبت أن المؤثرة ليست موجودا حادثا ، فلم يلزم افتقاره إلى السبب ، وأما جواب المتكلمين فالبحث المستقصى عنه مذكور في مسألة القدم والحدوث (وبالله التوفيق)^(٣).

(١) الأثر في المؤثر (ز).

• (٢) من (س).

• (ز) من (٣)

الفصل الثالث عشر

في

حكاية شبهات من يقدح في إثبات

واجب الوجود لذاته

الشبهة الأولى : لو حصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته ، لكن ذاتا قائما بالنفس ، وكل ذات فإنه يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته. هذا خلف فيفتر إلى تقرير هذه المقدمات : .

أما المقدمة الأولى : فهي أنه لو وجد موجود واجب الوجود لذاته ، لكن ذاتا ، والدليل عليه : أنه لو وجد واجب لذاته ، لكن موجودا مستقلا بنفسه قائما بذاته ، ولا معنى للذات إلا ذاك.

وأما المقدمة الثانية : فهي قولنا : كل ذات فإنها تساوي سائر الذوات ، في كونها ذات ، والدليل عليه وجهان :

الأول : إن الذات يمكن تقسيمها إلى الواجب ، وإلى الممكן ، والمقارن^(١) فمورد التقسيم مشترك بين الأقسام.

والثاني : إننا إذا اعتقدنا ذاتا ، وشككنا بعد ذلك في أن تلك الذات واجبة ، أو ممكنة ، وجسمانية أو مفارقة. فإن شكنا في هذه الأمور ، لا يزيل

(١) والمقارن (ز).

عنا اعتقاد كونه ذاتا. فعملنا : أن المفهوم من كون الذات ذاتا : مفهوم مشترك بين كل الأقسام.

وأما المقدمة الثالثة : فهي قولنا : الذوات لما تساوت بأسرها في الذاتية ، كانت الذوات بأسرها ممكنة ، والدليل عليه : أن حكم الشيء حكم مثله ، فلما تساوت الذوات (بأسرها) ^(١) في الذاتية ، وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ، وإذا كان كذلك كان اختصاص ما به حصل الامتياز بينه وبين الممكنتان ، أمرا حائزا للنزوal ، ومتى كان الأمر كذلك كان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته.

الشبهة الثانية : قالوا : لو فرضنا موجودا واجب الوجود لذاته ، لكن ذلك ^(٢) الوجود إما أن يكون تمام ماهيته (أو جزء ماهيته) ^(٣) أو مفهوما خارجا عن ماهيته ، والأول محال لوجوه :

الأول : إن المفهوم من الوجوب الذاتي معلوم ، والحقيقة المخصوصة التي لتلك الذوات غير معلومة ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم ^(٤).

الثاني : إننا إذا قلنا : واجب الوجود ، لم يفدي شيئا ، وإذا قلنا : إن الذات الغلانية واجبة الوجود ، كان الكلام مفيدا.

الثالث : إن أهل المنطق قالوا : وجوب الوجود جهات ، ومعنىه : أنه لا بد في القضية من موضوع ومن محمول ومن رابطة. ومعناه : اتصف بذلك الموضوع بذلك المحمول ، ثم إن الوجوب والامتناع كيفيات عارضة لهذه الرابطة ، وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يقال : بأن الوجوب تمام تلك الماهية.

(١) واجب الوجود (ز).

(٢) من (ز).

(٣) المفهوم الذاتي (ز).

(٤) من المعلوم (س).

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الوجوب الذاتي جزء من أجزاء تلك الماهية ، فهذا أيضا باطل ، لأن على هذا التقدير يكون واجب الوجود مركبا^(١) ، وكل مركب ممكناً، ينتج أن واجب الوجود لذاته ممكناً (الوجود)^(٢) لذاته ، وهو محال.

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : وجوب الوجود صفة خارجة عن الذات فنقول: هذا أيضا باطل ، لأن كل ما كان صفة خارجة عن الذات لاحقة لها فهو مفتقر إلى تلك الماهية ، وكل ما كان مفتقرًا إلى غيره^(٣) فهو ممكناً لذاته ، فالوجوب بالذات ممكناً بالذات ، وكل ما كان ممكناً بذاته ، فإنه لا يجب إلا بوجوب علته ، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر ، وذلك (يوجب)^(٤) الذهاب إلى ما لا نهاية له. فثبتت أن هذه الأقسام الثلاثة : (باطلة)^(٥).

الشبهة الثالثة : لو وجد موجود واجب الوجود لذاته ، لكن إما أن يكون وجوده نفس ماهيته ، أو مغاييرها. والأول باطل ، لأنه لو كان وجوده نفس ماهيته ثم إن ماهيته مختلفة ل Maherيات سائر الماهيات ، ولجميع صفات تلك الماهيات ، فيلزم أن يكون لفظ الموجود واقعاً عليه وعلى غيره ، لا بحسب مفهوم واحد ، وقد ثبت أن ذلك باطل. والثاني أيضاً باطل ، لأن بتقدير أن يكون الوجود صفة قائمة به ، كانت مفتقرة إلى ذلك الموصوف ، والمفتقر إلى الغير ممكناً لذاته ، والممكناً لذاته لا بد له من علة ، ولا علة له إلا تلك الماهية ، فتكون علة ذلك الموجود ، هو تلك الماهية ، لكن كل علة فهي متقدمة على معلومها بوجودها ، فيلزم كون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها ، فيلزم أن يكون ذلك الوجود متقدماً على نفسه ، وهو محال.

(١) ممكناً (س).

(٢) من (ز).

(٣) إليه فهو (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

الشبهة الرابعة : لو وجد واجب الوجود (لذاته) ^(١) لكان مركبا ، وهذا حال فذاك حال. بيان الملازمة : أن واجب الوجود ، يجب أن يكون وجوده ^(٢) مغايراً لذاته ، بدليل أنه يصح أنه واجب الوجود لذاته ، والوصف مغاير للموصوف ، وإذا كان كذلك ، فواجب الوجود عبارة عن مجموع تلك الذات (مع تلك الصفة) ^(٣) وكل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته ، وهو حال.

الشبهة الخامسة : لو حصل واجب الوجود لذاته ، لكان مفتقرًا في دوام وجوده إلى المدة والزمان ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته.

بيان الأول : أن واجب الوجود لذاته لا بد وأن يكون دائم الوجود ، والمقول من الدائم ^(٤) ما يكون موجوداً فيما مضى وفي الحاضر وفي المستقبل ، ولكن الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل مشروط بوجود الماضي والحاضر والمستقبل ، لأن كون الشيء [مظروفاً لشيء] ^(٥) مشروط بوجود ذلك الظرف ، فيثبت أن دوام ^(٦) الوجود لا يتقرر إلا مع المدة والزمان ، لا يقال : إننا لا نقول : إن واجب الوجود لذاته موجود الآن وفي الماضي والمستقبل. بل نقول : إنه موجود لا يقبل العدم ، ولا نزيد على ذلك. لأننا نقول : لا عبرة في هذا الباب ، بأن يذكر هذا القول باللسان [أو لا يذكر] ^(٧) وإنما العبرة بالعقل ، ونحن نعقل ^(٨) بالضرورة أن الشيء الذي يصح حكم العقل عليه بأنه ما كان موجوداً في الماضي ، وهو غير موجود في الحال الحاضر ، ولا يكون موجوداً في المستقبل ، فإنه يكون معدوماً محضًا ، ونفيًا صرفاً.

وإنما قلنا : إن افتقار واجب الوجود لذاته ، إلى المدة والزمان حال لوجهين :

الأول : إن كل مفتقر إلى الغير فهو ممكن لذاته. **والثاني :** إن الزمان

(١) من (ز).

(٢) وجوده (س).

(٣) من (س).

(٤) الدوام (س).

(٥) من (س).

(٦) ذات (س).

(٧) من (ز).

(٨) نعلم (ز).

مركب من أجزاء متعاقبة منقضية ، فيكون ممكناً لذاته ، فالمفترض في وجوده إليه أولى بالامكان (فهذا تمام الكلام في الشبهات المذكورة في هذا الباب) ^(١).

والجواب عن الشبهة الأولى : أن نقول : أما قوله ^(٢) «لو واجب واجب الوجود لذاته ، وكانت ذاته مساوية لسائر الذوات ، في كونه ذاتاً» فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إن كونه ذاتاً ، معناه أنه مستقل بنفسه ، ومعنى الاستقلال أنه لا حاجة به إلى الغير؟ وهذا المعنى مفهوم سلي ^(٣) ، وهو صفة مشتركة ^(٤) فيما بين الحقائق المختلفة التي هي الذوات المخصوصة ، وتحقيق الكلام : أن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية (وأما الماهيات المتساوية فإنه يمتنع اختلافها في الصفات الالازمة . والذي يحقق ما ذكرناه : أنه) ^(٥) كما يصح تقسيم الذوات إلى الواجب وإلى الممكن ^(٦) ، فكذلك يصح تقسيم الصفات إلى الصفات ، التي تكون من الممكنات ، وإلى الصفات التي تكون من الكيفيات ، وغيرها فيلزم أن تكون الصفات كلها متساوية ، وإذا كانت الذوات بأسرها متساوية ، وكانت الصفات كلها بأسرها متساوية ، فمن أين حصل الاختلاف؟

وأما الشبهة الثانية : وهي قوله : «لو حصل واجب الوجود ، لكن وجوده ^(٧) ، إما أن يكون تمام ذاته ، أو جزء ذاته ، أو خارجا عنه» فنقول : هذا بناء على أن الوجود مفهوم ثبوتي ، وهو من نوع فلم لا يجوز أن يقال : إنه مفهوم عدمي؟ وهذا التقدير لا يصح ما ذكرتموه من التقسيم.

أما الشبهة الثالثة : وهي قوله : «وجود واجب الوجود ، إما أن يكون نفس حقيقته ، أو مغايراً لحقيقته» فنقول : هذه المسألة ستأتي بعد ذلك على سبيل الاستقصاء .
وأما الشبهة الرابعة : وهي قوله : «لو وجد واجب الوجود لكان مركباً»

(١) من (ز).

(٢) قولكم (س).

(٣) نسيي (س).

(٤) تشتراك في تأثير الحقائق (س).

(٥) من (ز).

(٦) في أن الممكن كذلك (س).

(٧) وجوب (ز).

فجوابه : أن هذا إنما يلزم لو كان الوجوب مفهوما ثبوتيا .
وأما الشبهة الخامسة : فجوابها : أنه لو افترض الوجود ^(١) الدائم إلى مدة و zaman ، لكن ذلك الزمان دائما ، فكان يلزم افتقاره إلى زمان آخر ، ولزم التسلسل وهو محال (فهذا تمام الشبهات) ^(٢) .

(١) الوجوب (ز).

(٢) من (ز).

الفصل الرابع عشر

في

بيان أن العالم المحسوس ليس

واجب الوجود لذاته.

اعلم أن الدليل الذي ذكرناه ، أفاد أنه حصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته فقط. فأما إن ذلك الواجب (شيء) ^(١) مغاير لهذا العالم المحسوس ، فذلك لا يحصل من ذلك الدليل ، بل يجب علينا إقامة الدلالة على أن هذا العالم المحسوس ممكّن الوجود لذاته ، فحينئذ يحصل لنا بعد ذلك أنه لا بد من موجود آخر ، غير هذا العالم المحسوس ، يكون واجب الوجود لذاته ، ونقول : الذي يدل على أن هذا العالم المحسوس ، ممكّن الوجود لذاته وجوه : .

(الحجّة) ^(٢) الأولى : (إن كل جسم مركب من الهيولي والصورة ، (وكل مركب ممكّن ، ينتج : أن كل جسم ممكّن أما قولنا) ^(٣) كل جسم مركب من الهيولي والصورة (فقد تقدم ذكره في باب الهيولي والصورة) ^(٤) على سبيل الاستقصاء ، وأما قولنا : كل مركب فهو ممكّن لذاته ، فتقريره : أن كل مركب فهو مفتقر (إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، وكل مركب ممكّن ، فهو مفتقر إلى غيره. فهو ممكّن لذاته) ^(٥) فإن قالوا : لم لا يجوز

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) عبارة (س). هي : فتقريره : إن كل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره ، فهو ممكّن لذاته. فإن قالوا ... الخ.

أن يقال الجسم وإن كان ممكناً لذاته ، إلا أنه يجب لوجوب جزئه ، وهو الميولي والصورة؟ أجاب الحكماء عنه : بأنه ثبت الدليل بأنه يمتنع خلو الميولي عن الصورة ، ويمتنع خلو الصورة عن الميولي ، فيثبت كونهما متلازمين ^(١) ، فنقول : هذا التلازم ، إما أن يكون بين ماهيتهما كما في المضافين أو بين وجوديهما. والأول باطل ، وإلا لامتنع أن نعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فكان يجب أن يفتقر في إثبات تلازمهما إلى برهان منفصل وما بطل هذا ، ثبت أنهما متلازمين في الوجود ، ثم نقول يستحيل كون الميولي علة للصورة ، لأن الميولي من حيث هي هي قابلة للصورة ، فلو كانت مؤثرة فيها ، لكان الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً ، وهو محال ، ويستحيل كون الصورة علة للميولي ، لأن الصورة حالة في الميولي ، فتكون مفتقرة إليها ، والمفتقر إلى الشيء ، يمتنع كونه علة لوجوده ، فثبت أنه لا الميولي علة لوجود الصورة ، ولا الصورة علة لوجود الميولي ، وقد ثبت كونهما متلازمين في الوجود (وكل شيئين متلازمين في الوجود) ^(٢) لا في الماهية ولا يكون أحدهما علة لآخر ، فلا بد وأن يكونا معلولياً علة واحدة ، إذ لو لم يكن كذلك لكان كل واحد منهمما غانياً عن صاحبه ، وعن كل ما يفتقر إليه صاحبه ^(٣) وذلك يمنع من القول (بشبوت الملازمة) ^(٤) فثبت أن الميولي والصورة معلولاً علة منفصلة ، وكل ما كان كذلك فهو ممكناً لذاته ، فثبت أن الجسم كما أنه ممكناً لوجود بحسب ماهيته ، فهو أيضاً ممكناً لوجود بحسب كل جزء من أجزاء ماهيته (وذا تام الكلام في هذا الدليل) ^(٥).

والاعتراض عليه : أن يقال : أما القول بأن الجسم مركب من الميولي والصورة ، فقد سبق البحث فيه. (سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم كون الميولي

(١) كونهما متلازمتين (س).

(٢) من (س).

(٣) خاصيته (ز).

(٤) من (س).

(٥) من (ز).

والصورة متلازمين ، والكلام على دلائلهم في إثبات هذا التلازم قد سبق^(١) سلمنا ذلك ، فلم لا يجوز كون الميولي علة للصورة؟ قوله : «لأنما قابل والقابل لا يكون فاعلا» قلنا : الكلام في أن الشيء الواحد البسيط ، لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً ، سبق بالاستقصاء سلمنا ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الصورة علة للهبيولي؟ قوله : «الصورة مفتقرة إلى الميولي والمفترى إلى الشيء لا يكون علة له» ، قلنا : قد أجبنا عن هذا الحرف في باب مباحث الميولي والصورة سلمنا أنه لا يجوز أن يكون واحد منهما علة لآخر ، فلم قلتم بأنه لما كان (الأمر) كما ذكرتم وجب كونهما معلولي علة منفصلة؟ ولم لا يجوز أن يقال : إن المضافين كما تلازموا في الماهية لذاتيهما ، من غير أن يكون لأحدهما تقدم على الآخر (البطة ، فكذلك الميولي والصورة تلازموا في الوجود لذاتيهما ، من غير أن يكون لأحدهما تقدم على الآخر البطة)^(٢)؟ ثم نقول : قولكم إنما تلازم لك كونهما معلولي علة واحدة : كلام ضعيف. وبيانه من وجهين : الأول : إن عندكم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وعلى هذا التقدير يمتنع كونهما معلولي علة واحدة (دفعة واحدة)^(٤) ، بل يجب كون أحدهما واسطة بين العلة وبين الثاني ، وحينئذ يرتفع القول بكون أحدهما علة للثاني من بعض الوجوه.

الثاني : إنكم زعمتم بأن الصورة شريكه للعلة في المؤثرة^(٥) ، ولا معنى لهذا الشريك ، إلا ما يكون جزء العلة ، والدليل الذي ذكرتم في إبطال كون الصورة علة للهبيولي قائم بعينه في إبطال كون الصورة جزء لعلة الميولي وهذا تمام القول في هذا الباب .

الحججة الثانية للفلاسفة في إثبات كون الأجسام ممكنة الوجود لذواتها :

قالوا : كل جسم فإن وجوده غير ماهيته وكل ما وجوده غير ماهيته ، فهو ممكن

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) للعلة المؤثرة (ز).

الوجود لذاته ، ينتج : فكل جسم ممكن الوجود لذاته . أما الصغرى : وهي قولنا : كل جسم ، فإن وجوده غير ماهيته ، فالكلام المستقصى فيه ، قد سبق في باب الوجود وأما الكبرى : وهي أن كل ما وجوده غير ماهيته فهو ممكن الوجود لذاته ، فالدليل عليه أن ذلك الوجود ، إما أن يكون غنيا عن تلك الماهية ، وإما أن يكون محتاجا إليها ، فإن كان الأول لزم أن لا يكون ذلك الوجود عارضا لتلك الماهية (بل يكون وجودا قائما بنفسه ، لا تعلق له بتلك الماهية ، لكننا فرضنا أن ذلك الوجود عارض لتلك الماهية^(١) وإن كان الثاني فنقول: كل ما كان محتاجا إلى الغير فهو ممكن لذاته (وكل ممكن لذاته)^(٢) لا بد له (من سبب^(٣)) ، وذلك السبب إما (تلك)^(٤) الماهية أو غيرها ، لا جائز أن يكون السبب هو تلك الماهية ، لأن كل علة فهي متقدمة بوجودها (عل المعلول ، فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها ، وكانت تلك الماهية متقدمة بوجودها)^(٥) على وجود نفسها ، وذلك محال ، فبقي أن يكون سبب ذلك الوجود شيئا غير تلك الماهية ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن (الوجود)^(٦) لذاته (مفتقر في الوجود إلى غيره ، فيثبت أن كل جسم فوجوده غير ماهيته ، وثبت أن كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته)^(٧) ، ينتج أن كل جسم فهو ممكن الوجود لذاته واعلم أن الكلام في أنه هل يعقل أن تكون ماهية الشيء علة لوجود نفسه؟ سيأتي بالاستقصاء^(٨) في باب : إن وجود الله ، هل هو نفس ماهيته أم لا؟

الحججة الثالثة في بيان أن الأجسام ممكنة الوجود لذواتها : إن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا ، والأجسام ليست واحدة ، فواحد الوجود لا يمكن أن يكون جسما ، فالجسم لا يمكن أن يكون واجب الوجود (لذاته ، أما بيان أن واجب الوجود يمتنع أن يكون أكثر من واحد ، فالدليل عليه سيأتي في

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

(٦) من (س).

(٧) من (ز).

(٨) بالتفصيل (س).

باب إثبات أن واجب الوجود^(١) لذاته واحد ، وأما بيان أن الأجسام ليست واحدة بل كثيرة ، فهذا أمر مشاهد ، فلا حاجة في إثباته إلى الحجة. واعلم أن المباحث على الدليل المذكور ، في أن واجب الوجود يمتنع أن يكون أكثر من واحد كثيرة ، وهي مذكورة في موضعها (اللائق بها) ^(٢).

الحججة الرابعة في بيان أن الأجسام ممكنة الوجود لذواتها : إن الأجسام متساوية في الجسمية ، ومتباينة في التعين ، وما به المشاركة غير ما به الممايز ، وكل واحد منها مركب من الجسيمة التي بها يشاركسائر الأجسام ، ومن التعين الذي به يتمتاز عن سائر الأجسام. إذا ثبت هذا فنقول : إما أن تكون الجسمية مستلزمة لذلك التعين ، وإما أن يكون ذلك التعين مستلزمًا للجسمية ، وإما أن لا يكون كل واحد منها مستلزمًا للآخر. والأول باطل ، وإلا لزم أن يكون كل جسم موصوفاً بذلك التعين ، فيكون كل جسم ذلك المعين ، هذا خلف. والثاني أيضاً باطل ، وذلك لأن تعين ذلك الجسم نعت من نوعه ، وصفة من صفاته ، ونعت الشيء يفتقر إلى ذلك الشيء ، والمفتقر إلى الشيء لا يكون علة له ، فثبتت أنه لا الجسمية علة لذلك التعين ، ولا ذلك التعين علة للجسمية ، ولما بطل هذان القسمان وجوب أن يكون اجتماع (هذين) ^(٣) القيدين معمول علة منفصلة ، وإذا كان (كذلك) ^(٤) وجوب أن يكون كل جسم معين معمولاً لعلة منفصلة ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته واعلم أن هذه الحججة ، مبينة على أن التعين مفهوم ثبوتي ، والكلام فيه قد تقدم في هذا الباب.

الحججة الخامسة في إثبات أن الأجسام ممكنة لذواتها : أن نقول : إن كل متحيز ^(٥) منقسم بالدلائل المذكورة في مسألة نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، وكل منقسم فهو مركب ، وكل مركب فهو ممكن الوجود لذاته بالدليل الذي سبق

(١) م (ز).

(٢) من (ز).

(٣) أن يكون (س).

(٤) من (ز).

(٥) متحرك (س).

ذكره مرارا ، ينتج أن كل جسم ممكّن (الوجود) ^(١) لذاته ، وفي كل واحد من هذه المقدمات (الثلاثة) ^(٢) مباحث عميقـة.

الحجـة السادـسة في ^(٣) إثبات أن الأجـسام ممكـنة الـوجود لـذواتـها : أن نقول : لا شـك أن مـاهـيات الأـجـسام قـابلـة للـصـفـات والأـعـرـاض ، فـهـذه المـاهـيات مـقـتضـية لـهـذا القـبـول ، فـلـو كـانـت مـقـتضـية لـوجـوب الـوجود أـيـضا ، لـزـم كـونـتـلـكـ المـاهـيات مـقـتضـية لـأـمـرين : أحـدـهـما : قـبـولـ الصـفـات . وـالـثـانـي : وجـوبـ الـوجود . وـهـذاـ مـحـالـ لـمـاـ ثـبـتـ أـنـ الـواـحـدـ لا يـصـدرـ عـنـهـ إـلـاـ الـواـحـدـ ، وـهـذـاـ الدـلـيلـ مـبـنيـ عـلـىـ أـنـ القـبـولـ صـفـةـ وجـودـيـةـ (وـعـلـىـ أـنـ الـوجـوبـ صـفـةـ وجـودـيـةـ) ^(٤) وـعـلـىـ أـنـ الـواـحـدـ لاـ يـصـدرـ عـنـهـ إـلـاـ الـواـحـدـ.

الـحجـةـ السـابـعـةـ (فيـ بـيـانـ أـنـ الـأـجـسامـ مـمـكـنةـ الـوـجـودـ لـذـواتـهاـ :ـ أـنـ تـقـولـ) :ـ ^(٥)ـ كـلـ جـسـمـ فـإـنـهـ يـمـتـنـعـ خـلـوـهـ عـنـ نـقـصـ ^(٦)ـ فـيـ الـأـعـرـاضـ ،ـ وـهـيـ الـمـقـادـيرـ ،ـ وـالـحـصـولـ فـيـ الـأـحـيـازـ ،ـ وـالـمـقـضـيـ لـحـصـولـ هـذـهـ الـأـعـرـاضـ لـيـسـتـ هـيـ الـجـسـمـيـةـ ،ـ وـإـلـاـ لـزـمـ مـسـاـوـةـ (الـجـسـمـيـةـ) ^(٧)ـ لـلـأـجـسامـ فـيـ هـذـهـ الـصـفـاتـ ،ـ فـالـمـقـضـيـ لـهـاـ غـيـرـ ذـوـاتـهاـ.ـ فـنـقـولـ :ـ الـجـسـمـ يـمـتـنـعـ خـلـوـهـ عـنـ هـذـهـ الـصـفـاتـ ،ـ وـحـصـولـ هـذـهـ الـصـفـاتـ مـتـوقـفـ عـلـىـ الغـيـرـ ،ـ فـاـلـجـسـمـ يـمـتـنـعـ خـلـوـهـ عـمـاـ يـفـقـرـ إـلـىـ السـبـبـ الـمـنـفـصـلـ ،ـ وـمـاـ كـانـ كـذـلـكـ كـانـ مـفـتـقـرـاـ إـلـىـ سـبـبـ مـنـفـصـلـ ،ـ فـيـكـونـ مـمـكـناـ لـذـاتهـ.ـ فـهـذـاـ مـجـمـوعـ الـطـرـقـ الـتـيـ يـقـدـرـ الـفـيـلـيـسـوـفـ عـلـىـ التـمـسـكـ بـهـاـ فـيـ إـثـبـاتـ أـنـ الـأـجـسامـ مـمـكـنةـ الـوـجـودـ لـذـواتـهاـ.

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) في بـيـانـ (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

(٦) عن بعض الأعراض (س).

(٧) من (س).

الحجّة الثامنة وهي طريقة المتكلمين : وذلك أئمّهم يقيّمون الأدلة على أنّ الأجسام محدثة . ثم يقولون : وكل محدث فإنه ممكّن الوجود لذاته . فهذا جملة الوجوه التي يمكن الرجوع إليها في إثبات كون الأجسام ممكّنة الوجود لذواتها [وها هنا آخر الكلام في شرح إثبات العلم بواحّب الوجود ، بالاستدلال بإمكان الذوات ، والله ولي التوفيق] ^(١) .

(١) من (ز).

الفصل الخامس عشر

في

إثبات إله العالم عن طريق بناء على التمسك

بامكان الصفات

اعلم : أن مدار هذا الدليل على إثبات أن الأجسام متساوية في تمام ماهيتها^(١) ، وهذا مطلوب صعب الإلزام^(٢). فإن لقائل أن يقول : كما أن الصفات متساوية في كونها صفات ، ثم إنها مختلفة بحسب ماهيتها المخصوصة ، مثل كونها سوداً وبياضاً وحلاوة وحموضة ، فكذلك لا يبعد كون الأجسام [متساوية]^(٣) في عموم الحجمية والتجهيز ، ثم إنها تكون مختلفة بحسب ماهيتها المخصوصة ، فجسمية النار مخالفة لجسمية الأرض ، وجسمية كل واحد منهما مخالفة لجسمية الفلك ، وإذا كان هذا الاحتمال قائماً ، فإنه يلزم استواء الأجسام في عموم الجسمية استواؤها في ماهيتها المخصوصة ، والذي يقوى هذا السؤال : أن المقادير من باب الأعراض [عند الفلسفه]^(٤) ، والجسم عبارة عن الذات القابلة لهذه المقادير. وإذا ظهر هذا فنقول : حصل هنا أمور ثلاثة : المقبول وهو المدار ، وكون ذات الجسم قابلة لذلك المدار ، وهذه القابلية نسبة مخصوصة بين ذات القابل وبين هذا المدار ، وتلك الذات المحكوم عليها بكونها قابلة لهذا المدار. فنقول : أما المقادير فلا شك أنها

(١) الماهية (س).

(٢) المرام (س).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

ماهيات متساوية ، في كونها مقادير ، وأما ذوات الأجسام قابلة لهما. فهذا أيضاً معقول مشترك فيها بين الكل ، إلا أنه ثبت في علوم العقل أن الأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم ، فيمتنع كون ذات الأجسام مختلفة بحقائقها المخصوصة ، ومتباينة بماهيتها المعينة ، ومع ذلك فإنها تكون مشتركة في هذه القابلية ، فثبتت بهذه [الدلالة]^(١) أنه لا يلزم تساوي في الأجسام في القبول الذي هو الحجمية والمقدار ، وفي كونها بأسرها قابلة له ، وكون ذواتها المعينة وحقائقها المخصوصة متساوية. إذا عرفت هذا فنقول : المعلوم عندنا من الجسم أنه شيء يلزمه قبول المقادير الثلاثة ، فأما أن ذلك بحسب [ماهيته المخصوصة]^(٢) ما هو؟ فغير معلوم عندنا ، وإن لم يكن معلوماً عندنا لم نقدر على أن نحكم بمقتضى الفطرة الأصلية بكونها متماثلة ومختلفة. فيثبت بهذا البيان : إن إثبات كون الجسم متماثل في تمام حقائقه المخصوصة ، أمر في غاية الصعوبة. والذي حصلناه في هذا الباب : أن نقول : لا شك أن الأجسام متساوية في طبيعة الحجمية والمقدار ، وهذا القدر أمر معلوم^(٣) بالبديهة ، ثم نقول : هذه الأجسام التي علمنا كونها متساوية في طبيعة الحجمية نعلم أيضاً من حالها كون كل واحد منها مغایر للآخر ، ومخالفاً له في تعينه الشخصي ، وهذا أيضاً معلوم. ثم نقول : هذه الأشياء المتساوية في الحجمية ، المتباينة في التعين والتشخيص ، إما أن تكون مختلفة بالماهية ، [أو لا تكون. فإن لم تكون مختلفة بالماهية]^(٤) فحيثذ يصح قولنا : إن الأجسام متماثلة في تمام ماهيتها وحقائقها. وذلك هو المطلوب. وأما إن قلنا : إنها مختلفة بالماهية ، فنقول : فعلى هذا التقدير حصل الاستواء. بينهما في الحجمية ، والاختلاف في الحقيقة ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فوجب أن تكون بحجميتها وبحيزها مغايرة لتلك الحقائق المخصوصة التي لأجلها حصل الاختلاف. فنقول : فعلى هذا التقدير ينقسم ذلك إلى ثلاثة أقسام ، لا مزيد عليها ، لأنه إما أن يقال:

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) مغاير (س).

(٤) من (س).

إن تلك الأمور التي حصل بها الاختلاف : ذوات ، فتكون الحجمية التي بها حصل الاشتراك صفات. وإنما أن يقال بالعكس منه ، وهو : أن تكون الحجمية التي بها حصل الاشتراك ذات ، وتكون الأمور التي بها حصل الاختلاف صفات.

وإنما أن يقال : إن كل واحد من هذين الاعتبارين مباین عن الآخر ، لا صفة له ولا موصوف به. فهذا تقسيم صحيح دائير بين النفي والإثبات. ثم نقول : والقسم الأول باطل ، ولما بطل ذلك بقى الحق : إنما الثاني وإنما الثالث ، وعلى كلا التقديرين فالمقصود حاصل ، وإنما قلنا : إن القسم الأول باطل ، وذلك لأن الحجمية والمقدار لا شك أنه حاصل في الحيز والجهة ، لأنه لا معنى للمقدار ، إلا الأمر الممتد في الجهات والأحياء ، فهذه الحقيقة تكون لا حالة حاصلة في الأحياء (والجهات) ^(١) فإذا قلنا : إن هذه الحجمية صفة حالة في تلك الأشياء التي بها حصل الاختلاف. فنقول : تلك الأشياء إنما أن تكون حاصلة في الأحياء والجهات ، وإنما أن تكون كذلك ، والقسمان باطلان ، أما الأول فلأنه يلزم منه التناقض ، وتقريره : أنا إذا قلنا : الأجسام متساوية في الحجمية وكانت مختلفة باعتبار آخر. فالحجمية التي حصل بها (الاستواء تكون لا حالة مغايرة لتلك الاعتبارات التي حصل بها) ^(٢) الاختلاف ، وإن كان كذلك فتلك الاعتبارات المتباينة للحجمية ، وتلك الحقائق المغايرة لها ، وجب أن لا يكون لها ^(٣) في حد ذاتها حجمية ولا تحيز البتة.

وإذا ثبت هذا ، فنقول : لو حكمنا بكونها حاصلة في الأحياء والجهات ، فحينئذ يكون لها امتدادات في تلك الأحياء ، وفي تلك الجهات ، فيلزم أن يقال : الشيء الذي ليس له في حد ذاته امتداد وحجمية ، يكون له في حد ذاته امتداد وحجمية ، وذلك يوجب الجمع بين النقيضين ، وهو محال. وأما القسم

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) لا يكون لها (س).

الثاني : وهو أن يقال : إن تلك الأشياء مجردة عن الحصول في الحيز والجهة ، مبرأة عن أن تكون بحيث (يمكن أن^(١)) يشار إليها بحسب الحس ، فنقول : إن هذا الشيء يمتنع أن تكون الحجمية حالة فيه ، وذلك لأن الحجمية واجبة^(٢) الحصول في الحيز المعين وفي الجهة المعينة ، وذلك الشيء يمتنع الحصول في الحيز المعين ، والجهة المعينة ، وحلول الشيء الذي يجب حصوله في الحيز والجهة ، في الشيء الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة : معلوم الامتناع في بديهة العقل. فيثبت بما ذكرنا : أنه لو كانت الحجمية حالة في تلك الحقائق المخصوصة ، وكانت تلك الحقائق [المخصوصة]^(٣) ، إما أن تكون حاصلة في الأحياز والجهات ، وإما أن لا تكون ، وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين ، فيلزم القطع بأن القول بأن الحجمية تصير حالة في محل : قول فاسد ، ومذهب باطل.

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الحجمية التي بها حصل الاشتراك : ذات. والأحوال التي بها حصل الاختلاف : صفات. فهذا يفيد مقصودنا ، لأنه إذا كانت الحجمية هي الذات القائمة بالنفس ، وقد ثبت أن الأحجام والمقادير متشاركة في هذه الماهية ، فحيثند تكون الدوافع متساوية في تمام حقائقها ، وإذا كان كذلك ، امتنع كونها مستلزمة للصفات المختلفة والنحوت المتنضادة ، لأن الأشياء المتساوية يمتنع أن يلزمها لوازم مختلفة. بل يجب أن يقال : كل صفة صحيحة حصولها لجسم ، فإنه يصح حصولها فيسائر الأجسام ، وكل صفة خلا عنها جسم ، فإنه يصح خلو سائر الأجسام عنها ، وإذا كان كذلك فجسم الفلك يصح أن تزول عنه الصفات التي باعتبارها صار الفلك فلك ، وتحصل فيه الصفة الأرضية ، وجسم الأرض يصح أن تزول عنه الصفة التي باعتبارها كان أرضا ، وتحصل فيه الصفة الفلكية ، وذلك هو المطلوب.

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : كل واحد من هذين الاعتبارين مباین عن الآخر ، لا صفة له ولا موصوف به ، فنقول : هذا باطل ، وبتقدير

(١) من (س).

(٢) وجب لها (ز).

(٣) من (س).

أن يكون حقا فالمقصود حاصل. أما أنه باطل فلأننا نعلم بالضرورة حصول المخالفة بين جسم النار وبين جسم الأرض ، في الأحوال والصفات ، فالقول بأن الجسمية التي بها الاشتراك ، وهذه الصفات التي بها الاختلاف. موجودان متبابيان لا تعلق لأحدهما بالأخر لا بكونه صفة له ، ولا بكونه موضوعا به : هو مكابرة. وأما أن بتقدير أن يكون حقا^(١) فالمقصود حاصل ، وذلك لأن على هذا التقدير تكون الحجميات ذوات قائمة بأنفسها ، متساوية في تمام ماهيتها ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يصح على كل واحد منها كل ما صح على الآخر. فهذا برهان قوي ظاهر في أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية.

واحتاج القائلون : بأن الأجسام لا يمكن أن تكون متماثلة في تمام الماهية بوجوه :
الأول : إن الأجسام لو كانت متماثلة في تمام الماهية ، لكان تغير كل واحد منها زائدا عليه ، وهذا محال ، فذاك محال. بيان الشرطية : أن الأجسام لما كانت متساوية في الجسمية ، وكانت مختلفة في التعين ، فمن المعلوم أن ما به المشاركة غير ما به المبادنة ، فيلزم كون التعينات مغايرة لتلك النوات. وبيان أن القول ، بأن التعين زائد على الذات باطل : أن التعينات مشتركة في كونها تعينات ، ويعتاز كل واحد منها عن الآخر بكون ذلك التعين. فيلزم أن يحصل للتعين تعين آخر ، ويلزم التسلسل ، وهو محال ، فيثبت أتنا لو قلنا : بأن الأجسام متماثلة [في تمام]^(٢) الماهية ، فإنه يلزمنا هذا الحال ، أما إذا لم نقل بهذا القول لا يلزمنا هذا الحال ، لأننا نقول : إن تعين كل جسم عبارة عن حقيقته المخصوصة ، وتلك الحقيقة بتمام ماهيتها مغايرة للحقيقة الأخرى ، فلا يلزم كون التعين زائدا على الذات.

الشبهة الثانية : قالوا : لو كانت الأجسام متساوية في الجسمية. ولا شك أنها مختلفة بحسب ما لكل واحد منها من التعين ، فحييند يلزم أن يكون تعين كل واحد منها زائدا على ذاته المخصوصة. وإذا كان كذلك فاختصاص كل واحد بتعيينه المعين ، إما أن يكون لا لأمر وهو محال . لأن الممكن لا يستغني عن

(١) وأما أن لا يكون حقا (ز).

(٢) من (ز).

المرجح . أو لذاته ، وهو محال ، لأن الجسمية مشترك فيها بين الكل ، والتعيين المعين غير مشترك فيه ، وما به الاشتراك لا يكون علة لما به الاختلاف ، أو للفاعل المباين وهو محال . لأن الأجسام لما كانت بأسرها متساوية في الماهية المسمة بالجسمية ، كان اختصاص بعضها بقبول ذلك الأثر الخاص من الفاعل المباين حصولاً لأحد طرق الممكن^(١) لا لمرجح ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك بسبب القابل وهو أن ذلك القابل [كان قبل حصول هذا التعيين موصوفاً بأحوال مخصوصة ، لأجلها استعد ذلك القابل]^(٢) لقبول هذا الأثر الخاص ، وعلى هذا التقدير ، فالأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يمتنع حصول التغاير فيها لا بسبب القابل . فيثبت أن الأجسام لو كانت متساوية في تمام الماهية ، لما كانت ذاتات قائمة بأنفسها ، بل كانت صفات حالة في القوابل ، والمحال . وأنتم قد دللتكم على أن كون الجسم حالاً في الحال أمر محال ، فيثبت أن الأجسام يمتنع كونها متساوية في تمام الماهية .

الشبهة الثالثة : لو كانت الأجسام متساوية^(٣) في الجسمية ، لكن اختصاص كل منها بصفتها المعينة رجحاناً لأحد طرق الممكن على الآخر لا لرجح ، لأن المقتضى لحصول تلك الصفة لا يمكن أن يكون ذاتاً ، لأن سائر الذوات متساوية^(٤) لذاته في تمام الماهية مع أن هذه الذوات مختلفة في هذه الصفات ، ولا يمكن أن يكون المقتضى لتلك الصفة المعينة^(٥) قوة حالة في ذلك الجسم ، لأن الكلام في اختصاص ذلك الجسم^(٦) ، بتلك القوة ، كالكلام في اختصاصه بذلك العرض ، فإن كان ذلك لقوة^(٧) أخرى لزم التسلسل ، وهو محال . ولا يمكن أن يكون للفاعل المباين^(٨) لأن الذوات لما كانت متساوية في تمام الماهية ، امتنع كون بعضها أولى ببعض الصفات بل كانت نسبة كل الذوات إلى كل الصفات على السوية ، فالقول بأن الفاعل المباين^(٩) خصص هذه

(١) لأحد الطرفين (س).

(٢) من (ز).

(٣) متماثلة في الماهية (س).

(٤) متساوية في تمام الماهية (س).

(٥) المعتبر (س).

(٦) تلك الجسمية (س).

(٧) فإن كانت تلك القوة (ز).

(٨) المتأثر (س).

(٩) المتأثر (س).

الذات بهذه الصفة دون سائر الذوات ، ودون سائر الصفات [يكون] ^(١) رجحانًا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وهو محال ، فيثبت أن القول بتماثل الأجسام يفضي إلى هذا الحال. أما إذا قلنا : إنما ذات مختلفة لذواها ولحقائتها ، زال هذا الإشكال ، فكان هذا القول أولى.

والجواب عن الشبهة : أن نقول : لم لا يجوز أن يقال [ماهية الجسم] ^(٢) وماهية التعين ، إذا اتصل كل واحد منهما بالآخر ، صار كل واحد منهما علة لتعيين الآخر؟ وبهذا الطريق ينقطع التسلسل.

والجواب عن الشبهة الثانية : أن نقول : إن التعين ، وإن كان قيada زائدا لكن لم لا يجوز أن يكون قيada عدانيا؟ وعلى هذا التقدير يستغنى عن العلة.

والجواب عن الشبهة الثالثة : إن الفلاسفة يقولون : كل حالة حاصلة في محل ^(٣) فهي مسبوقة بحصول حالة أخرى ، وبكون الحالة السابقة توجب استعداد المادة لقبول الحالة المتأخرة على التعين.

وأما المتكلمون فإنهم يقولون : الفاعل المختار لا يمتنع أن يخص بعض الذوات ببعض الصفات لا لمرجح. فهذا منتهى الكلام في هذا الباب [والله ولي النعم والإحسان]

.^(٤)

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) المحل فإنه (ز).

(٤) من (ز).

الفصل السادس عشر

في

بيان كيفية الاستدلال بإمكان الصفات

على وجود الإله القادر

وتقرير هذه الطريقة أن يقال : الأجسام متساوية في الجسمية و مختلفة في الكيفيات والأحياز ، والمقادير ، فاختصاص كل واحد منها بحالته المعينة ، (وصفته المعينة) ^(١) إما أن يكون لأمر ، أو لا لأمر .

والقسم الثاني باطل ، لأن الأجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية ، فكل ما صح على بعضها وجب أن يصح على الباقى ، لما ثبت أن المتماثلات في تمام الماهية ، يجب كونها متساوية في قابلية الصفات والأعراض ، ولما ثبت استواء الكل في القبول ، فلو اختص كل واحد منها بصفته المعينة دون الباقى لا لأمر ، لزم وقوع الممكн لا لرجح ، وهو محال ، وقد ثبت فساده . ولما ثبت فساد هذا القسم وجب أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة بسبب . فنقول :

وذلك السبب أن يكون ^(٢) شيئاً حالاً في الجسم ، أو شيئاً يكون محلاً له ، أو شيئاً لا يكون حالاً فيه ولا محلاً له ، وهذا القسم الثالث ينقسم إلى ثلاثة أقسام : لأنه إما أن يكون جسماً ، أو جسمانياً ، أو لا (يكون) ^(٣) جسماً ولا

(١) من (س).

(٢) فلو كان (س).

(٣) من (ز).

جسمانيا ، فهذه بأسرها سوى القسم الأخير باطلة. فبقي أن يكون الحق هو هذا القسم.
وأما القسم الأول : وهو أن يقال : المقتضى (الحصول) ^(١) هذه الصفات قوى حالة
في هذه الأجسام : فنقول : هذا محال. لأن الأجسام كما أنها بعد تماثلها في ماهيتها قد
اختلفت في الأعراض ، فكذلك قد اختلفت في القوى الموجبة لتلك الأعراض وذلك يوجب
أن تكون تلك القوى (موجبة) ^(٢) لقوى أخرى إلى غير النهاية. وهو محال.

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الموجب : لهذه الصفات المختلفة مواد الأجسام
وقوابلها ، فهذا أيضا محال. لأننا أقمنا البرهان اليقيني على أن الجسم يتسع أن يكون حالا في
 محل ، وحاصلًا في قابل.

والقسم الثالث : وهو أن يقال : المقتضى لهذه الصفات جسم آخر مباين. فهذا
أيضا محال. لأن هذا الجسم يكون لا حالة مخصوصا بالصفات التي لأجلها صار مؤثرا في
سائر الأجسام ومدبرا لها ، والتقسيم الأول يعود في سبب اختصاص ذلك الجسم بتلك
الصفات.

والقسم الرابع : وهو أن يقال : المقتضى لحصول هذه الصفات في هذه الأجسام
صفات أخرى حالة في الأجسام الآخر ^(٣) ، فهذا : أيضا باطل لعين الدليل المذكور ، ولما
بطل القول بهذه الأقسام ، ثبت أن الحق هو القسم الثاني ، وهو أن اختصاص كل جسم
بصفته المعينة ، إنما كان لأجل موجود مباين ، ليس بجسم ولا جسماني.

ثم قال المتكلمون في هذا المقام ^(٤) : ذلك المؤثر ، إنما أن يكون موجبا بالذات أو
فاعلا بالاختيار ، والأول باطل ، لأن ذلك الموجود لما لم يكن جسما

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) أجسام أخرى (س).

(٤) المعنى (س).

، ولا جسمانياً كانت نسبة حقيقته إلى جميع الأجسام نسبة واحدة ، ولما كانت الأجسام بأسها متساوية (في تمام الماهية كانت بأسها متساوية) ^(١) في قبول الأثر عن ذلك المباین (وإذا كان الأمر كذلك كان قبول كل واحد من تلك الأجسام ، لأثر خاص من ذلك المباین) ^(٢) المفارق ^(٣) رحجاناً لأحد طرفي الممکن على الآخر لا لرجح ، وهو محال ، ولما بطلت ^(٤) هذه الأقسام ، ثبت : أن إله العالم موجود ، ليس بجسم ولا بجسماني ، وأنه فاعل مختار وليس موجباً بالذات. فهذا تمام تقرير هذه الحجة. (واعلم أن مدار هذه الحجة) ^(٥) على إثبات تماثل الأجسام ، وقد أحکمنا القول فيه. وهذه المقدمة مقدمة شريفة عظيمة المنفعة في أصول الدين ، وذلك لأن المتكلمين يفرعون عليها القول بالإله ، والقول بالنبوة ، والقول بأحوال الآخرة ، والقيامة فأما إثبات الإله المختار فالوجه فيه ما ذكرناه ، وأما في إثبات النبوات ، فلأن هذه المقدمة تدل على أن اخراق العادات أمر ممکن ، وذلك يدل على إمكان المعجزات ، وأما في إثبات القيامة فلأن هذه المقدمة تدل على أن تحريك السموات أمر ممکن ، وتكوين الشمس والقمر أمر ممکن ، وكل ما ورد به القرآن في أحوال القيامة ، فإنه ممکن. فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الطريقة. واعلم أنه بالبيان الذي ذكرناه ، يظهر أن تركيب العالم الأعلى والأسفل يدل على وجود إله قادر على ذلك التركيب ، إلا أنه تبقى مطالب كثيرة ، لا يفي بإثباتها هذا البرهان.

فالمطلب الأول : هذا الدليل لا يدل على حدوث ذات الأجسام ، ولا على إمكان ذاتها. فإن لقائل أن يقول : إن هذه الأجسام واجبة الوجود لذواتها ، إلا أن إله العالم قادر على تركيب العالم الأعلى ، والأسفل منه.

ومطلب الثاني : إن هذا الدليل لا يدل على أن ذلك المدبر ^(٦) المركب

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) المقارب (س).

(٤) بطل هذا القسم (س).

(٥) من (س).

(٦) المؤثر (س).

لهذا العالم واجب الوجود لذاته ، بل يبقى^(١) احتمال أنه ممكن الوجود لذاته ، فمن أراد إثبات واجب الوجود لذاته ، وجب عليه أن يقيم^(٢) الدليل على أن ممكن الوجود حال بقائه يحتاج إلى المؤثر ، ثم يقيم الدليل على بطلان الدور والتسلسل ، وحينئذ يحصل له القطع بوجود موجود واجب الوجود لذاته.

والمطلوب الثالث : إن هذا الدليل لا يدل على أن واجب الوجود لذاته قادر مختار فإن لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : هذا الموجود الذي تولى إمكان تركيب هذا العالم وتأليفه ، موجود ممكن الوجود لذاته ، وهو معلول موجود واجب الوجود لذاته ، وذلك الواجب أوجب هذا الفاعل المختار إيجاباً بالذات؟ وعلى هذا التقدير ، فهذا الدليل لا يفيد كون المبدأ الأول فاعلاً مختاراً. فهذه جملة ما يجب التعليمه عليه في معرفة هذا الدليل ، والله أعلم.

فإن قيل : السؤال على الدليل الذي ذكرتم من وجوه :
الأول : لم قلت : إن الذوات الجسمانية متساوية بأسرها في قبول الصفات؟ قوله : «المتساويات في تمام الماهية يجب استواها في قابلية الصفات» قلنا : هذا منزع : وبيانه : أن بتقدير أن تكون الأجسام بأسرها متساوية في الجسمية ، فإنه يجب كون كل واحد منها ممتازاً عن الآخر بتعينه وبتشخصه ، ضرورة أن ما به المغایرة مغایر لما به المشاركة ، وإذا كان كذلك لم يبعد أن يكون ذلك القيد الزائد ، أعني التعين الخاص ، معتبراً في المقتضى من أحد الجانبيين ، وكان مانعاً من الجانب الآخر ، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم من الاستواء في تمام الماهية (حصول)^(٣) الاستواء في القابلية.

السؤال الثاني : إن الذي ذكرتموه من أن المتساويات في تمام الماهية يجب استواها في كل اللوازم (منقوض)^(٤) بصور كثيرة :

(١) يقرع (س).

(٢) يقدم (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

أحداها : أن الشيء في الزمان الأول من أزمنة وجوده ، واجب الاتصال بكونه حادثا^(١) ، وممتنع الاتصال بكونه باقيا^(٢) (وفي الزمان الثاني من أزمنة وجوده ينقلب الأمر فيصير واجب الاتصال بكونه حادثا^(٣) ومعلوم أن التفاوت بين الشيء الواجب بحسب حصوله في زمانين مختلفين ، أقل من التفاوت الحاصل بين الشيئين المترافقين ، فإذا كان التفاوت القليل الحاصل في الشيء الواحد بسبب حصوله في وقتين ، قد يصير مانعا من الاستواء في كل الأحكام. فهذا التفاوت الكبير ، أولى بكونه مانعا من وجوب الاستواء في كل الأحكام.

وثانيها : إنكم قد دللتكم على أن مسمى الوجود في حق واجب الوجود لذاته ، وفي حق ممكن الوجود لذاته ، مفهوم واحد. أعني من حيث أنه مسمى الوجود (ثم إن وجود)^(٤) واجب الوجود لذاته ، ممتنع الحصول في ذوات الممكنات ، ووجود الممكنات ممتنع الحصول في ذات واجب الوجود لذاته (فالهذا الوجودان متساويان في تمام الماهية ، مع أنهما مختلفان في بعض اللوازم ، وهو الذي ذكرناه)^(٥).

وثالثها : إن الذوات ، والماهيات ، والحقائق متساوية في كونها ذاتا^(٦) في حقائق وماهيات. ثم إن كل واحد منها اختص بالصفة التي باعتبارها امتاز عن سائر الحقائق والماهيات اختصاصا على سبيل اللزوم.

ورابعها : الحيوانية التي في الإنسان متساوية للحيوانية التي في الفرس من حيث إنها حيوانية ، فلو كان ما ذكرتموه صحيحا ، فحينئذ يلزمكم صحة أن تبقى حيوانية الفرس بعينها مع زوال الفرسية عنها وتبدلها بالإنسانية ، وكذلك

(١) باقيا (س).

(٢) حادثا (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

(٥) من (ز).

(٦) ذاتا وحقائق (س).

القول في حيوانية الإنسان ، وأيضا اللونية التي في السواد مساوية لللونية التي في البياض ، فليزكم أن تحكموا بجواز بقاء اللونية التي في السواد مع زوال السوادية عنها ، وتبدلها بالبياضية ، ومعلوم أن ذلك باطل لا يقول به أحد.

وخامسها : وهو أن الأجسام حال حدوثها (مقدورة)^(١) وحال بقائها غير مقدورة لأن تحصيل الحاصل محال مع أن الجسم الحادث مساو للجسم الباقي . فهذه نقوض لا بد من الجواب عنها ليتم دليلكم .

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : إن كل جسم إنما اختص بالصفة المعينة لأنه حصل في ذلك الجسم قوة وطبيعة ، أوجبت ذلك العرض .

قوله : «السؤال عائد في اختصاص ذلك الجسم بتلك الطبيعة فيلزم التسلسل» قلنا :

يلزم التسلسل . فلم قلتم : إنه محال؟ والذي يدل على جوازه وجوه :

الأول : إن الواحد نصف الاثنين ، وثلث ثلاثة ، وربع أربعة ، وهكذا إلى غير النهاية .

الثاني : إن الصفات الإضافية ، قد ثبت بالدليل أنها موجودات حاصلة في الأعيان ، ثم إنها من قبيل الأعراض ، وكون حصولها في محالها إضافات مغايرة لذواتها ، وذلك يوجب التسلسل .

الثالث : إننا بينما أنه تعالى (عالم)^(٢) بالمعلومات^(٣) ، وعالم بكونه (عالم بما)^(٤) ، وكذلك في الدرجة الثالثة والرابعة إلى ما لا نهاية له ، وذلك غير التسلسل .

السؤال الرابع : لم لا يجوز أن يكون اختصاص كل جزء بصفته المعينة ،

(١) من (ز) وفي (ض) معدودة .

(٢) من (ز) .

(٣) بالمعلوم (ت) .

(٤) من (س) .

لأجل مادة ذلك الجسم؟ (قوله : «الجسم»^(١) يمتنع أن يكون حالا في محل» قلنا. الكلام في هذا الباب ما تقدم في مسألة الميولي ، والصورة.

السؤال الخامس : لم لا يجوز أن يكون المؤثر في حصول هذه الصفات المعينة في هذه الذوات المعينة موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار؟ قوله : «نسبة ذلك الموجب إلى الكل واحدة ، فيمتنع حصول الرجحان» قلنا : هذا أيضا بعينه لازم في الفاعل المختار ، فإن تلك القوابل إما أن تكون متساوية في قابلية الصفات من غير أن يكون بعضها رجحان على الباقى في قابلية (تلك) ^(٢) الصفات ، وإما أن يكون بعضها أولى ببعض تلك الصفات من بعض ، والثاني باطل لأن الأجسام متساوية في تمام الماهية ، وكونها كذلك يمنع من الاختلاف في هذه الأولوية ، وإن جاز ذلك : فلم لا يجوز اختلافها في سائر الصفات مع كونها متساوية في الماهية؟ ولما بطل هذا القسم ^(٣) ، تعين الأول ، وإذا كان كذلك كانت نسبة الفاعل المختار إلى كل تلك الأجسام بالسوية ونسبة كل تلك الأجسام إليه بالسوية ، وحينئذ يكون تخصيص ذلك الفاعل على بعض تلك الأجسام ببعض تلك الصفات رجحانها لأحد طرف الممكن من غير مرجح ، وهو محال. فيثبت أن الذي أوردوه على الفلاسفة في القول بالمؤجر ، وارد بعينه على القائلين بالمحختار.

والجواب : قوله : «لم لا يجوز أن يكون التعين جزءا من المقتضى في أحد الجانبين ، أو مانعا من القبول في الجانب الثاني؟» قلنا : لأن التعين قيد عدمي ، والقييد العدمي لا يكون داخلا في المقتضى. أو نقول : إنه إما أن يكون عدميا أو ثبوتيا ، فإن كان عدميا ، فالسؤال زائل ، وإن كان ثبوتيا عاد البحث في أنه : لم اختص هذه الذات بهذا التعين ، والذات الثانية بالتعين الثاني ، ولم يحصل الأمر بالعكس منه؟ وأما التقوض فمدفوعة. وأما الحدوث

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) هذين التسميين (س).

والبقاء فهما ليسا صفتين زائدتين على الذات ، ولو كان الحدوث صفة زائدة ، لكان حادثة ، فيكون حدوثها زائدا عليها. ولزم التسلسل.

وكذا القول في البقاء ، وأما (وجود) ^(١) واجب الوجود ، ووجود ممكناً الوجود. فهما وإن كانوا متساوين في مجرد كونه وجودا ، إلا أن الاختلاف في اللوازم إنما حصل بسبب الماهية التي هي كالمحل لذلك الوجود ، فإن ماهية الحق . سبحانه . لما اقتضت ذلك الوجود، امتنع زوال ذلك الوجود عن تلك الماهية ، فهذا التفاوت إنما حصل بسبب الاختلاف في المحل والقابل. وأما هاهنا فقد دللتنا على أن الجسم يمتنع أن يكون حالا في المحل ^(٢) ، فظهر الفرق. قوله : «لم قلتم إن التسلسل باطل؟»؟ قلنا : لما سبق في الدليل الأول. قوله : «الإشكال الذي أوردتموه في الموجب ، قائم بعينه في القادر» فنقول : الكلام المستقصى في الفرق بين الموجب وبين المختار ، سيجيء في مسألة القدم والحدث (وهذا آخر الكلام في تقرير هذا الدليل) ^(٣).

(١) من (س).

(٢) الممكناً (س).

(٣) التعليل (م).

الفصل السابع عشر

في

تعدد الدلائل المستنبطة من إمكان الصفات

اعلم أن العلماء تارة استعملوا هذه المقدمة في الأجرام الفلكية (والكوكبية ، وأخرى في الأجرام العنصرية).

أما القسم الأول : وهو استعمال هذه المقدمة في الأجرام الفلكية^(١) : فنقريه من وجوه :

الأول : إن كل فلك اختص بعدد معين ، وتحن معين ، مع حواز أن يكون الحاصل. إما أن يكون أزيد منه ، أو أنقص منه. مثاله : زعموا : أن ثحن ذلك المريخ أعظم من قطر ذلك الشمس بالكلية ، وأما ثحن الفلك الأعظم ، فغير معلوم.

الثاني : إن كل فلك فإنه مركب من الأجزاء ، بناء على المقدمة التي قرناها في مسألة الجوهر ، وهو أن كل ما يقبل القسمة الوهمية يجب أن تكون الأجزاء حاصلة فيه ، قبل حصول ذلك الوهم. وإذا ثبت هذا فنقول : الجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا ، وبالعكس ، فوقع كل واحد منهمما في حيزه الخاص ، أمر جائز.

الثالث : إن الحركة والسكن يجوز كل واحد منهمما على كل واحد من

(١) من (ز).

الأجسام ، على سبيل البدل ، فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة ، والجسم الأرضي بالسكون من الجائزات.

الرابع : إن كل حركة (قائمة) ^(١) يمكن وقوعها أسرع مما وقع (وأبطأ مما وقع) ^(٢) فذلك الحد المعين من السرعة والبطء ، من الجائزات ، وإنه إن تتحرك كرة التوابت مرة واحدة ، تتحرك كرة الشمس ستة وثلاثين ألف مرة.

(وأعجب من هذا : أن الفلك الأعظم ، أعظم من تلك التوابت ، بما لا يعلمه إلا الله تعالى ، ثم إن الفلك الأعظم على غاية عظمته ، يتحرك كل يوم مرة واحدة ، وتلك التوابت لا تتم دورية [إلا] في ستة وثلاثين ألف سنة) ^(٣).

الخامس : كل حركة قد وقعت متوجهة إلى جهة معينة ، دون سائر الجهات ، فتكون من الجائزات.

السادس : كل فلك يعرض ، فإنه يوجد فلك آخر ، إما أعلى منه ، أو أسفل منه ، وذلك في الحيز من الجائزات.

السابع : اتصاف الأجرام الفلكية بالصورة الفلكية ، واتصف الأجرام العنصرية بالصورة العنصرية يكون من الجائزات.

الثامن : أجرام الأفلاك مخالفة لأجرام الكواكب في الصفات ، فتكون من الجائزات.

التاسع : حصول كل واحد من الكواكب في نقطة متعينة من الفلك ، يكون من الجائزات.

العاشر : اختصاص كل كوكب بكون معين ، وطبيعة معينة ، من الجائزات.

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) سقط (س). وإلا : زيادة.

الحادي عشر : اختصاص ^(١) كل برج بطبيعة معينة ، وأمر معين من الجائزات.

الثاني عشر : ثبت بالدليل وجود خلاء لا نهاية له ، خارج العالم ، فوقوع كرة العالم في الجزء المعين من ذلك الخلاء ، دون سائر الأجزاء من الجائزات.

الثالث عشر : زعموا : أن كل كرة من كرات الأفلاك فهو بسيط وهذا يوجب عليهم الإمكان من وجوه كثيرة :

أحدها : أنه لما كان جميع أجزاء (تلك) ^(٢) الكرة متساوية في الطبيعة والماهية ، كان ^(٣) حصول النقرة التي حصل فيها الكوكب في جانب معين من ذلك الفلك دون سائر الجوانب ، من الجائزات.

وثانيها : لما كانت طبائع الگرات بسائط ^(٤) كانت طبيعة كل واحد من المتممین اللذين ينفصلان عن الفلك المعيل بسبب انفصال الفلك الخارج المركب عنه : طبيعة بسيطة. مع أن أحد الجانبين ، احتضن بالرقة ، والجانب الثاني ، احتضن بالشخن. فيكون ذلك من الجائزات.

وثالثها : إن طبيعة السطح الأعلى من كل فلك تكون متساوية لطبيعة السطح الأسفل منه ، وكل ما جاز على الشيء ، جاز على مثله.

إذا ثبت هذا فنقول : كما جاز على كرة عطارد أن تمس كرة القمر ^(٥) بمقعرها ، وجب أن يجوز عليها أن تمسها بمحاجها ، ومتى ثبت هذا الجواز كان جواز الخرق والتفرق ، والتمزق لازما ^(٦).

ورابعها : زعموا أن فلك التدوير مركوز في ثخن الفلك الخارج عن

(١) ثبت أن اختصاص (س).

(٢) من (ز).

(٣) وكان (ز).

(٤) تساقط (ز).

(٥) العالم (س).

(٦) من (ز ، س).

المركز ، كما يكون الفص في الخاتم ، وحينئذ يعود السؤال : إنه لم حصلت كررة ^(١) التدوير في ذلك الموضع دون سائر الموضع مع أن جميع الأجزاء المفروضة في كرة الفلك متساوية في الطبيعة؟

واعلم أن الاستقصاء في شرح هذه الأحوال سيأتي في باب الاستدلال على الصانع الحكيم بحدوث الصفات. فهذا هو الإشارة إلى معاقد الدلائل المأحوذة من أجرام الأفلاك بحسب إمكان صفاتها.

وأما القسم الثاني : وهو الدليل المأحوذ من إمكان صفات العناصر.

فنقول : كرة الأرض محفوفة بالماء ، والماء بالهواء ، والهواء بالنار. فاختلاف هذه الأجرام العنصرية بهذه الصفات وبهذه الأحياز من الجائزات ، فوجب أن تكون بتقدير الفاعل المختار. فإن قيل : السؤال على هذا الدليل يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمة ، وهي أن للناس في وجود هذا العالم المحسوس قولهان : منهم من قال : إن هذه السموات ، وهذه الكواكب ، وهذه العناصر قديمة بحسب ذاتها ، وبحسب أشكالها ، وترتيب أمكنتها. ومنهم من قال : إنها محدثة. أما القائلون بالقول الأول فهم فريقان : منهم من يقول : إنها واجبة الوجود لذواتها ، وهي غنية عن السبب والمؤثر ، ومنهم من يقول : إنها ممكنة الوجود (بد ذاتها ، واجبة الوجود) ^(٢) بسبب تأثير علة قديمة في وجودها ، وزعم هؤلاء : أن ذلك المؤثر موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ، ويسمون ذلك المؤثر بأنه أثر ^(٣) بعلة. وأما القائلون بأن هذا العالم المحسوس محدث ، فلهم قولهان : منهم من يقول : إن هذا العالم (المحسوس) ^(٤) محدث بحسب الذات والصفات فهذه الذوات (المتميزة) ^(٥) محدثة ، وتركيب السموات والعناصر منها أيضاً محدث. وهؤلاء هم أكثر أهل الملل والنحل. ومنهم من

(١) كررة كررة (ز).

(٢) من (س).

(٣) أثبته (ز).

(٤) من (س).

(٥) من (ز).

يقول : إن ذوات الأَجْسَام قديمة ، أما التركيبات فهي محدثة .
 والقائلون بهذا القول أيضاً . فريقان : منهم من يقول : إن تلك الأَجزاء كانت في الأَزل متحركة بالطبع في الخلاء الذي لا نهاية له ، ومنهم من يقول : إنها كانت ساكنة واقفة ، أما القائلون بكونها متحركة فهم أصحاب ^(١) ديمقراطيس ، زعموا : أن عصر العالم الجسماني له أجزاء لا تتجزأ بحسب الواقع ومتجزئة بحسب الوهم ، وزعموا : أنها على صور الكرات ، والكرة إذا وقعت على الخلاء المتساوي (المتشابه) ^(٢) فإنه يمتنع بقاوتها ساكنة ، لأنها لما كانت جميع الأحياء بالنسبة (إليه) ^(٣) على التساوي كان إبقاءه على الوضع الواحد رجحان لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وإذا ثبت هذا ظهر أن تلك الأجزاء يجب بكونها متحركة لذواتها حركات مضطربة غير مناسبة ، ثم اتفق لتلك الأجزاء (المضطربة) ^(٤) أن تصادمت على وجه خاص فيما بعد ، وتدافعت في حركاتها ، فالتوى البعض على البعض ، واعتمد البعض على البعض فتولد من تصادمها وتدافعها ، والتواء بعضها على البعض هذه الأجرام الفلكية . وهذا هو السبب في تولد الأجرام الفلكية . مما لم تقيموا الدلالة على بطلان هذا الاحتمال ، لا يحصل مقصودكم من إسناد تخليق هذا العالم إلى القادر الحكيم .

ولا يقال : ولم حصل كل واحد من تلك الأجزاء الكروية في حيزه ^(٥) المعين ؟ لأننا كما قد ذكرنا : أن كل واحد منها كان متحركاً من الأَزل إلى الأَبد ، فحصول كل حالة لاحقة ، إنما كان لأجل أن الحالة السابقة ، أعدت المادة لحصول تلك الحالة اللاحقة . فهذا تقرير قولهم في كيفية تولد الأفلاك .

وأما كيفية تولد العناصر ، فقالوا : إنه لما تولد جرم الفلك بالطريق

(١) شيعة (س) .

(٢) من (ز) .

(٣) من (ز) .

(٤) من (ز) .

(٥) جزء معين (س) .

المذكور واستدار. كان باطنه مملوءاً من الأجسام ، والحركة موجبة للسخونة ، والفلك لأجل حركته القوية يوجب غاية السخونة واللطافة ، فيما يلاصقه من الأجسام ، ويوجب غاية البرودة والكتافة في الأجسام التي تكون في غاية البعد منه ، وهي الأجسام الحاصلة عند القرب من المركز ^(١) فلهذا السبب صار الجسم العنصري المماس لجسم الفلك في غاية اللطافة والحرارة ، وهو النار ، وصار الجسم العنصري الذي (يكون) ^(٢) في غاية البعد من الفلك في غاية الكثافة والبرودة ، وهو الأرض ، والجسم المتصل بالنار ، وهو الهواء لكونه شبهاً بالنار مع أنه أقل لطافة من النار ، والجسم المتصل بالأرض ، هو الماء لكونه شبهاً بالأرض في الكثافة والبرودة ، مع أنه أقل كثافة وبرداً من الأرض ، فهذا هو السبب في ترتيب هذه العناصر ، ثم لما استدارت الأفلاك بحركاتها المختلفة على هذه العناصر المختلفة ، اقتضت حركات الأفلاك تمزيج بعض (أجزاء) ^(٣) هذه العناصر بعض ، فتولدت المواليد الثلاثة من المعادن والنباتات ^(٤) (والحيوان) ^(٥) فهذا تفصيل مذهب ديمقراطيس في هذا الباب . قالوا : وما لم تبطلوا بالدليل فساد هذا الاحتمال لم يحصل مقصودكم البتة من الاستدلال بأحوال الأفلاك والعناصر ، على وجود الصانع (الحكيم) ^(٦) .

والجواب : أن أرسطاطاليس قد أبطل هذا القول من وجوه ^(٧) : أحدها : إنه بين أنكون الجسم متحركاً لذاته محال ، وقد سبقت هذه على سبيل الاستقصاء (في العلم الطبيعي) ^(٨) (وثانيها) : إن هذا بناء على إثبات الخلاء خارج العالم وقد سبقت هذه أيضاً على سبيل الاستقصاء ، ثالثها : إن هذا بناء على أن هذه الأجسام المحسوسة مركبة من أجزاء لا تتجزأ وقد سبقت هذه المسألة أيضاً على سبيل الاستقصاء ^(٩) . ولما كانت هذه القواعد الثلاثة باطلة عند أرسطاطاليس ، لا جرم حكم بفساد هذا المذهب . ورابعها : إن

(١) الحركة (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) والنار (ز).

(٥) من (ز).

(٦) من (س).

(٧) الأول (س).

(٨) من (ز).

(٩) من (ز).

بتقدير صحة هذه الأصول الثلاثة ، فإنه يجب أن لا تتحرك تلك الأجزاء البة. لأن الأجزاء المعرضة في الخلاء ، إذا كانت متشابهة ، لم يكن بأن تقتضي طبيعة ذلك الجزء بأن تنتقل إلى حيز ، أولى من أن تنتقل إلى حيز آخر. ولما تساوت الانتقالات وتعارضت وتدافعت ، وجب في كل واحد من تلك الأجزاء ، أن يبقى في حيزه ^(١) المعين.

وأما المتكلمون : فقد أبطلوا هذا المذهب بناء على أن القول بثبوت حركات لا أول لها محال. ودلائلهم في هذا الباب مشهورة وسنذكرها في القدم والحدث. فهذا هو الإشارة إلى القواعد الأصلية التي يتفرع ^(٢) إبطال قول ديمقراطيس عليها.

ثم إن العلماء أبطلوا ذلك القول من وجوه أخرى :

الأول : إن على تقدير الذي ذهب إليه ديمقراطيس ، يكون حدوث الأفلاك (لأجل) ^(٣) أسباب اتفاقية غريبة نادرة ، وأما حدوث المواليد الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان فهو لأجل أشياء طبيعية أصلية جوهرية ، ولو كان الأمر كذلك ، لوجب أن تكون تركيبات الأفلاك والكواكب ، أقل شرفا ، وأدون كمالا ، من تركيبات المواليد الثلاثة ، ولما دلّ الحس على فساد هذا القول ، ثبت فساد ذلك القول.

الثاني : إن مقعر فلك القمر ، ومحدب كرة النار ، أيضا : سطح أملس. وإذا انزلق الأملس على الأملس لم يلزم من حركة إحداهما حركة الآخر ، وإذا ثبت هذا فنقول : إما أن يقال : إن الفلك لأجل حركته يسخن جدا ، فإذا تسخن في ذاته ، صارت سخونته سببا (لسخونة) ^(٤) جوهر ^(٥) الجرم الملائق له ، ولهذا السبب تحصل السخونة في جوهر النار. وإنما أن يقال : الفلك إذا استدار لزم

(١) مع جزء (س).

(٢) تتفرع على قول ديمقراطي ، ثم ... الخ (س).

(٣) من (ز).

(٤) (ز).

(٥) من (س).

من استدارته ، حركة استدارة كرة النار وحركتها ، فلأجل شدة حركة كرة النار تسخن وتصير نارا والأول باطل ، لما ثبت أن الأفلاك لا حارة ، ولا باردة. والثاني أيضا باطل لما ثبت أنه لا يلزم من حركة كرة الفلك ، حركة النار التي في جوف الفلك.

الثالث : أن نقول : لو لزم من حركة الفلك أن ينقلب الجسم الملافق له نارا ، لزم أيضا أن ينقلب الجسم الملافق للنار نارا ، فعلى هذا التقدير يلزم من كون النار ملائقا للهواء أن يصير الهواء نارا ، ثم يلزم من كون (الملائق للهواء أن يصير) ^(١) الماء نارا على هذا التقدير ، فيلزم عند تمادي الدهور والأعصار ، أن تنقلب كل العناصر نارا. ومعلوم أنه باطل (فهذا جملة الكلام في هذا الباب. والله أعلم بحقائق الأمور) ^(٢).

(١) من (س).

(٢) من (س).

الفصل الثامن عشر

في

إثبات العلم بوجود الإله . تعالى . بناء

على التمسك بحدوث الذوات

أعلم : أن جمهور المتكلمين ، لا يعولون ، إلا على هذا الطريق. وذلك لأنهم يقيّمون الدلالة على كون الأجسام محدثة. وحيثئذ يقولون : كل جسم محدث ، وكل محدث فله علة وصانع. ينتج : أن كل جسم فله فاعل وصانع.

ثم هذا الدليل إنما يتم إذا قلنا : وذلك الفاعل ، إن كان محدثا ، لزم التسلسل أو الدور ، وإن كان قدّينا ، فهو واجب الوجود لذاته. وهو المطلوب. فأما الكلام في إثبات حدوث الأجسام ، فسيأتي على سبيل الاستقصاء. وأما الكلام في قولنا : كل محدث فلا بد له من فاعل وصانع. فموضعه هاهنا.

وهو : أن يقال : كل محدث فهو ممكن الوجود لذاته ، وكل ما كان ممكناً الوجود لذاته ، فله فاعل وصانع ، ينتج أن كل محدث فله فاعل. وفي هذا الطريق يستدل بحدوث الأجسام على كونها ممكنة الوجود ، ثم يستدل بامكانها هذا ، على افتقارهما إلى الفاعل. ونحن نذكر في هذا الفصل : كيفية تقرير^(١) هذا الوجه فنقول : كل محدث فهو ممكن الوجود ، وكل ممكناً الوجود فهو مقتدر إلى المؤثر وإنما قلنا : إن

(١) فموضعه هاهنا. وللناس فيه قولان : أحدهما : أن يقال : كل محدث ... الخ (س).

كل محدث فهو ممكن الوجود (لذاته) ^(١) وذلك لأن كل ما كان محدثا فهو في الحال موجود ، وقد كان قبل وجوده معروضا . ونقول : لو لم تكن حقيقته قابلة للوجود لما وجد في الحال ، ولو لم تكن الحقيقة قابلة للعدم ، لما كانت معروضة في الماضي . فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان محدثا ، فإن ماهيته قابلة للعدم ، وقابلة للوجود ، ولا معنى للممكن إلا ذلك فيثبت : أن كل محدث فإنه ممكن الوجود لذاته وأما بيان أن كل ما كان ممكنا لذاته فلا بد له من المؤثر : فلما مر تقريره في البرهان الأول . فإن قيل : لا نسلم أن كل محدث فإنه ممكن الوجود لذاته . قوله : «إنه كان معروضا ثم وجد ، وهذا يدل على أن حقيقته قابلة للعدم والوجود» قلنا : لم لا يجوز أن يقال : إنه كان واجب العدم لذاته في الزمان الأول ، ثم انقلب واجب الوجود لذاته في الزمان الثاني؟

والذي يدل على أن الذي ذكرناه محتمل : وجوه :

الأول : إن العرض عند كثير من الناس مستحيل البقاء ، وإذا كان كذلك فوجوده في الوقت الأول جائز ، ثم إن عدمه في الوقت الثاني واجب ، فإذا عقل أن يكون عدمه بعد وجوده عندما واجبا لذاته ، بحيث يستحيل أن لا يصير (معروضا . فلم لا يجوز أن يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته ، بحيث يستحيل عقلا ، أن لا يصير) ^(٢) موجودا؟

الثاني : وهو (أن هذا) ^(٣) الآن الذي هو آخر الماضي ، وأول المستقبل كما وجد ، يمتنع بقاوه ، لأن الحاضر يمتنع أن يكون غير المستقبل فإذا هذا الآن الحاضر كان معروضا قبل حضوره ، ثم صار واجب الحدوث بعد أن كان معروضا ، وبعد حدوثه يمتنع بقاوه ، فصار واجب العدم ، بعد أن كان موجودا ^(٤) فإذا عقل هذا في الآنات ، التي هي آخر الزمان ، فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث؟

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

(٤) معروضا من (ز).

الثالث : العالم بشرط كونه مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً ، ممتنع الحصول في الآن^(١) ، لأن الجمع بين النقيضين محال ، ثم فيما لا يزال^(٢) حدث ذلك الإمكان ، وحدوث ذلك الإمكان ليس بالفاعل ، لأن كل ما بالغير فإنه واحب الارتفاع عند ارتفاع ذلك الغير ، وكون العالم صحيح الوجود فيما لا يزال^(٣) ، أمر ثابت لذاته ، لا لأجل^(٤) سبب منفصل . فعلمنا : أن هذه الصحة حدثت وبجذورها لا لفاعل بل لذاته ، فثبتت بما ذكرنا : أن حدوث الشيء لذاته معقول في الجملة.

سلمنا : أن كل ما ذكرتم يدل على أن كل محدث ممكن ، لكنه معارض بوجوه دالة على أن القول بوجود شيء ممكن الوجود محال :

الحججة الأولى : إننا إما أن نقول : الوجود نفس الماهية ، وإنما أن نقول : الوجود غير الماهية . وعلى كل واحد من القولين فالقول بالإمكان باطل . أما على القول بأن الوجود نفس الماهية ، فنقول : الإمكان غير معقول . وذلك لأن الشيء الموصوف بإمكان الوجود والعدم ، هو الذي يكون تارة موصوفاً بالوجود ، وأخرى موصوفاً بالعدم . والوجود يمتنع بقاوته حال العدم . فيثبت : أن بتقدير أن تكون الماهية عين^(٥) الوجود ، يستحيل الحكم على الماهية بإمكان الوجود والعدم . وأما على القول بأن الوجود غير الماهية ، فنقول : إن على هذا القول^(٦) الموصوف بالإمكان . إما أن يكون هو الماهية أو الوجود ، أو كون الماهية موصوفة بالوجود . والكل باطل^(٧) . أما أنه لا يجوز أن يكون الموصوف بالإمكان هو الماهية . فلأننا إذا قلنا : «السود يمكن أن يكون سواداً» . «يمكن أن لا يكون سواداً» [كان معناها : أن السود يمكن أن يحكم عليه بأنه غير سواد . وذلك محال . لأنه يقتضي أن يكون حال كونه سواداً ، يمكن أن لا يكون سواداً^(٨)] وذلك جمع بين النقيضين . وهو محال . وأما أنه لا يجوز أن

(١) من الأزل (ز).

(٢) في الآن (س).

(٣) في الأبدال (س).

(٤) لذاته لأجل (س).

(٥) من (س).

(٦) التقدير (س).

(٧) محال (س).

(٨) من (س).

يكون الموصوف بالإمكان هو الوجود ، فلأنه يرجع حاصله إلى أن الوجود يمكن أن يصير لا وجود. وهذا ظاهر الفساد. وأما أنه لا يجوز أن يكون الموصوف بالإمكان هو موصوفية الماهية بالوجود ، فلأن الذي ذكرناه في الماهية ، وفي الوجود : عائد بعينه في موصوفية الماهية بالوجود. فيثبت : أن القول بإمكان الوجود غير معقول. سواء قلنا : الوجود عين الماهية أو قلنا : إنه [غير الماهية]^(١).

الحججة الثانية : لو فرضنا شيئاً من الأشياء ممكناً الوجود فذلك الإمكان إما أن يكون موجوداً أو معذوماً. لا جائز أن يكون موجوداً لأنَّه لو كان موجوداً ، لكنَّ إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، وهو محال. لأنَّ الإمكان صفة للممكِن ومفتقرة إليه [والمحقق إلى الممكِن] : إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، وإما أن يكون ممكناً الوجود لذاته. وحيثُنَّ يكون الإمكان^(٢) زائداً عليه ويلزم التسلسل. ولا جائز أن يكون الإمكان معذوماً. لأنَّه إذا كان الإمكان معذوماً ، فحيثُنَّ لا يكون الإمكان حاصلاً. وأيضاً : فالإمكان [بتقدير ثبوته] يكون واقعاً. لأنَّ الامتناع عدم ، ورافق العدم ثبوت. فوجب أن يكون الإمكان^(٣) موجوداً. فيثبت : أنه لو فرض شيءٍ من الأشياء ممكناً الوجود ، [لذاته]^(٤) لكنَّ إمكانه ، إما أن يكون وصفاً وجودياً ، أو عدمياً. والقسمان باطلان ، فكان القول بكلِّ الشيء ممكناً الوجود : باطلًا.

الحججة الثالثة : الحكم على الشيء بأنه يجوز أن يكون موجوداً ، ويجوز أن يكون معذوماً : يقتضي بقاء تلك الماهية حال طبيان العدم. لأنَّ الشيء الذي يمكن اتصافه بشيءٍ ، يجب أن يكون متقدراً حال حصول تلك الصفة ، فإذا وصفنا هذا الشيء بأنه ممكناً العدم ، فهذا يقتضي [أن لا يمتنع حصول ماهيته حال طبيان العدم. وهذا يقتضي]^(٥) كون المعذوم شيئاً. وأنتم لا تقولون

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

(٥) من (س).

به. وأيضاً : القائلون بأن المعدوم^(١) شيء لا يمكنهم القول بالإمكان. وذلك لأن على هذا المذهب ، إما أن يكون وصفاً للماهية أو للوجودية ، ولا جائز أن يكون وصفاً للماهية^(٢) ، لأن الماهيات يستحيل عليها الانقلاب والتغيير. فلا نعقل كون الإمكان وصفاً لها ، ولا جائز أن يكون وصفاً للوجود ، لأن الإمكان حاصل قبل الحدوث. فالموصوف بذلك الإمكان ، يجب أن يكون حاصلاً قبل حصول الوجود [والوجود]^(٣) يمتنع كونه حاصلاً قبل نفسه. وإذا كان كذلك ، امتنع القول بكون الإمكان صفة للوجود.

الحججة الرابعة : إن الإمكان إما أن يحصل بالنسبة ، إلى الماضي أو الحاضر أو المستقبل. والقسمان الأولان ، لأن في هذين القسمين ، أحد الطرفين قد وجد ، وحصل. ومع حصول أحد الطرفين كان الطرف الثاني ممتنع الحصول. وأما المستقبل فنقول : حصول الإمكان بالنسبة إلى المستقبل محال أيضاً.

ويدل عليه :

إنا إذا قلنا : ««زيد يخرج إلى السوق غدا» - ««زيد لا يخرج إلى السوق غدا» فإذاً أن يكونا صادقين معاً. وهو محال. لاستحالة الجمع بين النقيضين. وإما أن يكونا كاذبين معاً. وهو محال. لامتناع ارتفاع النقيضين معاً. ولما بطل هذان القسمان ، بقي^(٤) أن يقال : إما أن أحدهما صادق بعينه ، والآخر كاذب بعينه ، وإما أن يكون أحدهم لا على التعين صادقاً ، ويكون الثاني لا على التعين كاذباً. والقسم الثاني باطل. لأن كون القضية^(٥) صادقة وكاذبة :

(١) من العدم (س).

(٢) للماهيات (س).

(٣) من (س).

(٤) بقى أن يقال : أحدهما صادق ، والآخر كاذب. إما أن يكون أحدهما صادقاً بعينه ، والآخر كاذباً بعينه. وإنما أن يكون أحدهما ، لا على التعين صادقاً ، أو يكون الثاني ، لا على التعين صادقاً ، أو يكون الثاني ، لا على التعين كاذباً. والقسم الثاني .. الخ (ز). والتصحيح من (س).

(٥) القضيتين (س).

صفة حقيقة. والصفة الحقيقة الموجودة في الأعيان لا بد لها من محل موجود في الأعيان. وكل ما كان موجودا في الأعيان ، فهو متعين في نفسه. فإن كل ما كان موجودا في نفسه ، فهو من حيث إنه هو : متعين [فيثبت : أن كل ما كان موجودا في الأعيان فهو متعين في نفسه فوجب أن يقال أن كل ما لا يكون متعينا] ^(١) في نفسه فإنه لا يكون موجودا في الأعيان ، وما لا يكون موجودا في الأعيان امتنع كونه محلا ، لصفة موجودا في الأعيان. وقد بينا : أن كون الخبر [في نفسه] ^(٢) مطابقا [أو كونه غير مطابق] ^(٣) للمخبر في نفسه : أمر ثابت في نفس الوجود فيثبت بما ذكرنا : أن قول من يقول : إن الصادق أحدهما لا يعنيه باطل. ولما بطل هذا ، ثبت : أن أحدهما في نفس الأمر صادق بعينه ، وأن الثاني في نفس الأمر كاذب بعينه. ومتى كان الأمر كذلك ، كان الطرف المطابق للجانب الصادق ، يكون واجب الحصول. والطرف المطابق للجانب الكاذب [يكون] ^(٤) ممتنع الوجود. فيثبت : أن الشيء في نفسه لا يمكن الوجود البة ، بل يكون إما واجب الحصول ، أو ممتنع الحصول. إلا أن العقل لما كان لا يعرف الجانب الواقع ، والجانب الممتنع : بقي متوقفا متعددًا. فهذا الإمكان حاصل في الأذهان. فأما في الأعيان ، فإنه ممتنع الحصول.

فهذه جملة الوجوه الدالة على نفي الإمكان. وهو آخر الكلام في السؤال.

والجواب : إن مرادنا من لفظ الإمكان ، 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 الإمكان ، زالت الشبهات المذكورة. لأننا نعلم أن الإنسان الجالس لا يمتنع بقاوته على الجلوس ، ولا يمتنع زوال ذلك الجلوس. والعلم به ضروري. إذا عرفت هذا فقول : الذي حدث بعد العدم الأزلي :

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

فإن العلم الضروري حاصل بأنه كان يجوز بقاوه على ذلك العدم الأصلي ، وكان يجوز تبدل ذلك العدم بالوجود ، ولما تساوى الأمران ، امتنع رجحان أحدهما على الآخر ، لا لمرجح .
فهذا هو المراد من هذا الدليل . وعند الوقوف عليه يظهر أن السؤالات المذكورة ساقطة .

الفصل التاسع عشر

في

تقرير طريقة للحدوث لا يحتاج فيها

إلى ضم الامكان

أعلم : أن جهور المتكلمين اتفقوا على أن مجرد الحدوث يكفي في صحة الاستدلالات به على وجود الفاعل. إلا أن القائلين^(١). بهذا القول فريقان : أحدهما : الذين قالوا : العلم بافتقار الحدث [إلى المحدث]^(٢) علم ضروري. وهذا قول «أبي القاسم الكعبي» [من المعتزلة]^(٣) وقول طائفة عظيمة من أهل الإسلام. والثاني : قول من يقول : العلم بافتقار الحدث إلى الفاعل والصانع : علم استدلالي. لا يتم إلا بعد الدليل. وهو قول «أبي علي» و «أبي هاشم» وأصحابهما من المعتزلة. أما «الكعبي» فكان يقول : «إنما نرى العقلاة متى أحسوا بحدوث حادث ، طلبوا له سببا وعلة ، من غير توقف ولا تأمل. فعلمونا : أن العلم بافتقار الحدث إلى المؤثر والمرجح : علم بدائي ، مركوز في عقول العقلاة» ولسائل أن يقول : بدبيهة العقل تحكم بأن الحادث لا بد له من سبب حادث. ولا يكتفي باستناد حدوث الحادث ، إلى سبب كان موجودا قبل ذلك بشهور وسبعين. ألا ترى أن من سمع حدوث صوت ، فإنه يتطلب له علة

(١) القائل (س).

(٢) من (س).

(٣) ليس (س).

وسبيبا. فلو قيل : السبب في حدوثه : كون السماء فوقنا ، والأرض تحتنا ، حكم صريح العقل بفساد هذا التعليل. وكل عاقل يقول : إن كون السماء فوقنا ، والأرض تحتنا : كان حاصلا قبل هذا الوقت. فكيف يمكن جعله سببا لحدوث الصوت في هذه الساعة. بل لا بدّ لهذا الصوت [الحادث] ^(١) من سبب حادث ؟

فإن قالوا : أليس أن إنسانا مبغضا لإنسان آخر من قديم [الدهر] ^(٢) ثم إنه يوقعه في بلاء ومحنة. فإنه يقال : إن وقوعه في هذه المحنة ، ليس لهذا السبب الحادث ، بل إنما كان ، لأجل البعض القديم؟ فنقول : لا بدّ وأن يقولوا : إن البعض القديم كان موجب اتصال الآفة إليه. أما وقت القدرة والمكنته ، فإنما حصل في هذه الساعة. فقد اعترفوا هاهنا بحدوث هذا الأثر لهما ، وكان لأن شرائط التأثير إنما حصلت في هذا الوقت فقط.

وإذا عرفت هذه المقدمة. فنقول : إننا إن قلنا ^(٣) بافتقار الحكم الحادث إلى سبب حادث ، لزمنا الاعتراف باستناد كل حادث إلى [حادث] ^(٤) آخر قبله. و «الكعي» لا يرضى بهذا القول البة. [وإن حكمنا بأن استناد كل حادث إلى مؤثر ، كان موجودا قبله ، من غير أن يحصل لذلك المؤثر ، تغير حال وتبدل البة] ^(٥) فهذا مما يستبعد كل العقلاة. فثبتت : أن الذي يحكم به [صريح عقل] ^(٦) جمهور العقلاة ، فالكعي لا يرتضيه ولا يقول به ، والذي يريده «الكعي» ويقول به ، فالعقل لا يحكم به.

والسؤال الثاني : إن العقل كما يستبعد الحدوث من غير فاعل ، فكذلك يستبعد الحدوث من غير سبق مادة ومدة. فإنه كما أن حدوث البناء من غير الباقي مستبعد ، فكذلك حدوث البناء من غير تقسيم الخشب والجسر واللبن مستبعد. وليس أحد الاستبعادين أقوى من الثاني. وأيضا : حدوث الحادث لا

(١) سقط (س).

(٢) سقط (س).

(٣) حكمنا (س).

(٤) سقط (س).

(٥) من (س).

(٦) من (س).

في وقت ولا في زمان مخصوص : مستبعد أيضاً . فإن كان الاستبعاد في أحد البابين ^(١) حجة ، فليكن في جميع الموضع [حجـة] ^(٢) وإن جاز الإعراض عنه في بعض الصور ، فكذلك في سائر الصور .

فإن قالوا : إن حكم العقل بأن المحدث لا بد له من فاعل ، أقوى من حكمه بأن المحدث لا بد له من مادة ومرة . قلنا : نحن نرى الجمـهور الأعظم من العـقـلاء ، لا يختلف حـكم عـقوـلـهم في هـذـهـ الصـورـةـ . أماـ المـتـكـلـمـونـ فإـنـهـمـ يـصـحـحـوـنـ ذـلـكـ الحـكـمـ فيـ الحاجـةـ إـلـىـ الفـاعـلـ ، وـيـطـلـونـهـ فيـ الحاجـةـ إـلـىـ المـادـةـ وـالـمـدـةـ . فـنـقـولـ : أماـ أـقاـوـيلـ أـرـيـابـ الـجـدـلـ وـالـتـعـنـتـ فـغـيرـ مـعـتـبـرـةـ . فإـنـهـمـ قدـ تـعـودـواـ إـنـكـارـ الـبـدـيـهـيـاتـ . إـذـاـ اـحـتـاجـوـاـ إـلـىـ إـنـكـارـهـاـ ، وـتـعـودـواـ اـدـعـاءـ الـبـدـيـهـةـ فيـ غـيرـ مـوـضـعـهـاـ ، إـذـاـ اـحـتـاجـوـاـ إـلـىـ إـلـيـهـاـ . فـثـبـتـ : أـنـهـ لـاـ عـبـرـةـ فيـ هـذـاـ الـبـابـ بـقـوـلـهـمـ ، وـإـنـماـ الـعـبـرـةـ بـالـأـحـكـامـ الـجـازـمـةـ الـمـذـكـورـةـ فيـ عـقـولـ أـهـلـ السـلـامـةـ . وـنـرـىـ بـحـكـمـهـمـ فيـ هـذـهـ الـأـبـوـابـ عـلـىـ السـوـيـةـ . فـكـانـ الفـرقـ مـحـضـ التـحـكـمـ ..

فـهـذـاـ ماـ فيـ هـذـاـ المـقـامـ مـنـ الـبـحـثـ .

(١) الـبـنـاءـيـنـ (ـتـ) .

(٢) مـنـ (ـسـ) .

الفصل العشرون

في

تقرير قول من يقول : الاستدلال بالحدوث

على الفاعل ، لا يتم إلا بدليل منفصل

قد حكينا : أن هذا القول هو مذهب «أبي علي» وأبي هاشم» و «القاضي عبد الجبار بن أحمد» وأصحابهم ^(١) من المعتزلة. قالوا : نظم هذا الدليل. أن يقال : العالم محدث ، فوجب أن يفتقر إلى الفاعل. قياسا على أفعالنا المحتاجة إلينا في حدوثها. قالوا : وكل قياس فلا بد فيه من أركان ^(٢) أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم. فالأصل هو كون العبد محدثا لأفعال نفسه ، والفرع هو العالم ، والحكم هو الاحتياج إلى الفاعل ، والعلة هي الحدوث.

فنفتقر إلى إثبات هذه المقامات الأربع :

أما الأصل فهو قولنا : إن أفعالنا محتاجة في الحدوث إلينا. وهذا المقام لا بد فيه من تقرير أمرين : أحدهما : إثبات الأعراض [أعني] ^(٣) إثبات أن حركاتنا وسكناتنا : أمور موجودة. الثاني : بيان أن أفعالنا واقعة بنا ، بمعنى أن محدثها نحن لا غير. أما المقام الأول. فقد ذكروا فيه الدلائل الدالة على إثبات الأعراض. وأما المقام الثاني فقد احتجوا عليه بأن هذه الأفعال ^(٤) ، يجب

(١) أصحابه (س).

(٢) أربعة أركان (س).

(٣) من (س).

(٤) أفعالنا (ت).

وقوعها عند دواعينا الحالصة ، ويجب انتفاؤها عند قيام الصوارف. وإذا كان [الأمر^(١) كذلك ، وجب القطع بكونها واقعة بنا لا بغیرنا.

والدليل على وجوب وقوعها عند حصول الدواعي القوية : أن الصائم في الصيف [الصائف]^(٢) إذا اشتدت شهوته لشرب الماء والشارع يأمره بالشرب ، والطبيب يأمره بالشرب^(٣) ، وعلم هذا الإنسان أنه لا مضره في هذا الشرب ، لا في دينه ولا في دنياه : فإنه يحصل له عند هذا الشرب أعظم اللذات. فإن عند حضور هذه الاعتقادات في قلبه : يستحيل أن لا يشرب الماء. فثبتت : أن الفعل عند توفر الدواعي الحالصة عن الصوارف واجب الوقع. والدليل على أن الفعل ممتنع الوقع عند حصول الصوارف الحالصة : أن من علم ما في دخول النار من الضرر العظيم ، وعلم أنه لا منفعة له في دخولها البطة. لا في الحال ولا في الاستقبال ، ولا يتوصل بذلك الدخول إلى دفع ضرر أعظم [ضررا]^(٤) منه فإن عند حضور هذه الاعتقادات في قلبه ، يمتنع منه دخول النار.

فيثبت بهذا البيان : أن عند خلوص الدواعي ، يجب حصول الأفعال ، وعند خلوص الصوارف ، يمتنع حصولها. وإذا ثبت هذا ، فنقول : وجب القطع بأن هذه الأفعال واقعة بنا لا بغیرنا. لأنه لو لم يكن وقوعها بنا ، لكان وقوعها إما أن يكون لا مؤثر ، أو مؤثر غيرنا. وعلى التقديرين فكان لا يمتنع أن تقع وإن كرهناها ، ولا أن لا تقع وإن أردناها. كما أن فعل زيد ، لما لم يمكن واقعاً بعمرو ، لا جرم ر بما وقع وإن كرهه عمرو ، وربما لا يقع وإن أراده عمرو. وذلك يقبح فيما بينناه من أن تلك الأفعال واجبة الوقع عند توفر الدواعي ، وممتنعة الوقع عند توفر الصوارف. فيثبت بهذا البيان الذي ذكرناه : أن أفعالنا واقعة بنا. وهذا هو إثبات أصل القياس المذكور.

(١) من (س).

(٢) سقط (س).

(٣) به (س).

(٤) من (س).

وأما إثبات العلة : فهو أنا ندعى أن احتياج أفعالنا إلينا ، إنما كان لأجل حدوثها . والدليل عليه : أن احتياج أفعالنا إلينا . إنما أن يكون لقدمها السابق ، أو لحدثها ، أو لبقائهما . والأول باطل . لأن عدم السابق لا تعلق له بالفاعل . والثالث أيضاً باطل . لوجهين : الأول : إنه لو احتاج [الباقي] ^(١) إلى الفاعل ، لكن هذا ^(٢) تحصيلاً للحاصل . وهو محال . والثاني : إن البناء قد يبقى بعد فناء الباني ، والنقوش قد يبقى بعد فناء النماش . ولما بطل هذان القسمان ، علمنا : أن علة الحاجة [هي الحدوث] . فثبتت : أن أفعالنا محتاجة إلينا ، لأجل حدوثها ، وثبتت : أن علة الحاجة هي الحدوث . ولما ثبتت أن الأجسام محدثة ، كانت علة الحاجة ^(٣) إلى الفاعل حاصلة فيها ، فوجب القطع بافتقارها إلى الفاعل . هذا تمام تقرير هذا الدليل .

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : لا نسلم وقوع أفعالنا بنا . قوله : «الدليل عليه : أنه يجب وقوعها عند دواعينا ، ويجب بقاها على العدم عند صوارفنا . وذلك يقتضي وقوعها بنا» قلنا : القول بأن أفعالنا يجب وقوعها عند دواعينا ، ويكتنون وقوعها عند عدم دواعينا : لا يستقيم ^(٤) على قول المعتزلة . والدليل عليه : أن تلك الأفعال إذا كانت [واجبة] ^(٥) الوجود عند حصول هذه الإرادات ، وكانت ممتنعة الحصول عند حصول الكراهات ، فحصول تلك الإرادات والكرهات ، إن كان من العبد ، افتقر العبد في إحداثها إلى إرادات أخرى ، ولزم التسلسل وهو محال . وإن لم يكن حدوثها من العبد ، بل من الله [تعالى ، فعند ما] ^(٦)

(١) من (س).

(٢) قيداً (ت).

(٣) من (ت).

(٤) فاسد (س).

(٥) من (س).

(٦) من (س).

يحدث الله تلك الدواعي في العبد : كان الفعل ^(١) واجب الصدور عنه وعند ما ^(٢) لا يحدها فيه ، كان الفعل ممتنع الصدور عنه. وحينئذ لا يكون مستقلا بفعل نفسه. وذلك ضد مذهب المعتزلة.

السؤال الثاني : سلمنا وقوع تصرفاتنا عند دواعينا ، وامتناع وقوعها عند صوارفنا. فلم قلتم : إن ذلك يدل على كونها واقعة بنا؟ قوله : «لو لم تكن واقعة بنا ، لجاز أن تقع حال ما نكره وقوعها ، وأن لا تقع حال ما نريد وقوعها» قلنا : لم لا يجوز أن يقال : إنها تقع عند حصول إرادتنا ، لا مؤثر ولا مرجح ، بل لمحض الاتفاق. وتقدير هذا السؤال : أن يقال : إن حدوث الحادث لمحض الاتفاق من غير سبب ومرجح ، إما أن يكون معلوما بالبطلان بالبديهة ، أو ليس كذلك ، فإن كان الحق هو الأول ، فحينئذ متى علمنا أن العالم محدث ، علمنا بالضرورة افتقاره إلى الفاعل ، كما هو قول «الكعبي» وحينئذ يصير هذا القياس الذي ذكرتموه ضائعا. وإن كان الحق هو الثاني ، وهو أن امتناع حدوث الحادث لا بسبب لا يعلم ، إلا بالدليل. فحينئذ يبقى للسائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : إن أفعالنا وإن وقعت عند حصول إرادتنا إلا أنها وقعت على سبيل الاتفاق من غير مؤثر أصلا؟ فإن ثبّتنا هذه المقدمة بقياس آخر ، لزم التسلسل وهو محال.

فإن قالوا : الدليل على فساد هذا الاحتمال : أنه لو كان وقوع أفعالنا عند حصول إرادتنا ، وقوعا لمحض الاتفاق من غير تأثير مؤثر ولا حصول مرجح أصلا ، وجب أن لا يطرد على نسق واحد. لأن الأحوال الاتفاقية لا تطرد ، بل تختلف أحوالها. فكان يلزم أنه قد ^(٣) يتافق حدوثها عند كراهاتنا ، وأن لا يتافق حدوثها عند إرادتنا.

فنقول في الجواب عن هذا السؤال : لم لا يجوز أن يقال : أنها وإن حدثت

(١) العبد (ت ، س).

(٢) وعنه أن ثبوتها (ت).

(٣) لا يتفق (ت).

على سبيل الاتفاق ، إلا أنه اتفق في هذه الصورة الواحدة من الاتفاقيات أنها بقيت دائمة على نسق واحد؟ وذلك لأن بتقدير أن لا يكون الحدوث على سبيل الاتفاق ^(١) ممتنعا في أول العقل [لم ^(٢)] يكن كون بعض الاتفاقيات دائما على نسق (واحد) ^(٣) ممتنعا أيضا في أول العقل. وحينئذ يسقط هذا الدليل. وهذا السؤال واقع على هذا الدليل.

السؤال الثالث : سلمنا أن أفعالنا واقعة بنا. فلم قلتم : إن علة هذه الحاجة هي الحدوث؟ وتقريره : إننا سنقيم الدلائل الكثيرة في مسألة الحدوث والقدم ، على أن الحدوث لا يجوز أن يكون علة للحاجة إلى المؤثر ، ولا جزءا من هذه العلة ، ولا شرطا لها.

السؤال الرابع : سلمنا أن حدوث أفعالنا علة لاحتياج أفعالنا إلينا. فلم قلتم : إنه يلزم منه أن يكون حدوث العالم علة لاحتياج العالم إلى الفاعل؟ وتقريره : إن حدوث أفعالنا عبارة عن حدوث مقيد ، بقيد كونه حاصلا في أفعالنا. ولا يلزم من كون هذا المجموع علة للحاجة ، كون الحدوث فقط علة للحاجة.

فإن قلتم : إننا نعلم بالضرورة : أن ذلك الحدوث ما كان علة لتلك الحاجة لكون ذلك الحدوث الخاص ، بل مجرد كونه حدوثا. فنقول : فهذا إنما يتم لو ثبت لكم : أن الحدوث من حيث هو حدوث ، علة للحاجة. وإن كان ذلك معلوما بالبديهة ، فقد ضاع سعيكم في تقرير هذا الدليل الطويل. وإن كان ذلك محتاجا إلى الحجة. فأنتم ما ذكرتم إلا هذا القياس. وقد ظهر في هذا السؤال : أن هذا القياس لا يصح ، إلا إذا ثبت أن الحدوث من حيث هو حدوث ، علة للحاجة. وحينئذ يتوقف الدليل على المدلول ، والمدلول على الدليل. فيلزم الدور.

[وهذا تمام الكلام في هذا الموضوع. وبالله التوفيق] ^(٤).

(١) الانقلاب (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) سقط (س).

الفصل الحادي والعشرون

في

إثبات العلم بالصانع بطريقة حدوث الصفات

اعلم : أنا قبل العلم بإمكان [ذوات] ^(١) الأجسام وقبل العلم بحدوثها : نشاهد حدوث أحوال وصفات ، لا يقدر البشر عليها. فلا جرم يمكننا أن نستدل بما على وجود الصانع.

فاعلم : أن الأجسام التي هي الحال لهذه الحوادث المشاهدة المحسوسة : إما أن تكون هي الأجسام الفلكية ، أو الأجسام العنصرية. أما الأجسام الفلكية فهي الأفلاك والكواكب. والبحث عنها إما أن يقع في كيفية حركاتها ودورانها وطلع الكواكب وغروبها ^(٢). وإنما أن تقع بحسب الليل والنهار ، واعتبار أحوال الأضواء والإظلال ^(٣) وأما تقع بحسب الأحوال المختلفة التي تعرض للكواكب بسبب قربها أو بعدها من سمت الرءوس ، وبسبب المصالح الحاصلة من الفصول الأربع.

وأما الأجسام العنصرية فهي إما بسائط أو مركبات. أما البسيطة فالبحث [عن أحوال العناصر الأربع] ^(٤) وتركيبتها وصفاتها وكيفية ما أودع الله تعالى

(١) من (ت).

(٢) في غروبها (ت).

(٣) والأظلال والظلمات (ت).

(٤) سقط (س).

فيها من العجائب والمنافع. وأما المركبات فهي أربعة : الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان. والإنسان داخل في الحيوان. والبحث عن الإنسان ، إما عن تشريح بدنه [المعرفة]^(١) ما أودع الله فيه من [الأسرار]^(٢) والعجائب والغرائب. وإما عن تشريح القوى النفسانية وأحوالها العجيبة من أنواع إدراكها وأفعالها.

واعلم : أن هذا النوع من الدلائل أوقع في القلوب وأكثر تأثيرا في العقول ، وأبعد عن جهات الشبهات.

[والسبب فيه. وجوه :

الأول : إن في هذا النوع من الدلائل الحس والخيال معا ضدان العقل فتنزول]^(٣) الشبهات. والثاني : إنها كثيرة متعارضة بسبب الكثرة ، والتوالي يفيد القوة والجزم^(٤) والثالث : إن هذه الأشياء إن كانت دلائل من بعض الوجوه ، فإنها منافع من وجه آخر. والإنسان مجبول على حب المنافع. فكان حبه لها ، وميل طبعه إليها يمنعه من إنكارها ، ومن إلقاء الشبهات فيها. والرابع : إنه لا ينفك في شيء من أحواله عن مشاهدة شيء فيها ، ومبشرة قسم من أقسامها. وكثرة الممارسة تفيد الملكة الراسخة.

وإذا عرفت هذه الوجوه المقتضية لرجحان هذه الطريقة على سائر الطرق. فنقول : لما كان الأمر كذلك ، كانت الكتب الإلهية مملوءة من هذا النوع من الدلائل. لا سيما القرآن العظيم. وكذلك فإنك متى أوردت أنواعا كثيرة من هذه الدلائل ، طابت القلوب ، وخضعت^(٥) النفوس ، وأذعنـت الأفكار ، للإقرار بوجود الإله الحكيم. ومن أراد الاستقصاء فيه. فكأنه لا يتم

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) سقط (س).

(٤) والحرية (ت).

(٥) وصغيـت (ت).

مقصوده إلا بشرح أسرار حكمة الله تعالى في جميع مخلوقاته ، وكل مبدعاته ^(١) في عالمي
الخلق والأمر ، وحشر ^(٢) الأجساد ، والأرواح. إلا أنها نبه على معانق هذه الأجناس
[والأنواع] ^(٣) بحيث يصير الإنسان منها قادرا على التفريغ والتفصيل. [ومن المداية والتوفيق]

.^(٤)

(١) ملته (ت).

(٢) وحدسي (ت ، س).

(٣) من (س).

(٤) سقط (س).

الفصل الثاني والعشرون

في

الاستدلال على وجود الإله الحكيم الرحيم

بكيفية تولد الإنسان من النطفة

وتقرير هذا الدليل أن نقول : نرى أن بنية الأبدان مركبة من أعضاء مختلفة في المقدار والشكل ، والترتيب ، والصلابة ، والرخاوة. ثم إن هذه البنية مع اختلاف أجزاءها في الصفات والأحوال ، نراها متولدة من النطفة.

ثم نقول : هذه النطفة إما أن تكون جسماً متشابه الأجزاء في نفس الأمر ، وإما [أن يقال] ^(١) إنه وإن كان متشابه الأجزاء بحسب الحس ، إلا أنه مختلف الأجزاء في الحقيقة وذلك لأن المني جسم ينفصل من ذوبان الأعضاء ، فينفصل من اللحم جزء [حصلت] ^(٢) فيه الطبيعة اللحمية ^(٣) ، ومن العظم جزء حصلت فيه الطبيعة العظيمة ، وكذا القول في جميع الأجزاء والأبعاض.

واعلم أن كثيراً من الطبيعين ذهبوا إلى هذا القول ، واحتجوا على صحته بوجوه :

الأول : عموم اللذة في جميع الأعضاء عند انفصال النطفة.

والثانية : مشاكلة أعضاء المولود لأعضاء الوالدين في النقصان والزيادة

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) الجسمية (ز).

والكيفية. لأن المني لما انفصل من كل البدن كانت المشابهة حاصلة في كل البدن ، ولو كان المني لا ينفصل إلا من بعض الأعضاء ، وجب أن لا تحصل المشابهة إلا في تلك الأعضاء. والثالث : إنه لو حصل الخلل في عضو من أعضاء الوالدين ، فقد يحصل مثله في الولد ، وكذا القول في الشامات والعلامات الموحدة في جلد الوالدين ، فإنه يحصل في جلد الولد مثله ، فهذه الأحوال أمارات قوية ، توهم أن المني إنما انفصل من كل البدن ، لا من بعض أجزائه ، وعلى هذا القول فالجزء الذي ينفصل من اللحم ينعقد لحما ، والجزء الذي ينفصل من العظم ينعقد عظما ، وإذا عرفت هذا ظهر أن جرم المني ، وإن كان متشابه الأجزاء بحسب الحس ، إلا أنه مختلف الأجزاء في الحقيقة.

وإذا عرفت هذا ، فاعلم أنا نذكر كيفية الاستدلال بتكون البدن من المني على وجود الصانع الحكيم ، على كل واحد من القولين. أما على القول بأن جسم المني مشابه للأجزاء في الحقيقة [فقرير الدليل : أن نقول : إن جسم المني متشابه الأجزاء في الحقيقة] ^(١) ونسبة حرارة الرحم ، والقوة الطبيعية [وتأثيره بالطبع] ^(٢) والأجسام والأفلاك إلى جميع أجزاء ذلك المني على السوية. والقابل إذا كان متشابه الأجزاء كانت نسبة تأثير الفاعل إلى جميع تلك الأجزاء على السوية ، فعلى هذا التقدير يجب أن يكون الأثر متشابها [وأن يكون الفعل متساويا] ^(٣) وكان يجب أن يكون بدن الإنسان جسما متشابها للأجزاء من الطبع والصفة والخاصية ، ومعلوم أنه ليس كذلك.

وأيضا : فمذهب الحكماء أن القوة الواحدة إذا عملت في المادة الواحدة ، وجب أن يكون الشكل الحاصل هو الكرة ، فكان يلزم أن يكون بدن الإنسان من جسم واحد متشابه الأجزاء في الطبيعة ، وأن يكون شكله هو الكرة ،

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

وحيث لم يكن [الأمر] ^(١) كذلك علمنا أن المؤثرية في تكوين بدن الإنسان ليس هو القوة الطبيعية ، بل الإله الحكيم الرحيم.

وأما على القول بأن جسم المني حسما مركبا من أجزاء مختلفة الطبائع [فنقول : تقرير هذا الدليل بناء على هذا القول من وجهين :

الأول : كل مركب فإنه ينتهي تحلل تركيبه إلى البسيط ، فإذا كان جسم المني مركبا من أحسام مختلفة الطبائع ^(٢) فكل واحد من تلك الأجسام يجب أن يكون [حسما] ^(٣) بسيطا في نفسه ، والقوة العاملة في تلك المادة البسيطة لا تقبل إلا شكلاما متشارقا ، وهو الكرة ، وحيثند يلزم أن يكون جسم الإنسان مشكلا بشكل كرة ، مضموم بعضها إلى البعض ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، فقد فسد هذا القول.

والوجه الثاني : إن جسم المني حسما رطب ، والجسم الرطب لا يحفظ وضع الأجزاء وترتيبها ، فالجزء الذي يكون مادة للدماغ جزء مخصوص ، والجزء الذي يكون مادة للقلب جزء آخر. وإذا كان الجسم الرطب لا يحفظ الوضع والترتيب ، فلعل الجزء الذي هو مادة للقلب ، يحصل فوق الجزء الذي هو مادة للدماغ ، يحصل في الوسط. وحيثند يجب أن يتولد ذلك الإنسان بحيث يصير قلبه فوق ، ودماغه في الوسط ، وحيث لم يكن الأمر كذلك [البتة] ^(٤) علمنا : أن حصول جواهر هذه الأعضاء ، وحصول ما بها من الترتيب ، إنما كان بتأثير إله قادر حكيم عليم ، لا بتأثير الطبائع والأفلاك. فإن من لا يكون علما حكيم امتنع أن تصدر عنه الأفعال المحكمة المتقدمة [الموافقة للمصالح] ^(٥) وهذا دليل قوي كامل.

ولقوة ظهوره ، ذكره الله تعالى في

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

القرآن العظيم ، في أكثر من ثمانين موضعًا ^(١).

فإن قيل : السؤال عليه من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : إن كل واحد من أجزاء الرحم مخصوص بخاصية لأجلها ، توجب حدوث الكيفية المخصوصة في الجزء الذي يتصل به من المني ، فيكون تولد الأعضاء المختلفة لهذا السبب؟

السؤال الثاني : لم لا يجوز أن يقال : حل في جسم المني قوة مخصوصة ، وهي المسماة بالقوة المولدة ، وتلك القوة المولدة هي التي أفادت هذه الآثار المختلفة وفعلت هذه الآثار العجيبة؟ فإن قالوا : هذا محال لأن هذه القوة الحالة في جسم المني ، المسماة بالقوة المولدة ، إما أن يكون لها علم بوجود المنافع والمصالح وقدرة على تحصيل الوجه الأصلح الأصوب من التركيبات المموافقة ، وإما أن يقال : هذه القوة قوة لا شعور لها [بشيء] ^(٢) ولا قدرة لها على تحصيل شيء ، بل هي قوة خالية عن الشعور والإدراك.

أما القسم الأول : فهو باطل. إذ لو كان الأمر كذلك ، لكان ذلك القوة عالمه بوجود المنافع والمصالح ، والمضار ، والمجاود ، وقدرة على تحصيل المنافع ، ودفع المضار ، ولكنها هي التي حلقت هذا البدن ، وركبت هذه البنية على هذا التركيب العجيب ، والتلقيف الغريب ، لكننا نعلم بالضرورة أنه ليس الأمر كذلك لأن القوى البدنية ، والنفس الإنسانية [في حال كمال العقل ، وفي حال كمال البدن أكمل حالاً مما كانت في أول الأمر حال ما كان البدن نطفة ، فلما لم تقدر النفس الإنسانية] ^(٣) حال كمالها على شيء من هذه الأحوال ، ففي الحالة التي كانت في غاية النقصان والتصور. كيف يعقل أن يقال : إنها

(١) من ذلك قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ حَلَقْنَا إِلَيْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ حَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحِمَأً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ حَلْقَأً آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون ١٤].

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

قدرت على هذه الأفعال [العجبية]^(١)؟ وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : القوة المولدة قوة خالية عن الشعور ، والإدراك ، والفهم. فنقول : فعلى هذا [التقدير]^(٢) تكون قوة موجبة لذاها ، أثرا من الآثار من غير شعور ، ولا إدراك ، ولا قصد ، والمادة بسيطة متشابهة ، وحينئذ ترجع الإلزامات المذكورة من كون ذلك الإنسان كرة واحدة ، أو كرات مضموم بعضها إلى بعض ، من غير أن يكون وضع الأعضاء وترتيبها معتبرا ، بل يكون متعرس الترتيب ، واقعا كما تقع الأشياء الاتفاقية^(٣) وكل ذلك باطل.

أجاب السائل عنه : إن كثيرا من الأطباء ، والفلسفه يقولون : إن الطبيعة حكيمة [وإنها]^(٤) كاملة الحكمة ، والقدرة ، والمعرفة. وإذا كان هذا قوله قاله بعض الناس ، فما الدليل على فساده؟ سلمنا : أنها ليست موصوفة بالعلم والقدرة ، لكن لم لا يجوز صدور الأفعال المحكمة المتقدمة عنها؟

ويدل على أن الذي ذكرناه محتمل وجهين^(٥) :

الأول : إن الأفعال الصناعية ، إذا صارت ملكات راسخة في النفس ، وبلغت إلى حد الكمال والتمام ، فإن العقلاء إذا أرادوا وصفها بال تمام والكمال شبهوها بالطبيعة ، فيقولون : إن هذا العمل صار طبيعيا له ، وهذه الحرفة صارت طبيعة له ، ولو لا أنه تقرر في عقولهم : أن أفعال الطبيعة أكمل وأقوى وأتم ، لما شبهوا الصناعة بالطبيعة ، حال محاولة وصفها [بالكمال والتمام].

والثاني : إن من لم يعلم حرفة الكتابة ، أو حرفة ضرب الطنبور ، فإنه ما دام يحتاج في الإتيان^(٦) بتلك الأعمال إلى الرؤية في نقش نقش ، ونقر نقر ،

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) المتعاقبة وذلك باطل (ز).

(٤) من (ز).

(٥) الأصل : وجوده.

(٦) من (ز).

فإنه لا يكون كاملاً في تلك الحرفة ، ولا ماهراً في تلك الصنعة ، أما إذا بلغ [حد] ^(١) الكمال ، والتمام في الحرفة ، فذاك إنما يكون إذا استغنى عن التأمل في حرف حرف ، ونقر نقر ، وبصیر متمراً على الإتيان بذلك العمل بمقتضى الطبيعة. وهذا يدل على أن عمل الطبيعة في غاية الكمال والتمام.

السؤال الثالث : أن نقول : إن دلّ ما ذكرتكم على أن هذا التركيب لم يصدر إلا من إله العالم ، فههنا ما يدل على فساده ، وذلك لأن هذه التركيبات العجيبة كما أنها حاصلة في تركيب بدن الإنسان ، فهي أيضاً حاصلة في تركيب بدن البعض ، والبقاء ، والنمل ، والدود ، فلو قلنا : بأن هذه التركيبات لا تحصل إلا بإيجاد خالق العالم. ألمـنـاهـ بـأـنـ نـقـولـ : بأن تولد الدود في النجاسة لم يحصل إلا بإيجاد ^(٢) إله العالم ، وكذلك القول في تولد جميع الحيوانات الخسيسة القدرة ، وذلك بعيد ، لأن إله العالم على جلالة قدرة ، يبعد أن يتولى إيجاد هذه الحيوانات الخسيسة.

السؤال الرابع : سلمنا أن بدن الخلق ^(٣) لا يتكون إلا بتحليق فاعل حكيم ، فلم لا يجوز أن يقال : ذلك الخالق هو فلك من الأفلاك ، وكوكب من الكواكب ، وهي أحیاء ناطقة عالمـةـ حـكـيـمـةـ ، تـامـةـ الـحـكـمـةـ كـامـلـةـ الـعـلـمـ؟ـ فـمـاـ لـمـ تـبـطـلـوـاـ هـذـاـ الـاحـتـمـالـ ، لـمـ يـتـمـ دـلـيـلـكـمـ فـيـ إـثـبـاتـ إـلـهـ الـحـكـيمـ.

السؤال الخامس : إن خالق أبدان الحيوانات شيء آخر سوى الأفلاك والكواكب ، فلم لا يجوز أن يقال : خالقها روح من الأرواح الفلكية ، مثل نفس ، أو عقل ، أو ملك من الملائكة ، على ما هو مذهب الهند. فإنهم يعتقدون أن المدير ^(٤) لكل طرف [من أطراف] ^(٥) الأرض وكل بقعة من

(١) من (س).

(٢) بتحليق (س).

(٣) الحيوانات (س).

(٤) المؤثر (س).

(٥) من (س).

بقاء العالم : روح سماوي ^(١) على التعين ، ثم إنهم لأجل هذا الاعتقاد بنوا لكل واحد من تلك الأرواح ، [هياكلًا وصورا ، وزعموا : أنها تجري بجرى التمثال لذلك الروح ^(٢)] ثم يبالغون في تعظيم [ذلك] ^(٣) ويزعمون : أن تلك الملائكة بأسرها عباد الله ، وأن البشر ليس لهم أهلية عباد الله [تعالى] ^(٤) بل الغاية القصوى في حقهم عبودية الملائكة ، الذين هم عباد الله. فما لم تبطلوا بالدليل هذا الاحتمال ، لم يحصل مقصودكم [والله أعلم] ^(٥).

والجواب : قوله : «لم لا يجوز أن يختص كل واحد من أجزاء الرحم بخاصة ، لأجلها يفيد الأثر المخصوص»؟ قلنا : إن الحس يدل على أن الرحم متشابه الأجزاء في الطبيعة والخاصة ، وأيضاً : فأكثر الأعضاء المختلفة في القوة ^(٦) والصفة إنما تتكون في داخل البدن وأجزاء الرحم لا تلacci شيئاً منها.

قوله : «لم لا يجوز أن يكون المؤثر في حدوث هذه الأبدان [أن يكون] ^(٧) هو القوة الطبيعية المولدة؟

قلنا : نحن نعلم بالضرورة أن القوى الطبيعية الموجودة في أعضائنا ليس لها الحكمة التامة ، والقدرة التامة ، ونعلم بالضرورة أن الخالي عن العلم والقدرة لا يمكنه إيجاد مثل هذه البنية المشتملة على هذه المنافع العجيبة ، وكل ما يذكر في تقرير هذه المقدمة ، فهو يجري مجرى إيضاح الواضحت ، كل ما يذكره الخصم في إبطالها فهو يجري مجرى إنكار البديهيات. وقد صنف محمد بن زكريا الرازي كتاباً في إقامة الدلالة على وجود الإله الحكيم بواسطة بدن الإنسان ، وقال في أول تلك الرسالة : «من رأى إبريقاً وتأمل في كيفية تركيبه ، فرأى رأس الإبريق كالقمع الواسع ، ورأى بنيته معتدلة في الضيق والواسعة ، ورأى عروته على شكل مخصوص ، ثم علم أن رأسه

(١) سماوات (س).

(٢) من (س) الصحيح هياكل.

(٣) من (س).

(٤) من (س).

(٥) من (ز).

(٦) الصورة (س).

(٧) من (ز).

الواسع يصلح لأن ينصب الماء فيه ، وعلم أن بقية بنيته الواقعه على الحد المتوسط [في السعة] ^(١) والضيق ، صالحه لأن تخرج الماء منه بالقدر المعتمد ، وعلم أن عروقه صالحه لأن توجد [باليد] ^(٢) فمن كان عقله سليما عن أصناف الآفات ، نقيا. قطع بأن هذا الإبريق المركب من هذه الأجزاء الصالحة لهذه المنافع ، لم يتكون بنفسه ، ولم يخلق بذاته. وأيضا : لم يتكون بحسب الطبيعة الحالية عن الشعور والإدراك ، بل يقطع بأن فاعلا عالما قادرًا على أن الانتفاع لا يتم إلا بهذا الإبريق في المقاصد المخصوصة [إلا عند حصول هذه الأجزاء الثلاثة على هذه الصفات المخصوصة] ^(٣) أما الرأس الواسع فلأجل أن يسهل صب الماء في الإبريق ، وأما الثقبة المعتدلة في الببلة فليحسن خروج الماء منه بالقدر المعتمد ، وأما العروة فليسهل أخذها باليد عند الحاجة إلى استعماله. فلما علم ذلك الفاعل الحكيم أن الانتفاع بالإبريق لا يكمل إلا عند حصول هذه الصفات الثلاثة ، لا جرم ركب ذلك الحكيم خلقه هذا الإبريق على هذا الوجه الصالح ولهمة الموافقة لهذا المقصود».

ثم إن محمد بن زكريا بعد أن ذكر هذا المقال الحسن ، الموفق للمقصود ، شرع في شرح آثار حكمة الرحمن ^(٤) في تخليق بدن الإنسان ، وذكر بعض ما فيه من التركيبات العجيبة والمئيات المطابقة للحكمة والمصلحة ، ثم قال بعدها : «وصريح العقل شاهد بأن هذه العجائب والبدائع في تركيب هذا البدن لا يمكن صدورها إلا عن قادر حكيم خلق هذه البنية بقدرته ، وأحكمها بحكمته».

واعلم أن هذا البيان الذي ذكره ^(٥) محمد بن زكريا في هذا الموضوع بيان حسن كامل ، وعند هذا يظهر للعقل السليم : أن هذه الوجوه المتباينة المذكورة في بيان أنه يجوز صدور هذه الآثار العجيبة الحاصلة في تخليق بدن الإنسان عن الطبيعة المحسنة ، الحالية عن العلم والقدرة : وجوده ضعيفة خسيسة حاربة

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) الله تعالى (س).

(٥) ذكره هذا الرجل في هذا الموضع (س).

مجرى إخفاء قرص الشمس بكاف من التراب.

قال [تعالى] ^(١) في الكتاب الإلهي : ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ؟ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ، إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ ، فَقَدَرْنَا فَيَنْعَمُ الْقَادِرُونَ ، وَيَنْلَمْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ ^(٢) فقوله : «فجعلناه في قرار مكين ، إلى قدر معلوم» معناه : أن طبيعة المي تقتضي النقل والزوال ، إلا إذا دبر خلقه في الرحم [تدبيرا عجيا يقتضي استمساك تلك القطرة. في الحريم. إنما دبرنا خلقة ذلك العضو] ^(٣) بحيث يقتضي استمساكها إلى حد معين ، و zaman معلوم ، وهو المدة التي يحتاج الجنين فيها إلى الاستكمال والتمام ، فإذا تم البدن وكملت الخلقة زال ذلك الاستمساك ، وبطل ذلك الحفظ ، وانقلب الطبيعة الحافظة المسكة إلى مرحلة مخرجة ، وعند ذلك ينفصل الولد عن الرحم ف قوله : «إلى قدر معلوم» إشارة إلى أن بقاء ذلك الجسم في الموضع المعلوم ، متدا إلى مقدار الحاجة ، فإذا انقضى زمان الحاجة ، لم يبق الاستقرار في ذلك الموضع ، ثم قال : ﴿وَيَنْلَمْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ يعني من عرف أن هذه أفعال واقعة على وجه الحكمة ، والرحمة ، وإفاضة النعمة. ثم إن إنسانا لو أضافها إلى طبيعة لا شعور لها ولا إدراك ، ولا قدرة على فعل من الأفعال ، كان ذلك مكذبا بالعلوم البديهية ، وجاحدا لل المعارف اليقينية ^(٤) ، فيكون مستحينا للويل والباء.

وأما قوله : «لم لا يجوز أن يضاف ذلك إلى الطبيعة ، بسبب أن الناس يضيفون الأفعال الحسنة إلى الطبيعة»؟ قلنا : دفع البديهيات لأجل التمسك بكلمات يذكرها بعض أهل العرب باطل. قوله : «يلزم إضافة تخليق جميع الحيوانات إلى خالق العالم» قلنا : وهكذا نقول : وأما ما يتعلق بالحسن والقبح فالكلام فيه سيفتي بالاستقصاء. قوله : «لم لا يجوز أن يكون المباشر لتخليق هذه الأبدان هو الأفلاك والكواكب»؟ قلنا : لا شك أن هذا الاحتمال قائم ،

(١) من (س).

(٢) بدل «ويل .. الخ» في (ز) كلمة الآية في (س) وهي في سورة المرسلات . ٢٠ . ٢٤ .

(٣) من (ز).

(٤) في (ز) كان مكذبا بالضرورة ، جاحدا للمعارف البديهية.

لَكُنَا لَمَّا بَيْنَا أَنَّ الْأَجْسَامَ مُتَمَاثِلَةً ، فَحِينَئِذٍ يَظْهِرُ لَنَا : أَنَّ اخْتِصَاصَ كُلِّ فَلَكٍ ، وَكُلِّ كَوْكَبٍ
بِصَفَتِهِ الْمُعِينَةِ [وَخَاصِيَتِهِ الْمُعِينَةِ] ^(١) إِنَّمَا كَانَ بِتَخْلِيقِ إِلَهِ الْحَكِيمِ ، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ فَلَا
يَضْرُنَا هَذَا الْكَلَامُ . وَأَمَّا قَوْلُهُ : «لَمْ يَجُوزْ أَنْ يَكُونَ فَاعِلٌ هَذِهِ التَّرْكِيبَاتُ عُقْلٌ وَنَفْسٌ»؟
قَلَّنَا : هَذَا الْإِحْتِتمَالُ قَائِمٌ . إِلَّا أَنَا نَقُولُ : ذَلِكَ الْعُقْلُ أَوِ النَّفْسُ ، إِنْ كَانَ مُمْكِنَ الْوُجُودَ
إِفْتَقَرَ إِلَى السَّبَبِ ، وَالدُّورِ وَالتَّسْلِيسِ بَاطِلًا ، فَلَا بُدَّ مِنِ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى وَاجْبِ الْوُجُودِ لِذَاهِهِ
[وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ وَاجِبُ الْوُجُودِ] ^(٢) فَهُوَ الْمَقْصُودُ .

وَاعْلَمُ أَنَّ الْحَرْفَ الْمُعَدَّاتُ لِلْحَاجَاتِ وَالْمُضْرُورَاتِ ، لَا تَنْدِفعُ إِلَّا بِالْإِنْتِهَاءِ ، إِلَى وَاجِبِ
الْوُجُودِ لِذَاهِهِ ، فَلِهَذَا السَّبَبِ جَاءَ فِي الْكِتَابِ الإِلَهِيِّ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُتَّهِي﴾ ^(٣) .

وَمِنْ تَأْمُلِ عَلَى الْوَجْهِ الْحَقِيقِيِّ عُرِفَ أَنَّ هَذِهِ الْكَلْمَةَ يَنْبُوِعُ الْخَيْرَاتُ ، وَمَرْكَزُ الْمُصَالِحِ
وَالْسَّعَادَاتِ [وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ] ^(٤) .

(١) مِنْ (س.) .

(٢) مِنْ (س.) .

(٣) النَّحْمُ / الْآيَةُ ٤٢ .

(٤) مِنْ (س.) .

الفصل الثالث والعشرون

في

إقامة الدلالة على وجود إله العالم بناء على

حدوث الصفات من طريق آخر

اعلم أن الطريق الذي ذكرناه في الاستدلال بحدث بدن الإنسان هو استدلال
بحال [من الأحوال].

وها هنا طريق شبيه به ولكنها استدلال بحال ^(١) من أحوال عالم الأفلاك وهو العالم
الأعلى. ومن المعلوم : أن الاستدلال بأحوال ذلك العالم على وجود الإله أظهر وأقوى. كما
قال في الكتاب الإلهي : «خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس» ^(٢). وهذا الطريق
هو الذي كان يعول عليه قدماء الفلاسفة في إثبات الإله ، لهذا العالم. قالوا : حصل في هذا
العالم أدوار لا نهاية لها ، وحركات لا أول لها ولا آخر ولا بد لها من فاعل ، وفاعلها يكون
قويا على أفعال لا نهاية لها ، وفاعل الأفعال ^(٣) التي لا نهاية لها ، يمتنع أن يكون جسما أو
جسمانيا ، فوجب الاعتراف بموجود ليس بجسم ولا بجسماني ، وهو الحرك لهذه الأفعال ،
والكواكب. وذلك الموجود هو الله تعالى.

واعلم أن هذا الدليل مركب من مقدمات :

المقدمة الأولى : في إثبات حركات لا أول لها ولا آخر لها. والحكماء عولوا

(١) من (ز).

(٢) غافر . ٥٧

(٣) أفعال (ز).

في إثبات هذا المطلوب على أن الزمان مقدار الحركة ، ثم قد يثبت^(١) أن الزمان يمتنع بأن يحصل له أول وأخر فوجب الاعتراف بوجود حركة لا أول لها ولا آخر لها.

ومقدمات هذه الحجة مشهورة [وقال المصنف رحمة الله عليه]^(٢) : وعندني أنه يمكن تقريره بطريق آخر بناء على أصول الفلاسفة ، فيقال : لا شك أن هاهنا حركات وتغييرات ، فهذه الحوادث لا بد لها من سبب ، وسبب هذا الحادث إما أن يكون قدימה أو حادثا فإن كان قدימה فإما أن يتوقف إلهاقه لهذا الحادث على شرط ، أو لا يتوقف فإن لم يتوقف فحينئذ قد كان هذا القديس موجودا من الأزل [إلى الآن]^(٣) من غير صدور هذا الحادث عنه ثم صدر^(٤) هذا الحادث من غير أن يتميز هذا الوقت عنسائر الأوقات ، بما لأجله صار أولى بحدوث هذا الحادث ، وهذا يقتضي رجحان الممكن لا المرجح وهو محال ، فثبتت أن بتقدير أن يكون السبب المؤثر في حدوث هذا الحادث موجودا قدימה ، إلا أنه يجب الاعتراف بأن تأثيره في وجود هذا الحادث مشروط بشرط حادث ، فحينئذ يرجح الأمر إلى القسم الثاني وهو أن [[الأثر]]^(٥) الحادث لا بد له من سبب حادث. ثم الكلام في ذلك الحادث كالكلام في الأول فيفضي هذا إلى التسلسل وإما أن يحصل [التسلسل في أسباب ومسبيات توجد دفعة واحدة وهو محال ، وإما أن لا يحصل]^(٦) بحيث يكون كل واحد منها مسببا با آخر لا إلى أول ، وذلك هو الذي تقول به الفلاسفة ، ويذهبون إليه. وعند ظهور هذا المعنى قد ثبت لهم وجود حوادث لا أول لها ، ووجود حركات لا بداية لها.

وأما المقدمة الثانية : وهي قولهم : هذه الحوادث لا بد لها من مؤثر [وفاعل وموجب]

^(٧) فتقرير هذه المقدمة مبني على أن الجسم يمتنع أن يتحرك لنفسه أو لذاته ، والكلام في هذه المسألة مذكور في العلم الطبيعي على سبيل

(١) ثم ثبت (س).

(٢) من (ز).

(٣) سقط (س) وفي (ز) من الأول.

(٤) ثم صدر عنه من ... الخ (ز).

(٥) من (ز).

(٦) من (س).

(٧) من (ز).

الاستقصاء ، وإذا ثبت أنه يمتنع كونها متحركة [لذاتها] ^(١) وجب القول بأنه لا بد لها من حرك يحركها ومؤثر يؤثر في وجود حركتها.

وأما المقدمة الثالثة : فهي بيان أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية ^(٢)

، وتقرير ^(٣) هذه المقدمة : أن كل قوة جسمانية فهي حالة في محل متحيز ^(٤) وكل متحيز ^(٥) منقسم ، بناء على نفي الجوهر الفرد ، وكل ما كان حالا في محل منقسم. فهو منقسم ، وكل قوة جسمانية ، فهي منقسمة. إذا ثبت هذا فنقول جزء تلك القوة إما أن لا يقوى على شيء أصلا ، أو يقوى عليه الكل ، أو يقوى على شيء انقص مما يقوى عليه الكل ، والأقسام الثلاثة باطلة. وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يقال : إن جزء القوة لا يقوى على شيء أصلًا [لأن تلك القوة ليس إلا تلك الأجزاء ولا يقوى على شيء أصلًا] ^(٦) فوجب أن يقال : إن مجموع تلك القوة لا تقوى على شيء أصلًا ، فيلزم أن يقال : إن القوة على الشيء ، ليست قوة على الشيء. هذا خلف.

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إن جزء القوة يقوى على تمام ما تقوى عليه كل القوة فهذا أيضا [محال لأنه يلزم أن يكون الكل مثل الجزء من غير تفاوت أصلًا ، وذلك محال].

وأما الثالث ^(٧) : وهو أن يقال : إن جزء القوة يقوى على بعض ما يقوى عليه الكل. فنقول : إذا كان الأمر كذلك ، فإذا فرضنا أن كل تلك القوة وجزءها أخذنا في التحرير من مبدأ معين ، فحينئذ يلزم أن يتناهى فعل الجزء ، وإذا كان كذلك ففعل الكل يكون أضعفاف ^(٨) فعل الجزء بمرات متناهية ، وأضعفاف المتناهي ، متناهي فوجب [أن يكون] ^(٩) فعل القوة متناهيا [فثبت] ^(١٠) أن القوى الجسمانية يجب أن تكون أفعالها متناهية ، ويمتنع صدور

(١) من (س).

(٢) الأفعال المتناهية (ز).

(٣) ويفيد (س).

(٤) متحرك (س).

(٥) متحرك (س).

(٦) من (ز).

(٧) من (ز).

(٨) موصوفا بصفات (ز).

(٩) من (ز).

(١٠) من (س).

أفعال غير متناهية عن القوة الجسمانية.

فقد ظهر من هذا الوجه صحة هذه المقدمات. وإذا ثبت هذا فنقول : ثبت بالدليل وجود حركات غير متناهية ، وثبت بالدليل أنه لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها ، ومن موحد يوحدها ، وثبت بالدليل أن موحد الأفعال الغير متناهية يتبع أن يكون جسما أو جسمانيا فلم يق إلا الاعتراف بوجود موحد ليس بجسم ولا بجسماني ، وهو المحرك لأجرام الأفلاك والكواكب ، وهو المحرك للعناصر بحسب امتزاجها التي لا بداية لها ، وذلك الموجود هو إله العالم ومدير العالم. وهذه الطريقة كان قدma [الفلسفه من^(١) أصحاب أرسطاطاليس يعولون عليها في إثبات الإله لهذا العالم.

واعلم أن مذهب المتكلمين : أن القول بوجود حوادث لا أول لها محال ، وأنه يجب انتهاء الحوادث إلى حادث هو أول الحوادث. ودلائلهم كثيرة سنذكرها في مسألة الحدوث والقدم. إلا أنا نذكر ها هنا واحدا من تلك الدلائل ، فنقول : إن الدليل على أن [الأمر]^(٢) كما ذكرناه : أن ماهية الحركة وحقيقةها : أنها انتقال من حالة إلى حالة ، وكل ما كان كذلك فإن حقيقته تقتضي أن يكون مسبوقا [بالحالة المنتقل عنها ، وكل ما كان كذلك ، فإن حقيقته تقتضي أن تكون مسبوقة]^(٣) بغيرها ، فثبتت أن حقيقة الحركة وما هيتها تقتضي أن تكون مسبوقة بغيرها. وأما [حقيقة]^(٤) الأزل ونفي الأولية فهي تقتضي أن لا تكون مسبوقة بغيرها ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو فرضنا حركة موجودة في الأزل ، فهي لكونها حركة. إما أن تكون مسبوقة بغيرها ، أو لكونها أزلية يجب أن لا تكون مسبوقة بغيرها. وذلك يوجب الجمع بين النقيضين ، وهو محال. فيثبت بهذا البرهان : أنه لا بد للحركات من أول ، ومن بداية ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنه قبل ذلك الوقت الذي هو أول الحركات ، إما أن يقال : كانت

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) سقط (س). والأول (ز).

الأجسام بأسرها معدومة ثم وجدت وتحركت ، أو يقال : الأجسام وإن كانت موجودة إلا أنها كانت واقفة ساكنة ، فلما جاء ذلك الوقت أحدث في حركاتها السريعة ، بعضها إلى المشرق وبعضها إلى الغرب ، وبعضها إلى الشمال ، وبعضها إلى الجنوب . وعلى كلا التقديرين فصريح العقل يشهد بافتقارها إلى إله يحركها ويدبرها . وأما إن قلنا : إنها كانت معدومة [محضة]^(١) ثم وجدت وتحركت ، فالعقل يقضي بافتقارها إلى الموجد ، وأما إن قلنا : إنها كانت موجودة ،^(٢) ولكنها كانت واقفة ثم ابتدأت من ذلك الوقت بالحركة فإن العقل أيضا يقضي بافتقارها إلى المحرك والمدبر ، فثبت أن حركات الأفلاك تدل على جميع الاعتبارات ، على افتقارها إلى مدبر يدبرها [ومحرك يحركها] . واعلم أن الفلاسفة . قالوا : حركات الأفلاك لا أول لها ، فوجب افتقارها إلى محرك يحركها ، ومدبر يدبرها^(٣) والمتكلمون قالوا : حركات الأفلاك لها أول . فوجب افتقارها إلى محرك ومدبر . ويمكن أيضا أن يقال : هذه الحركات إنما أن يقال : إنه لا أول لها ، وإنما أن يقال : لها أول .

فإن قلنا : إنه لا أول لها وجب افتقارها إلى الإله الذي ليس بجسم ولا بجسماني بالطريق الذي ذكره الفلاسفة ، وإن قلنا : إن تلك الحركات لها بداية ، ولها أول ، وجب أيضا افتقارها إلى المؤثر المحرك بالطريق الذي ذكره المتكلمون .

فظهر أن على جميع التقديرات لا بد من الاعتراف بوجود إله لهذا العالم يدبره ويتصرف فيه كيف [شاء]^(٤) وأراد : ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٥) [وبالله التوفيق]^(٦) .

(١) من (س).

(٢) معدومة (س).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

(٥) الأعراف ٥٤.

(٦) من (ز).

الفصل الرابع والعشرون

في

تقرير طريقة أخرى في إثبات الإله تعالى لهذا الخلق

اعلم أن من تدبر في أجزاء العالم الأعلى والأسفل ، ظهر له أن هذا العالم مبني على الوجه الأصلاح والأصوب والترتيب الأفضل والأتقن^(١) ، وصربيع العقل شاهد بأن وقوع الشيء على هذا الوجه لا يكون إلا بتدبير حكيم عالم. فهذا الطريق يدل على وجود الإله لهذا العالم.

ولنذكر ضوابط هذا الباب فنقول : محل الاعتبار ، إما أن يكون هو العالم الأعلى أو العالم الأسفل ، فإذا كان محل الاعتبار هو موجودات العالم الأسفل فهذا يقع على وجوه : أحدها : [العجبات الكثيرة التي أودعها الله تعالى في بدن الإنسان. وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب تشريح بدن الإنسان.

وثانيها]^(٢) : العجائب الكثيرة التي أودعها الله تعالى في روح الإنسان ونفسه ، وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب النفس.

وثالثها : عجائب أحوال الحيوانات ، وتفاصيلها ، وهي مذكورة في كتاب الحيوان.

ورابعها : عجائب أحوال النبات ، وهي مذكورة في كتاب النبات.

(١) والأليق (س).

(٢) من (س).

وخامسها : عجائب أحوال المعادن ، وهي مذكورة في كتاب المعادن. أعني خواصها وتأثير بعضها في بعض ، وتولد العجائب والغرائب من كيفية امتزاجها. وكتب الأكثرین تدل على أحوال كثيرة منها.

وسادسها : عجائب الآثار العلوية.

سابعها : عجائب طبقات العناصر. وهي مذكورة في كتاب صفات العناصر. وثامنها : العجائب الحاصلة بسبب المناسبات المعتبرة بين تلك الأشياء وكيفية معونة كل واحد في حفظ نوع الباقي ، وأما إذا كان محل الاعتبار : هو العالم الأعلى ، فالباحث فيه من وجوه :

الأول : معرفة طبائع الأفلاك والكواكب.

ثانيها : معرفة مقاديرها ، وعين كل واحد منها.

وثالثها : معرفة حركاتها المختلفة بحسب الطول والعرض ووقوع تلك الحركات على الوجه الأصوب والأصلح. وهي خمسة وأربعون نوعا من الحركات ، وذلك لأنه يعرض لكل واحد من الكواكب السبعة ست حركات إلى ست جهات مختلفة :

إحداها : من المشرق إلى المغرب. وثانيها : من المغرب إلى المشرق.

وثالثها : من الجنوب إلى الشمال. ورابعها : من الشمال إلى الجنوب.

وخامسها : من الأعلى إلى الأسفل. وسادسها : من الأسفل إلى الأعلى.

فيكون جملتها : اثنين وأربعين نوعا من الحركة ، ويعرض للكواكب الثابتة حركتان ، وللليلك الحيط حركة واحدة فتدرك خمسة وأربعون نوعا من الحركة ، ولكل واحد منها [مقدار خاص في السرعة والبطء والجهة ، ولكل واحد

منها] ^(١) تأثير خاص ، في منافع هذا العالم ، لو لم توجد لاختلت مصالح هذا العالم ، ولا شك أن هذه الترتيبات العجيبة لم تقع لذات الجسم فهي بتدبر مدبر حكيم علیم.

رابعها : ارتباط أحوال العالم الأسفل بأحوال حركات الأجرام العالية ، فإن بسبب الحركة اليومية يتعاقب الليل والنهار مع كثرة ما فيهما من المصالح ، وبسبب الحركة الشهيرية الحاصلة بسبب القمر تكون المصالح وبسبب الحركة السنوية ^(٢) الحاصلة بسبب الشمس ، تحصيل الفصول الأربع التي لا يعرف كمية مصالحها إلا الله تعالى.

خامسها : كيفية ارتباط أحوال هذا العالم بحركة الشمس [بسيرها ، وبيان أنه جعل الشمس] ^(٣) سلطان عالم الأجسام وجعل سائر الكواكب كالرعية لها وربط بسيرها أحوال البحار والجبال ، ومواقع العمran ، ومواقع الخراب من الأرض.

سادسها : التأمل في أحوال الكواكب الثابتة ، وفي أحوال الكواكب السيارة. واليقين حاصل بأنه تعالى أودع في كل واحد منها حكما باهرا ، وأسرارا عجيبة ولا سبيل للعقل البشري إلى معرفتها إلا في القليل القليل.

واعلم أن هذا النوع من البحث بحر لا ساحل له ، وليس في شيء من الكتب بيان هذا النوع من الدلائل كما في القرآن ، فإنه مليء من هذا النوع من البيان. قال الله تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَاحْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ، فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتَهَا، وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ ذَبَابٍ، وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ، وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٤).

(١) من (س).

(٢) اليومية (س).

(٣) من (س).

(٤) البقرة . ١٦٤

فهذه الآية مشتملة على ثمانية أنواع من الدلائل. فالثلاثة الأول من الدلائل الفلكية ، وهي قوله تعالى : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافِ الَّيلِ وَالنَّهارِ﴾ والخمسة الباقية من الدلائل ، هي دلائل عالم العناصر ، وهي قوله تعالى : ﴿وَالْفُلْكُ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ﴾ ثم ذكر بعده دلائل الربات فقال : ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ ثم ذكر بعده دلائل الحيوان فقال ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ ثم ذكر دلائل الآثار العلوية وذكر فيها نوعين : الرياح والسماء. فقال : ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ ولما ذكر هذه الدلائل الثمانية قال : ﴿لَا يَأْتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. ونختتم هذه الفصول بخاتمة عظيمة النفع ، وهي أن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية ، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي : أنها أقرب إلى الحق والصواب ، وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة ، وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات ، وكثرت السؤالات.

وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد وهو المنع من التعمق ، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال ، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل. ومن ترك التعصب ، وجرب مثل تجربتي ، علم أن الحق ما ذكرته ، وما ثبت أن هذا الطريق الذي ذكره الله في القرآن أنسع ، وفي القلوب أرجح^(١) ، لا جرم أفردنا له ببابا مستقلا ، وهو القسم الثاني من هذا الكتاب. ونسأل الله تعالى المداية والرحمة والإرشاد إلى الحق ، بفضلله. فإنه خير موفق ومعين.

(١) أوقع (س).

القسم الثاني

من الجزء الأول

من علوم هذا الكتاب

في تفصيل الدلائل الدالة على وجود الإله القديم

الدلائل الموجودة في عالم الأفلاك وعالم العناصر

الفصل الأول

في

بيان أن الاستكثار من هذه الدلائل من أهم المهمات

اعلم. أن الدلائل قد تكون قطعية ، وقد تكون إقناعية. والاستكثار من الدلائل الإقناعية قد ينتهي إلى إفادة القطع. وذلك لأن الدليل الإقناعي الواحد قد يفيد الظن ، فإذا انضم إليه دليل ^(١) ثان ، قوي الظن ، وكلما سمع دليلا آخر ازداد الظن قوة ، وقد ينتهي بالآخرة إلى حصول الجزم واليقين.

وهذا المعنى هو أحد الفوائد التي ذكرها صاحب المنطق في تعليم قوانين الجدل. قال : «لأن القوانين الجدلية ، وإن أفادت الظن ، إلا أن تلك الظنون ، إذا قويت فقد تنتهي إلى حد اليقين».

فيثبتت : أن الجدل قد يقوم مقام البرهان في إفادة اليقين. وأولى الموضع برعاية الاحتياط فيه ، والبالغة في التقرير ، وإزالة الشكوك ، والشبهات : معرفة الإله المدبر الحكيم، ولما بالغنا في تقرير الدلائل العقلية في القسم الأول ، أردنا أن نجمع الدلائل الظاهرة الجلية المتبدلة إلى الأفهام في هذا القسم ، ليكون ذلك سعيا في الفوز بهذه السعادة بأقصى ما يقدر عليه [وبالله التوفيق] ^(٢).

(١) دليل بأن الظن (م).

(٢) من (ط ، س).

الفصل الثاني

في

حكاية كلمات منقولة عن أكابر الناس في هذا الباب.

فالأول : روى أن النبي ﷺ قال لعمران بن الحصين : «كم لك من إله»؟ قال : عشرة. قال : « فمن لنعمك وكرمك والأمر العظيم الذي ينزل بك»؟ قال : الله [تعالى]^(١) فقال عائشة : «فما لك من إله إلا الله».

الثاني : روى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر بن محمد الصادق. فقال جعفر : ما حرفتك؟ فقال التجارة. قال : هل ركبتي البحر؟ قال : نعم. قال هل رأيت أهواه؟ قال : نعم. هاجت في بعض الأيام رياح هائلة ، فكسرت السفن ، وغرقت الملاحين ، فتعلقت أنا ببعض ألواح السفينة ، ثم ذهب ذلك اللوح عني ، فوجدت نفسي في تلاطم الأمواج ، حتى اندفعت إلى الساحل. فقال جعفر : مذ كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ، وعلى اللوح ، فلما ذهبت هذه الأشياء عنك ، هل أسلمت [نفسك]^(٢) للهلاك أم كنت ترجو النجاة؟ قال : بل كنت أرجو النجاة. قال : من ترجوها؟ فسكت الرجل. فقال جعفر : إن إلهك هو الذي [كنت]^(٣) ترجوه في ذلك الوقت ، وبحنك من الغرق ، وأوصلك إلى السلام.

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

واعلم أن هذا الدليل مأخوذ من القرآن ، قال تعالى : ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين﴾^(١).

الثالث : كان أبو حنيفة سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة في قتله فبينما هو قاعد في مسجده يوما إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله. فقال لهم : أحيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم. فقالوا : هات. فقال : ما تقولون في رجل يقول لكم : إني رأيت سفينتين مشحونة بالأحمال ، مملوءة من الأتقال ، قد احتوشنها في لجة البحر أمواج متلاطمة ، ورياح مختلفة ، وهي في هذه الأحوال تجري مستوية ، ليس لها ملاح يجري بها ، ولا متعدد يحفظها. هل يجوز ذلك في العقل؟ قالوا : لا ، هذا شيء لا يقبله العقل. فقال : أبو حنيفة يا سبحان الله إذا لم يجز في العقل سفينتين تجري من غير متعدد ولا حافظ ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها ، وسعة أطرافها ، وتبادر أكتافها من غير صانع وحافظ؟ فبكوا جميعا ، وقالوا : صدقت.

واعلم أن هذه الدلالة مأخوذة من قوله سبحانه : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِإِمْرِهِ﴾^(٢) ومن قوله تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾^(٣)

الرابع : سألا الشافعي [رسوان الله عليه]^(٤) عن الدليل عن الصانع فقال : ورقة الفرсад طعمها ولوتها ، وريتها ، وصبغها : واحد. تأكلها دودة القرن فيخرج منها الإبريم ، ويأكلها النحل فيخرج منه العسل ، وتأكلها الظباء فينعقد في نوافتها المسك ، وتأكلها سائر الحيوانات فتفضل مع العفونة والفساد. فالذي دبر هذه الأجسام على هذه المناهج العجيبة : هو الله سبحانه .

(١) العنكبوت .٦٥

(٢) الروم .٢٥

(٣) الرعد .٢

(٤) من (س).

الخامس : سُئل جعفر الصادق [رضي الله عنه] ^(١) عن هذه المسألة أيضاً فقال : شاهدنا قلعة حصينة ملساء ، ظاهرها كالفضة المسبوكة ، وباطنها مملوء من الذهب المذاب [والفضة المذابة] ^(٢) ثم انشقت الجدران ، وخرج من القلعة حيوان سميع بصير . فلا بد من مدبر يدبّه ، وصانع يخلقه . وعنى بالقلعة : البيضة . وبالحيوان : الفرج .

السادس : سُألهارون الرشيد مالكا عن ذلك ، فاستدل باختلاف الأصوات ، وتردد النغمات ، وتفاوت اللغات ، وهو مأخوذ من القرآن في قوله تعالى : ﴿وَخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَانِكُم﴾ ^(٣) .

السابع : سُئل أبو نواس عن هذه المسألة فقال :

تأمل في نبات الأرض وانظر إلى آثار ما صنع الملوك على قضب الزيرحد شاهدات بأن الله ليس له شريك

الثامن : سُئل أعرابي عن الدليل . فقال : البُرْة تدل على البعير ، والروث على الحمير ، وآثار الأقدام على المسير ، فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، أما تدل على العليم القدير؟

التاسع : قيل لطبيب : بم عرفت ربك؟ فقال : بإهليج مخفف أطلق ، ولعب ملين أمسك . وقال آخر : عرفته بحيوان صغير ، وضع السم في أحد طفيفه ، والشفاء في طرفه الآخر . وعنى به النحل .

العاشر : سُئل أبو حنيفة عن الدليل مرة أخرى فقال : اصبروا فإن قلبي مشغول بعض المهمات ، وإذا فرغت منه أخبرتكم ^(٤) بذلك [الدليل] ^(٥) فقالوا : وما ذلك المهم؟

فقال : إن أمتعتي من ذلك الجانب من دجلة ، وإن

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) الروم ٢٢.

(٤) أجب لكم (ز).

(٥) من (ز).

بعض السفن تذهب بنفسها إلى ذلك الجانب وتلك الأئمّة تقع في تلك السفينة من تلقاء ذاتها ، وتمتلئ السفينة من تلك الأئمّة [وتعود إلى هذا الجانب ، وخرج الأئمّة من تلقاء نفسها ، وتقع على الأرض ، وإن تلك السفينة] ^(١) تعود مرة أخرى إلى ذلك الجانب. فقلبي متعلق بـ [المعنى] ^(٢) المهم ، فاصبروا إلى أن يتم. فقالوا يا أبي حنيفة. هذا الكلام لا يقوله إلا معتوه. قال : ولم؟ قالوا : لأن حدوث هذه الأحوال ، وظهور هذه الأفعال لا يعقل إلا بحافظ يحفظها ، وفاعل يدبرها. فكيف يعقل حدوثها من غير فاعل؟ فقال : أبو حنيفة : فالآن أقررت بوجود الإله. لأن أحوال هذا العالم ليست أقل درجة من أحوال هذه السفينة. فإذا كان صريح العقل شاهد بأن هذه الأحوال لا تتم إلا بمدبر ومقدر ، فأولى أن لا تتم أحوال هذا العالم إلا بمدبر ومقدر؟

واعلم أن مقصود أبي حنيفة من هذا الكلام : التنبية على أن العلم بافتقار الحادث [إلى الحدث علم بدائي] ^(٣) ضروري غني عن الدليل.

الحادي عشر : سئل جعفر بن محمد مرة أخرى عن الدليل فقال : أقوى الدلائل على وجوده : وجودي [وذلك لأن وجودي] ^(٤) حدث بعد أن لم يكن. فله فاعل. ويعتني أن يقال : فاعل وجودي أنا. لأنه لا يخلو إما أن يقال : أنا أحدثت نفسي ، حال ما كنت موجودا ، أو حال ما كنت معدوما. فإن أحدثت نفسي حال ما كنت موجودا فالموجود أي حاجة به إلى الموجد؟ وإن أحدثت نفسي حال ما كنت معدوما [فالمعدوم] ^(٥) كيف يكون موجدا للموجود؟ فدل هذا على أن الصانع الفاعل لوجودي : موجود غير غيري.

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

(٥) من (ز).

الثاني عشر : سُئل عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ^(١) عَنِ الدَّلِيلِ [فَقَالَ : الدَّلِيلُ عَلَيْهِ]^(٢) نَفْعُ الْعَزَائِمِ ، وَفَسْخُ الْمُهْمَمِ ، وَتَقْرِيرُ هَذَا الدَّلِيلِ : هُوَ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَسْعَى فِي تَحْصِيلِ شَيْءٍ مِّنَ الْمُطَالِبِ [عَلَى أَقْصَى الْوَجْوهِ]^(٣) وَيَعْذَرُ عَلَيْهِ ذَلِكَ وَقَدْ لَا يَسْعَى فِي تَحْصِيلِهِ الْبَتَةِ فَيَحْصُلُ . فَلَوْ كَانَ حَصُولُ هَذِهِ الْأَحْوَالِ بِسَعْيِهِ ، لَوْجَبَ أَنْ يَحْصُلَ مَا سَعَى فِي تَحْصِيلِهِ ، وَأَنْ يَمْتَنَعَ مَا سَعَى فِي امْتِنَاعِهِ ، وَلَا كَانَ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ . عَلِمْنَا : أَنَّ تَدْبِيرَ أَحْوَالِ هَذَا الْعَالَمِ ، وَتَقْدِيرَ حَوَادِثِهِ يَتَعَلَّقُ بِحُكْمَةِ مُوْجُودٍ قَهْرٍ بِقَدْرِ تَهْوِيَّتِهِ قَدْرِ الْعَبَادِ .

الثالث عشر : سُئلَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الدَّلِيلِ . فَقَالَ : إِنَّ النَّاسَ بِالْعَوْنَانِ فِي تَعْظِيمِ الْأَعْاجِمِ [حِيثُ اسْتَخْرَجُوا]^(٤) عَلِمَ الشَّطْرُونَجَ فَإِنَّهُمْ وَضَعُوا طَرِيقًا عَجِيبًا ، يَظْهَرُ فِي الرَّقْعَةِ الْمُخْتَصَرَةِ أَنْوَاعًا مِّنَ الْلَّعْبِ وَالْمَمَاسَاتِ غَيْرِ مُتَنَاهِيَّةٍ . ثُمَّ قَالَ : وَإِنَّ رَقْعَةَ وَجْهِ الْإِنْسَانِ أَصْغَرُ مِنْ رَقْعَةِ الشَّطْرُونَجِ ، وَإِنَّ تَلْكَ الْمَمَاسَاتِ^(٥) الْمُوْجَوَّهَةُ فِي بَيْوَتِ الشَّطْرُونَجِ قَدْ تَنْتَقِلُ مِنْ بَيْتٍ إِلَى بَيْتٍ ، وَأَمَّا الأَعْصَاءُ الْمُوْجَوَّهَةُ فِي رَقْعَةِ وَجْهِ الْإِنْسَانِ فَإِنَّهَا لَا تَنْتَقِلُ عَنْ أَمْكَنَتِهَا . ثُمَّ مَعَ هَذِهِ الْأَحْوَالِ ، فَإِنَّكَ لَا تَرَى إِنْسَانَيْنِ فِي الْمَشْرِقِ ، وَالْمَغْرِبِ يَتَشَابَهُانِ فِي صُورَةِ الْوَجْهِ الْبَتَةِ . وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى كَمَالِ قَدْرَةِ هَذَا الْخَالِقِ الْمَصْوُرِ . حِيثُ أَظْهَرَ الْأَنْوَاعَ الَّتِي لَا تَنْخَايِيْهَا مِنَ التَّفَاوُتِ ، فِي هَذِهِ الْأَجْسَامِ الْقَلِيلَةِ الْمُوْجَوَّهَةُ فِي هَذِهِ الرَّقْعَةِ الصَّغِيرَةِ .

وَاعْلَمُ أَنِّي إِذَا وَقَطَتْ عَلَى هَذِهِ الدِّقِيقَةِ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَا يَوْجِدُ إِنْسَانًا تَتَشَابَهُ صُورَتَاهُمَا الْبَتَةِ ، وَلَا يَوْجِدُ إِنْسَانًا تَتَشَابَهُ أَحْوَالَهُمَا حَتَّى أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ لَا بَدْ وَأَنْ يَخَالِفَ صَاحِبَهُ فِي الطَّبَعِ وَالْخَلْقِ وَالْمَشْيِ وَفِي كُورِ الْعَمَامَةِ . وَفِي الْخُطِّ ، وَالْكِتَابَةِ ، وَالْحَظَّةِ مِنَ السَّعَادَةِ وَالشَّقاوَةِ . وَهَذَا بَابٌ وَاسِعٌ وَبَحْرٌ لَا سَاحِلَ لَهُ .

(١) كَرْمُ اللَّهِ وَجْهُهُ (س) .

(٢) مِنْ (س) .

(٣) مِنْ (ز) .

(٤) مِنْ (س) .

(٥) الْمَنَاسِبَاتِ (ز) .

الرابع عشر : قيل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه : هل رأيت ربك؟ فقال : لا أعبد ربا لم أره. فقيل له : كيف رأيته؟ فقال : ما رأته [العيون بمشاهدة العيان ، ولكن رأته]^(١) القلوب بحقائق العرفان. فقيل له : صف ربك. فقال : إن ربى لطيف الرحمة ، كبير الكبriاء ، جليل الحالة ، قبل كل شيء ، وليس له قبل ، وبعد كل شيء ، وليس له بعد ، ظاهر لا بتأويل المباشرة ، باطن لا بالمباعدة ، سميع بلا آلة ، بصير بلا حدة ، لا تحده الصفات ، ولا تأخذه السنن ، القدم وجوده ، والأبد أزليته. الذي أين الأين. لا يقال له : أين ، والذي كيف الكيف ، لا يقال له : كيف.

الخامس عشر : قيل لذى النون المصرى : بم عرفت ربك؟ قال : عرفت ربى بربى ، ولو لا ربى [أخبرنى]^(٢) لما عرفت ربى.

واعلم أن معنى الكلام : أنه سبحانه غرس شجرة المعرفة في أراضي الأرواح ، فهذه الشجرة أرضها الطاعة ، وموئلها العبودية ، وأغصانها الذكر ، وثمرتها الفكر ، فمن واطب على هذه الأعمال وجد هذه الآثار ، ولو لا أنه سبحانه ملأ الأرواح من معرفته ، وأنار القلوب بمحبته ، وإلا فكيف يليق بكف من التراب ، معرفة رب الأرباب؟ وهذا الكلام الذي ذكره ذو النون مأخوذه من قول [النبي ﷺ]^(٣).

والله لو لا الله ما اهتم دينا ولا تصدقنا ، ولا صلينا

السادس عشر : كان رجل مضطجعا في ظل شجرة فسقطت ورقة من تلك الشجرة على وجهه ، فتعجب من كيفية تولد هذه الورقة الخضراء الناعمة من تلك الخشبة اليابسة الكثيفة ، فقال : من الذي أنبت الورق على الشجر؟ [فnam فرأى في منامه كأن قائلا يقول: الذي أنبت الورق على الشجر]^(٤) هو

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

الذي شق على الوجه البصر.

ويقرب من هذه الحكاية أن النبي ﷺ : كان يقرأ في سجدة التلاوة : «سجد وجهي للذي خلقه [وصوره]^(١) وشق سمعه وبصره بحوله وقوته» وكان علي ابن أبي طالب يقول: سبحان من بصرني بشحم ، وأسمعني بعزم ، وأنطقني بلحm^(٢).

السابع عشر : كان بعض الملوك قد وقع في قلبه شك في وجود الله تعالى ، وكان له وزير عاقل ، وكانت العادة جارية بأن ذلك الوزير كان يتتخذ لذلك الملك ضيافة في كل سنة مرة واحدة فأمر الوزير في بعض المفاوز الخالية بوضع الزرع والضرع فيها وباجراء المياه الجارية وبناء البساتين الطيبة ، ووضع القصور العالية. ثم حضر السلطان في تلك المواقع فتعجب السلطان ، وقال للوزير : كيف عمرت هذه المواقع؟ فقال الوزير : أطالت الله بقاء السلطان إبني ما عمرتها ، ولكنها كانت خراباً قبل هذه الأيام القريبة ، ثم إنما لما عدنا وجدنا هذه الأشياء حدثت من تلقاء نفسها من غير بان ولا مصلح ، فاشتد غضب السلطان ، وقال : كيف يليق بي مثلك أن يهزاً بي؟ فقال : أطالت الله بقاء السلطان ، إذاً كان حدوث هذا القدر من العمارة بلا معمار ولا مصلح ممتنعاً ، فحدث العالم الأعلى والأسفل مع كثرة ما فيها من العجائب ، والغرائب بلا موجد^(٣) ولا مدبر أولى بالامتناع. فانتبه السلطان من هذا الكلام ، وعاد إلى الدين الحق.

الثامن عشر : سئل جعفر بن محمد [الصادق]^(٤) عن الدليل للسائل : أخبرني عن حال هذا العالم ، لو كان له مدبر [ومباشر]^(٥) وحافظ.

(١) من (ز).

(٢) في (س) : أبصر بشحم.

(٣) مقتدر (ش).

(٤) من (س).

(٥) من (ز).

أما كان يزيد حاله حينئذ على هذه الأحوال الموجودة؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فهذا الأحوال وجب أن تكون دالة على أن لها [إلها] ^(١) مديرا حكيمًا.

الحادي عشر : روي عن النبي ﷺ أنه قال : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وجاء في التوراة : «يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك» ^(٢) وعند هذا قال أهل التحقيق : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، لا بطريق المساواة بل بطريق المخالفـة ، يعني من عرف نفسه بالخدوـث ، عـرف رـبه بالـقـدـم ، ومن عـرف نـفـسـه بـالـأـمـكـان عـرف رـبه بـالـوـجـوب.

ومن عـرف نـفـسـه بـالـتـرـكـيب [ـوـالـتـأـلـيفـ] ^(٣) عـرف رـبه بـالـوـحـدـانـيـة وـالـفـرـدـانـيـة وـمن عـرف [ـنـفـسـهـ] ^(٤) بـالـجـهـل وـالـعـجـز وـالـحـاجـة ، عـرف رـبه بـالـعـلـم وـالـقـدـرـة وـالـاسـتـغـنـاء. وـعـلـى هـذـا الـبـاب فـقـسـ.

العشرون : روي أن الموفق بالله لما حجّ ، وكان قد حضر عنده جمع من المنجمين مثل أبي عشر البلخي ، وما شاء ^(٥) الله وغيرهما. فقال لهم : إنِّي أسمع أنكم تدعون أنَّ الإنسان يضمر في قلبه ضميرا ، وأنتم تستخرجون ضميره ^(٦) وأنا أضمرت الآن ضميرا فاستخرجوه. ثم إن أولئك المنجمين استخرجوا طالع الوقت ، وقال كل واحد منهم كلاما ، فلم يوافق كلام أحد منهم. فقال أبو عشر البلخي : أضمرت ذكرت الله. فقال : صدقت. فأخبرني كيف عرفت؟ فقال : لأنك لما أضمرت أخذت ارتفاع الوقت ^(٧) فوجدت نقطة الرأس وسط السماء ، ونقطة الرأس شيء لا يرى ذاته ، وبرى آثار خيره ورحمته [ووسط السماء أرفع موضع في الفلك. عرفت أنك أضمرت ذكر موجود لا ترى ذاته وبرى آثار خيره ورحمته ^(٨) وذلك الموجود هو أرفع

(١) من (ز).

(٢) يحتمل أن المعنى من إرمياء ١١ : ١٨.

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) الكلمة غير واضحة.

(٦) سقط (س) وبدلها الضمير [أنه].

(٧) الارتفاع (ز).

(٨) من (س).

الموجودات. وليس أرفع هذه الموجودات إلا الله تعالى. فعرفت بهذا الطريق أنك أضمرت ذكر الله تعالى ، فأحسن القوم منه هذا الكلام.
واعلم. أن أمثال هذه الوجوه فيها كثرة ، والقدر الذي ذكرناه ينبع على البقية [والله
أعلم بالصواب] ^(١).

(١) من (ز).

الفصل الثالث

في

تعدد الدلائل التي تذكرها أصناف طوائف العالم

اعلم. أن أصناف العلوم وأقسامها كثيرة ، ولكل واحد من أصناف العلماء طريق يختص به في إثبات معرفة الله تعالى. ونحن نعدها :

الطائفة الأولى : العلماء الباحثون عن تواريχ أهل الدنيا ، ومعرفة الأحوال الماضية من أحوال هذا العالم :

ودليل هذا الصنف من العلماء على إثبات الإله لهذا العالم من وجهين.

الأول : قالوا إن البحث عن تواريχ أهل الدنيا يدل على أنه لم يوجد تحت قبة ^(١) السماء طائفة منهم. كثيرة معتبرة ينكرون وجود الله تعالى. وإنما النزاع الواقع بين الخلق في الصفات.

أما الاعتراف بوجود شيء يدبر هذا العالم. فأمر متفق عليه بين الكل. والذي يدل عليه : أن أهل العالم فريقان : منهم من ^(٢) يعترف بنبوة الأنبياء ، ومنهم من ينكر النبوة. أما المعترضون بنبوة الأنبياء [عليهم السلام] ^(٣) فلا نزاع في أنهم معترضون

(١) أدم (س).

(٢) منهم من يقول نعترف (س).

(٣) من (ز).

بوجود الله تعالى. أما المسلمين فالأمر بينهم ظاهر ، وأما اليهود فاعترافهم بوجود الإله تعالى أظهر من أن يحتاج إلى البيان والذكر.

والذي يذكرونـه كثيراً قولهـم : «ألوهـيمـ. أدـونـايـ. آهـياـ شـراـهـياـ»^(١). وكل ما في التوراهـ من معجزـات موسـى عـلـيـهـ لـائـلاـ فهوـ بـعـينـهـ دـلـيلـ وجودـ الإـلـهـ تـعـالـىـ ، وـكـانـ مـوـسـىـ يـقـولـ : «إـلـكـمـ هوـ الـذـيـ أـتـىـ بـهـذـهـ العـجـائـبـ ، وـأـظـهـرـ عـجـائـبـ الغـرـائـبـ»ـ وأـمـاـ النـصـارـىـ فـاعـتـرـافـهـمـ بـوـجـودـ الإـلـهـ ظـاهـرـ ، وـيـقـولـونـ : «أـبـداـ ، إـلـهاـ ، رـبـاـ ، قـدـيسـاـ»ـ وـالـتـفـاوـتـ بـيـنـ السـرـيـانـيـةـ وـبـيـنـ الـعـرـيـةـ^(٢)ـ قـلـيلـ. وأـمـاـ الـجـوسـ : فـإـنـهـمـ يـسـمـونـ اللهـ تـعـالـىـ بـلـغـتـهـمـ : «أـهـرـمنـ ، أوـ يـزـدانـ. يـزـعمـونـ : أـنـهـمـ إـنـماـ جـعـلـواـ النـارـ قـبـلـةـ صـلـاـتـهـمـ. لـأـنـ النـارـ جـسـمـ مـشـرـفـ عـالـيـ قـاـهـرـ ، وـهـذـهـ الصـفـاتـ تـنـتـابـ منـاسـبـةـ غـيـرـ بـعـيـدةـ لـصـفـاتـ جـالـلـ اللـهـ مـنـ بـعـضـ الـوـجـوهـ ، فـلـهـذـاـ السـبـبـ جـعـلـواـ النـارـ قـبـلـةـ صـلـاـتـهـمـ ، وـخـصـوـهـاـ بـمـزـيدـ مـنـ التـعـظـيمـ ، وـقـالـ^(٤)ـ زـرـدـشـتـ فـيـ كـتـابـ «ـزـنـدـ أـوـسـتاـ»ـ وـهـوـ الـكـتـابـ الـذـيـ زـحـمـ أـنـ اللـهـ أـنـزـلـهـ عـلـيـهـ : «ـوـتـبـدـوـ لـهـمـ بـعـيـةـ أـهـرـمنـ»ـ^(٥).

وـالـأـعـاجـمـ كـانـواـ يـقـولـونـ «ـخـدـاـ»ـ [ـوـتـرـجـمـتـهـ بـالـعـرـيـةـ : أـنـهـ بـنـفـسـهـ جـاءـ يـعـنيـ أـنـهـ بـذـاتـهـ وـجـدـ ، وـحـصـلـ^(٦)ـ]ـ وـتـفـسـيرـهـ : أـنـهـ وـاجـبـ الـوـجـودـ لـذـاتـهـ.

(١) في الأصحاح الثالث من سفر الخروج : «وقال الله أيضاً موسى : هكذا تقول لبني إسرائيل : يهود إله آباءكم إلى إبراهيم وإله إسحاق ، وإله يعقوب ، أرسلني إليكم. هذا أسمى إلى الأبد» وفي نفس الأصحاح قبل ذلك : «فقال موسى الله : ها أنا آتي إلى بني إسرائيل ، وأقول لهم : إله آباءكم أرسلني إليكم. فإذا قالوا لي : ما اسمه؟ فماذا أقول لهم؟ فقال الله موسى : أهيه الذي أهيه» [خروج ٣ : ١٣]. وفي التوراة وردت كثيراً هذه العبارة : «وكلم رب موسى قائلاً : كلام بني إسرائيل وكل لهم...» وفي الانجيل : «فأجابه يسوع : إن أول كل الوصايا هي يا إسرائيل : رب المحارب واحد» [مرقس ١٢ : ٢٩].

(٢) السريانية (الأرامية) والعربية. والعربية : الفروق بينهم قليلة جداً.

(٣) يقول الشهريستاني في «الملل والنحل» : «ثم إن الشنية اختصت بالجhos ، حتى أثبتوا أصلين اثنين مدربين قد يقتسمان الخير والشر ، والنفع والضر ، والصلاح والفساد. ويسمون أحدهما التور ، والآخر الظلمة. وبالفارسية : يزدان وآهرين».

(٤) وقال يزداد شيئاً في كتاب لابستا (ز) وفي (س) كتاب لابستا . والتصحيح من الشهريستاني ..

(٥) عبارة (ز) : ويكمان تلميسية فلو من. وعبارة (س) وتبدو لهم بعية هرمز.

(٦) من (ز).

فهذه الطوائف الأربع وهم الطوائف المعتبرون من يقر بنبوة الأنبياء عَبْدَهُمْ كُلَّهُمْ مطبقون متفقون على الإقرار بوجود الله تعالى ^(١).

وأما سائر الطوائف :

فأحدها : أهل الجاهلية : وهم العرب الذين كانوا موجودين قبل ظهور الإسلام ، وكلهم كانوا مطبقين على الإقرار بوجود الإله ^(٢) ، والدليل عليه [قوله تعالى ^(٣) حكاية عنهم] ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ : اللَّهُ﴾ ^(٤) وقال تعالى : ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ؟ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ^(٥) وكانوا يطلقون لفظ الإله على الأوثان ، أما لفظ الله فما كانوا يذكرونه إلا في حق الله تعالى.

والصنف الثاني : من أصناف أهل الدنيا : [الهند ، وكلهم مطبقون على الإقرار بوجود الإله الحكيم الرحيم ، ولذلك فإنهم يبالغون في العبادة ويحرقون أنفسهم بالنار ، على حب الله تعالى .

والصنف الثالث : من أهل الدنيا ^(٦) : الزوج وهم أبعد طوائف أهل الدنيا [عن العقل] ^(٧) . ومع ذلك فهم مقررون بوجود الإله العالم ، ويقولون : ملكى جلوى ^(٨) ومعناه : الرب الأعظم.

والصنف الرابع : من أهل الدنيا : الترك ، وهم مقررون بوجود الإله تعالى فيقولون : به ينكري ^(٩) ، يعني الرب واحد ، وقد يقول بعضهم : ألغ بيات . ومعناه الغني الأعظم.

والصنف الخامس : أهل الصين . ولمهم علو عظيم من الإقرار بوجود الإله المدبر الحكيم .

(١) الإله (س).

(٢) الله تعالى (س).

(٣) من (س).

(٤) الزمر . ٣٨

(٥) إبراهيم . ١٠

(٦) من (ز).

(٧) من (ز).

(٨) ملكوى جلوى (ز).

(٩) به ينكري (ز).

والصنف السادس : الروم والبربر ، والقبط ، والحبشة ، وهؤلاء الغالب عليهم النصرانية. وفيهم المسلمون. وعلى التقدير فهم مقررون بوجود الإله تعالى.

والصنف السابع : اليونانيون ، وهم كانوا كالمشعوذين بهذا العلم [والعمل عليه]^(١) وما طلبوا علما من العلوم الدقيقة ولا بعوا بحثا من المباحث النفيضة إلا ليتوسلوا به إلى معرفة [وجود الإله تعالى ومعرفة]^(٢) صفات كبريائه.

فهذا هو ضبط [أصناف]^(٣) أهل الدنيا ، وكلهم مطبقون على وجود الإله. والتاريخ القديمة دالة على أن أهل الدنيا من الدهر الراهن ، والزمان الأقدم ، هكذا كانوا وما كان فيهم أحد ينكر وجود الإله تعالى.

وإذا ثبت هذا فنقول : إن من المعلوم بالضرورة أن عقل [جميع]^(٤) أهل المشرق والمغرب في مدة سبعة آلاف سنة ، أو أقل ، أو أكثر : أزيد من عقل واحد مغمور بين الخلق. فعلى هذا لو اتفق لإنسان واحد شبهة ، أو شك في وجود الإله [تعالى]^(٥) فيجب أن يقطع بأن ذلك الشك أو الشبهة لقصور عقله وقلة فهمه ، لا لعدم المطلوب. فإن صريح العقل شاهد بأن عقول جملة الخلق في هذه الدهور المتطاولة ، كانت أكمل من عقل هذا الواحد. فهذا طريق قوي جلي في إثبات العلم بوجود الإله الحكيم ، بشرط أن يعترف الإنسان بأن عقله أقل من عقل الكل [ونسأل الله الرحمة]^(٦).

والوجه الثاني : من دلائل هذه الطائفة : أن أصحاب التاريخ لما بحثوا

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

(٦) من (س).

عن أحوال الدنيا وفتشوا عن أخبارها ، وجدوا أن كل طائفة كان تمسكهم بعبودية الله أشد ، وكان اشتغالمهم بعبادة الله أكثر ، وكانت مواظبتهم على ذكر الله [تعالى]^(١) وعلى الفكرة في دلائل الله أكثر ؛ كانوا في الدنيا أحسن ذكرا ، وأطول أعمارا ، وأكثر خيرا ونعمة ، وأبعد عن الشرور ، والآفات ، وأقرب إلى دوام الحirيات والسعادات. وكل من كان أبعد عن طاعة الله ، وأكثر استغرقا في طلب الدنيا وحبها ، كانوا إلى الملائكة والشّرور أقرب ، وإلى الّوقوع في الآفات والمخافات أوصل. وهذه أحوال لا يعرفها إلا من طالت تجربته في أحوال أهل الدنيا ، وكثُرت فكرته في كيفية أحوالهم ، وطالع أيضا كتب التوارييخ ، وعرف أحوال الماضين من المقربين والمنكرين ، فإنه يقطع بعد التجربة التي ذكرناها وبعد الأفكار التي أرشدنا إليها : أن الأمر كما ذكرناه ، وأنه لا شبهة في حقيقة ما أدعيناه.

ومما يقوى ذلك وجوه :

الأول : إن وقوع الظلمة ، وطلاب الدنيا في أنواع القتل والنهب ، أكثر من وقوع أهل العلم والعمل ، في تلك الآفات.

الثاني : إن المدرسة الحقيقة [المبنية]^(٢) لأهل العلم ، والرباط الحقير المبني لأهل الطاعة قد يبقى مائة^(٣) سنة أو ثلاثة سنتين ، وأما القصور العالية ، والأبنية المشيدة للملوك ، فإنها لا تبقى إلا زمانا قليلا ، وذلك يدل على ما قلناه.

الثالث : إن باني المدارس والرباطات ، كلما كان أقرب إلى الدين والطاعة ، كانت أبنيته أبقي.

الرابع : إن ذكر أهل^(٤) العلم وأهل الدين أبقي من ذكر الظلمة وأهل الشر.

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) مائة (س).

(٤) أهل الدين والطاعة (س).

الخامس : إن ميل القلوب إلى أهل الدين ، والطاعة ، أكثر من ميلها إلى أهل الدنيا ، وكل ذلك يدل على أن كل من كان أوغل في عبودية الله ، كان أقرب إلى الخيرات ، ولما رأينا بحسب هذه التجربة أن الإقرار بالإلهية ، والاعتراف بوجوب الطاعة والخدمة ، كمال السعادات في الدنيا. فهذا من أدل الدلائل على وجود الإله الرحيم الحكيم.

وهذا النوع من الدلائل كثير في القرآن العظيم. قال الله تعالى : ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولَئِكَ الْأَلَّابِ﴾^(١) وقال : ﴿كُمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ إلى قوله : ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ، وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾^(٢).

وبالجملة : فلما دلت المشاهدة والتجربة على أن الاعتراف بهذه المعاني سبب لانفتاح أبواب السعادات [والإعراض عنها سبب لانفتاح أبواب الآفات]^(٣) علمنا أن الطريق الحق والمنهج الصدق هو الإقرار بوجود الإله الحكيم الرحيم. فهذا هو الإشارة إلى الدلائل المستنبطة من علم التواريخ على وجود الإله لهذا العالم.

الطاقة الثانية : طوائف أصحاب الرياضيات وأرباب المكافآت :

واعلم أن طريقهم يدل على وجود الإله الحكيم الرحيم من أنواع :

النوع الأول : أن نقول : إن صريح العقل شاهد بأن الموجودات على ثلاثة أقسام : الأجسام ، وصفات الأجسام ، والذي لا يكون جسما ولا حالا في الجسم. أما القسمان الأولان فهما اللذان يسميان الجسمانيات.

وأما القسم الأخير : فهو المسمى بالروحانيات ، فثبتت بهذا التقسيم : أن الموجودات إما جسمانية ، وإما روحانية. إذا عرفت هذا فنقول : إن فطرة جميع

(١) يوسف . ١١

(٢) الدخان . ٢٩

(٣) من (ز).

العقلاء الكاملين تشهد بأن الموجودات الروحانية موجودة. وأنها مع كونها موجودة فهي أعلى، وأكمل وأشرف من الموجودات الجسمانية.
والذي يدل على ما ذكرناه وجوه اعتبارية.

فال الأول ^(١) : إن كل إنسان كان استغراقه في حب الجسمانيات أكثر ، وكان شغفه بوجودها والوصول إليها أشد ، كان عند العقلاء من الناس أكثر حقاره وأكمل حساسة ، وكل من كان إعراضه عن الجسمانيات أكثر ، وكان التفاته إليها أقل ، وكان شغفه بالفكر في طلب المعرفة أتم ، كان عند كل الخلق أعلى حالا ، وأكمل درجة. والذي يقرر هذا : أنهم إذا اعتقدوا في إنسان أنه جعل أيامه وذكره ، وفكرة وقفا على تحصيل المطعم والملبوس والمنكوح ، وصار بالكلية معرضًا عن الأحوال الروحانية ، فإن كل عاقل يقضي عليه بأنه من البهائم ، وأنه خارج عن صفة ^(٢) الإنسانية ، وينظرون إليه بعين الحقاره والإهانة ، ولا يقيمون له في نظرهم البتة ^(٣) وزنا.

وأما إذا اعتقدوا فيه أنه معرض عن طلب هذه الجسمانيات ، وقليل الميل إليها ، وعلم الالتفات إليها ، فإنهن يعظمونه ويعترفون له بوجوب التعظيم والاعتراف بالتقليد.
واعلم : أن هذا الحكم غير مختص بالعقلاء والأكياس من الناس بل جميع طوائف أهل العالم مطبقون متفقون على هذا الحكم ، وهذا يدل على أن جميع الخلق مطبقون على تحكير الجسمانيات ، وعلى تعظيم الروحانيات. بل نقول : إن الأحلاف من الترك والهندي والزنج ، مقررون بهذه الأحوال ، لأنهم يحترمون شيوخهم ويعظمونهم ، وما ذاك إلا أنهم اعتقدوا فيهم أنهم أنفسهم بسبب طول العمر عرموا ما لم يعرفوه ، ووقفوا على ما لم يقفوا عليه ، فلأجل هذا الخيال يحترمونهم حتى إذا أحسوا من بعض الشيوخ بأفعال لا تليق بالمشايخ ، فإنهن يبالغون في

(١) هذا هو النوع الأول. والنوع الثاني يأتي بعد قليل ، وهو عن الجسمانيات.

(٢) مرتبة (س).

(٣) من (ز).

إهانة واذلاله ، ويزيدون إهانة على إهانة الصبيان ، وكل ذلك يدل على أن إهانة الجسمانيات ، وتعظيم الروحانيات أمر مركوز في العقول ، مغزوز في النفوس ، يعترف به أهل الملل والنحل ، ويقر به جميع طوائف أهل العالم بل نزيد ونقول : إن الصبيان إذا رأوا الأكابر من الناس يخشونهم ، ويفرون منهم ، وما ذاك إلا لأجل إن روحانية الأكابر أقوى من روحانية الأصغر بل نزيد ونقول : إن السباع القوية ، والبهائم الشديدة إذا رأت الإنسان فإ أنها تهابه وتحترسه ، مع أن الإنسان بالنسبة إليها في غاية الضعف ، وما ذاك إلا لأن الصفات الروحانية مهيبة معظمة بالطبع ، السباع والبهائم الشديدة القوية ، تحاب الإنسان وتحترمه وتعظمها وتغير منه لهذا السبب.

فثبت بهذه التنبهات : أن تعظيم جانب الروحانيات على الجسمانيات كالأمر المتفق عليه بين جميع الحيوانات.

والوجه الثاني : من الدلائل الدالة على ترجيح جانب الروحانيات على جانب الجسمانيات : أن الصبي إذا بلغ إلى حد أن يفهم الكلام ، فإن المرأة الشيحة إذا جلست وذكرت الحكايات من باب الخرافات لذلك الصبي [صار الصبي]^(١) مستغرقا في سماع تلك الخرافات ، فإذا عرض عليه أطيب الطعام وألذ الشراب ، فإنه يعرض عنه ، ولا يلتفت إليه ، ويبقى مشاغلاً بسماع تلك الحكايات ، وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بسبب سماع تلك الخرافات أشد وأقوى من اللذة الحاصلة من ذلك الطعام [ومن ذلك]^(٢) الشراب ، وذلك [يدل]^(٣) على أن الروحانيات أقوى حالاً من الجسمانيات ، وكذلك المشتغل بلذة^(٤) النرد والشطرنج ، قد يبقى معرضًا عن الأكل والشرب مدة طويلة مع أنه لا يحس [البطة]^(٥) بألم الجوع والعطش ، وما ذاك إلا لأن لذة الغلبة ، آخر

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

(٤) يلعب (س).

(٥) من (س).

عنه من لذة الأكل والشرب والواقع ، وكل ذلك يدل على أن الروحانيات أشرف وآثر من الجسمانيات.

والوجه الثالث : أن كل ما كان سعادة وغبطة وكمالا ، فإن إظهاره يكون مطلوبا لكل أحد ، وإذا كان إظهاره مستقبحا عند كل أحد ، فيدل على أن ذلك الشيء ليس من جنس الكلمات.

إذا عرفت هذا فنقول : أقوى اللذات الجسمانية : لذة الواقع فلو كانت هذه اللذة من جنس السعادات والكلمات ، لوجب أن يكون إظهارها مستحسنا في العقول ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، بل العاقل يستحي من ذكره فضلا عن إظهاره. وأيضا : قد جرت العادات ^(١) بأن الناس لا يشتم بعضهم بعضا إلا بذكر الألفاظ الدالة على تلك الأحوال ، ولو كانت [تلك] ^(٢) اللذة من باب السعادات لما كان ذكرها أعظم أنواع الشتم [والإهانة] ^(٣) وكل ذلك يدل على أن هذه الأحوال ليست من باب [السعادات] ^(٤) البتة.

فأما الأحوال الروحانية ، وهي العلم بحقائق الأشياء ، والإعراض عن الجسمانيات ، والإقبال على عالم الروحانيات ، فإن كل أحد يتھج بها ويستعد بذكرها ، حتى أن من كان حاليا عنها ، فإنه يأتي بأفعال وأحوال توهם كونه موصوفا بها ليتوسل بذلك إلى إقبال الناس على خدمته ، والانقياد إلى طاعته. وكل هذه الاعتبارات دالة على أن الجسمانيات مستحقرة باتفاق الخلق [وعلى أن الروحانيات مهيبة معظمة باتفاق جمهور الخلق] ^(٥).

والوجه الرابع : [من الاعتبارات ^(٦)] الدالة على صحة ما ذكرناه : إننا نجد القلوب والأنفوس كلها اتفقت [على أن الإنسان ، كلما أقبل] ^(٧) على ذكر الدنيا وكيفية الحيلة في تحصيلها ، وترتيب الوجوه التي بها يتوصل إلى الفوز بها ،

(١) العادة (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

(٦) من (ز).

(٧) زيادة.

أظلم روحه ، وضاق قلبه ، وكثُر ضجره وعظم اضطرابه ، وبقي في الحيرة ، والدهشة ، وكلما كان توغله في حب الدنيا وطلب خيراتها أكثر ، كانت هذه الأحوال الموحشة الظلمانية عنه أقوى وأكمل. أما إذا قلبت القضية وقلت : كلما أعرض عن اللذات الجسمانية ، وأقبل على طلب المعارف ، وعلى عالم الروحانيات ، حصل في قلبه أنواع البهجة والراحة والسرور [إإنك تكون على صواب]^(١) وإلى هذا التحقيق الإشارة بقوله تعالى : ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ تَعَالَى أَكْمَلُ الْقُلُوبِ﴾^(٢). وكل ذلك يدل على أن الروحانيات أكمل حالاً من الجسمانيات.

والوجه الخامس : في تقرير هذا المعنى أن الإنسان إذا حصل في قلبه نور من أنوار عالم الروحانيات ، قويت قوته ، وعظمت شوكته ، وصار بحيث لا يبالي بملوك الدنيا ، وكل ما سواه ، فإنه يهابونه ويستعظمون القرب منه.

قال على بن أبي طالب : «والله ما قلعت باب خيبر بقوه جسدانية ولكن بقوه إلهية». وأيضاً : «فالأنبياء والأولياء لا يبالون بكتلة الأعداء ، ولا يقيمون لهم وزنا عند ظهور الأحوال الروحانية عليهم ، فدللت هذه الاعتبارات على أن العالم الروحي أعلى وأعظم وأبهج من العالم الجسماني.

إذا عرفت هذا فنقول : إن أصحاب الرياضيات والمشاهدات ، قد انكشف لهم : أن العالم الجسماني [كالمثال للعالم الروحي ، وأن الأصل هو العالم الروحي ، وأن العالم الجسماني]^(٣) كالظل ، والرسم ، والخيال ، من العالم الروحي.

وإذا عرفت هذا فنقول : فلنعتبر^(٤) أحوال العالم الجسماني ، ثم ننتقل منها إلى اعتبار عالم الروحانيات ، فنقول : إننا^(٥) إذا تأملنا في موجودات هذا العالم الجسماني ، وجدناها مختلفة الدرجات في مراتب الكمال والنقصان ،

(١) زيادة.

(٢) الرعد . ٢٨.

(٣) من (ز).

(٤) فلنعرف (س).

(٥) لما تأملنا (س).

وذلك لأن الجسم المحس ، الخالي عن القوى النفسانية يكون في غاية النقصان ، مثل طبقات العناصر [الأربعة] ^(١).

ثم إن هذه العناصر الأربعة أيضاً متفاوتة في الكمال والنقصان ، وكل عنصر كانت الجسمانية فيه أكثر ، والروحانية أقل ، كان أحسن. وكل عنصر كانت الروحانة فيه أكثر كان أشرف. فأحسن العناصر هو الأرض لأنها ليس فيها إلا القبول والتأثير ، والقدرة الفاعلة فيها ضعيفة جداً. وأما الماء فإنه بسبب ما فيه من اللطافة والحركة حصلت له قوة مؤثرة ، فلا حرم كان الماء بالنسبة إلى التراب كالروح بالنسبة إلى البدن. وما كان الهواء أكمل لطافة ، وأصفى جوهراً من الماء [لهذا السبب ، فإن الهواء مستولي على الماء] ^(٢) وأما النار فإنها لما كانت مشرقة عالية قوية على الفعل والتأثير ، لا حرم كانت أشرف العناصر وأعلاها. وظهر أننا لما اعتبرنا أحوال العناصر الأربعة وجدنا أنها كلما كانت أقل روحانية ، كانت أحسن. وكلما كانت أكثر روحانية كانت أشرف وأعلى ، وهذا الاعتبار أيضاً يدل على أن الروحانيات أشرف من الجسمانيات.

وأما الأجسام السفلية المركبة فهي ثلاثة أنواع : المعادن ، والنبات ، والحيوان. ولا شك أن القوة النفسانية الروحانة في المعادن في غاية القلة ، وفي النبات في المرتبة المتوسطة ، وفي الحيوان في المرتبة العالية. فلا حرم كان أحسن هذه الثلاثة هو المعادن ، وأوسطها النبات ، وأشرفها الحيوان. ثم إن الحيوان أنواع كثيرة ولها درجات متفاوتة في الحسية والشرف ، وأكثر الحيوانات روحانية هو الإنسان ، فلا حرم كان الإنسان سلطان الحيوانات ومتصروفاً فيها ، وسائل الحيوانات كالعبد له.

ثم نقول : وأصناف الناس فيهم كثرة إلا أنهم على اختلاف أصنافهم وتبالغ مراتبهم ، مشتركون في حكم واحد وهو أن كل من كانت الروحانة عليه أغلب ، كان أشرف وأعلى.

(١) من (س).

(٢) من (ز).

وكل من كانت الجسمانية عليه أغلب ، كان أحسن وأبعد من الكمال. ثم لما تأملنا في ضبط صفات الكمال ، وجدناها محصورة في ثلاثة أنواع : الاستغناء ، والعلم ، والقدرة. ثم من المعلوم أن هذه الصفات الثلاثة لا تحصل للإنسان على سبيل الكمال ، بل إنما تحصل له بمقدار القوة البشرية ، والطاقة الإنسانية. فنشاهد أن أصناف أهل العالم ، وإن كانوا كثيرين إلا أن الصنف الواحد من تلك الأصناف أكملهم في هذه الصفات ، ثم في ذلك [الصنف]
^(١) يوجد أشخاص كثيرون إلا أنه يحصل فيهم شخص واحد هو أكمل أولئك الأشخاص ، وحينئذ يكون ذلك الشخص هو أكمل الأشخاص الموجودين في عالم الدنيا ، وهو المسمى عند أهل التصوف بقطب ^(٢) العالم. وفي لسان الشيعة بالإمام المعصوم. ثم هؤلاء الأفضل الذين لا يوجد منهم في الدور الواحد إلا الفرد الواحد ، إذا قوبل بعضهم بالبعض ، فسيوجد في كل ألف سنة أو أقل أو أكثر : شخص واحد هو رئيسهم الأكبر ، وإمامهم الأعظم ، وذلك هو النبي الكامل صاحب الوحي والتنزيل.

ولما عرفتني ^(٣) هذه المراتب في عالم الجسمانيات ، فاعرف مثله في عالم الروحانيات :

فالمحودات الروحانية المجردة عن علائق الأجسام كثيرة ومختلفة

(١) من (س).

(٢) الحق : أن التصوف ليس من الإسلام. وأنه دعوة اعتنقها بعض الناس في بدء ظهور الإسلام ، ليبعدوا الناس عن العمل في الدنيا ، لعمارتها. وليرطوهם بالمساجد. وإذا ابعدوا عن عمارة الدنيا ، يتقدم أعداء المسلمين لعمارة الدنيا ، ثم يسيطرؤن على بلاد المسلمين ، لإذلال المسلمين. ومن هؤلاء الأرذل : الجنيد وأبو يزيد البسطامي ، والخلاج ، والسرى السقطي ، وقد آن الأوان ليرفض المسلمون الصادقون ، أفكار هؤلاء المنحرفين عن الدين. فإن الدين عند الله الإسلام ، وليس هو التصوف. ومن خرافات هؤلاء الأرذل : جاء في بعض كتب مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني : أنه مات بعض مربيه ، فشككت إليه أمه وبكت ، فرق لها. فطار وراء ملك الموت في المساء ، وهو صاعد إلى السماء ، يحمل في زنبيل ما قبض من الأرواح في ذلك اليوم. فطلب منه أن يعطيه مربيه ، أو أن يردها إليه. فامتنع. فجذب الربييل منه ، فأفلت فسقط جميع ما كان فيه من الأرواح ، فذهب كل روح إلى جسدها. فصعد ملك الموت ، وشكرا إلى ربه ما فعله عبد القادر. فأحباب الرب . سبحانه .. الخ [ص ٣٨ صراع بين الحق والباطل . سعد صادق محمد].

(٣) وما عرفت (س).

الدرجات بحسب الكمال^(١) والنقصان ، ولكنهم بأسرهم مشتركون في كونهم بأسرهم أكمل من حنس الإنسان ومعشر البشر في الصفات الثلاث المذكورة ، أعني الاستغناء والعلم والقدرة، فإن الأرواح البشرية [بالنسبة إلى تلك الأرواح كالقطرة بالنسبة إلى البحر ، والشعلة بالنسبة إلى الشمس ، وكما أن الأرواح البشرية]^(٢) وإن كانت كثيرة جدا إلا أنه لا بد ، وأن يوجد فيهم شخص واحد كالرئيس المطلق لهم في الكمالات الروحانية ، بحيث يكونون محتاجين إليه في الاستكمال ، ويكون هو غنيا عنهم. وكذلك الموجودات الروحانية ، وإن اختلفت درجاتهم وتفاوتت مراتبهم فإنه لا بد وأن الموجودات الروحانية ، وإن اختلفت درجاتهم وتفاوتت مراتبهم فإنه لا بد وأن يوجد فيهم موجود هو أكمل من كل الروحانيات في صفة الاستغناء ، والعلم ، والقدرة. ومتي كان الأمر كذلك ، فإنه يكون هو غنيا عن كل الروحانيات ، وكلهم يكونون محتاجين إليه. فقد ثبت أن الجسمانيات محتاجة إلى الروحانيات ، وثبت أن جميع الروحانيات محتاجة إلى ذلك الواحد في جميع الكمالات ، وأنه غنى عنهم في جميع الكمالات ، وعند هذا يظهر أن ذلك الواحد يكون مستوليا على جميع الروحانيات، وعلى جميع الجسمانيات ، وكل من سواه يكون محتاجا إليه في وجوده ، وفي جميع كمالات وجوده. أما هو فإنه يكون غنيا عن كل ما سواه في وجوده ، وفي كل كمالات وجوده. وذلك الموجود هو الله تعالى.

ثم هاهنا يظهر دقة شريفة ، وهي أن جميع الأرواح البشرية بالنسبة إلى روح الشخص الذي هو قطب العالم ، كالقطرة بالنسبة إلى البحر ، وكالشعلة بالنسبة إلى الشمس. ثم ثبت أن أرواح جميع الأقطاب والأولياء والأنبياء بالنسبة إلى الأرواح الملكية القدسية ، كالذرات والهباءات. ثم إن الأرواح الملكية لا تزال متزايدة في الكمال والرفة والجلال ، حتى تنتهي إلى الأرواح العالية المقدسة.

ثم إن جميع تلك الروحانيات بالنسبة إلى جلال الله ، كالعدم فإننا بينما

(١) الكمالات والنقصانات (س).

(٢) من (ز).

بالاعتبارات التي نبهنا عليها أنها بأسراها في هذه الصفات ، كما أخبر عنه سبحانه عن هذه الدقيقة . بقوله : ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ ، وَالْمَلَائِكَةُ صَفَّا ، لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذْنَ لَهُ الرَّحْمَنُ﴾ . **وقال :** صوابٌ^(١) . وإذا كان الأمر كذلك ، فهذه الأرواح البشرية بالنسبة إلى غنى جلال الله تعالى ، أقل من العدم وأحقر من الذرة ، وإذا كان الأمر كذلك ، فمن الحال الحال كونها وافية بمعرفة تليق بكتنه صمديته ، وبشكير يليق بأنواع آلائه وكرمه ، وبطاعة تليق بحضوره جلاله ، بل ليس عند البشر إلا الذلة ، والقصور والعجز والمسكنة .

فهذا هو الإشارة إلى هذه الطريقة اللاقعة بأصحاب الرياضيات والمكتشفات في معرفة صنوف الروحانيات [والجسمانيات]^(٢) ولو خاض الإنسان في شرح هذه التفاصيل لقال : ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ : أَقْلَامٌ ، وَالْبَحْرُ يَمْدُدُ مِنْ بَعْدِهِ : سَبْعَةُ أَبْخَرٍ . مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^(٣) . وهذا آخر الكلام في تقرير هذه الطريقة ، وهي عند أرباب العقول الصافية من نفائس الأحاديث [وبالله التوفيق]^(٤) .

واعلم . أن حاصل الكلام من هذه المباحث الطويلة : أن فطر جميع العقلاة شاهدة بوجود الروحانيات وشاهدة بأن الروحانيات أعلى حالاً من الجسمانيات وشاهدة بأن الروحانيات مستولية على الجسمانيات ، وشاهدة بأنه كما أن مراتب الجسمانيات متفاوتة بالكمال والنقصان [فكذلك]^(٥) مراتب الروحانيات متفاوتة بالكمال والنقصان فيجب أن يحصل في الوجود موجود روحي هو أعلى وأكمل وأشرف من كل الروحانيات التي هي عالية في الشرف على جميع الجسمانيات^(٦) . وحينئذ يلزم أن يكون ذلك الموجود أعلى من كل

(١) النبأ . ٣٨

(٢) من (س).

(٣) لقمان (٢٧).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

(٦) من (ز).

الموجودات وأشرف وأكمل [وبالله التوفيق] ^(١).

(١) من (ز).

ونقول هنا :

يتفق المسلمين وأهل الكتاب على أن للعالم إلها حكيمًا قادرًا يعلم ما في السموات وما في الأرض وهو الذي وحده خلق العالم والناس. ويحيى الناس ويعيشهم. وهذا الإله ليس كمثله شيء ، ولا يقدر أحد أن يراه من هيبته وجلاله.

١ . ففي التوراة يقول الله تعالى في الوصايا العشر : «أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر ، من بيت العبودية ، لا يكن لك آلة أخرى أمامي» [خروج ٢٠ : ٣] وفي سفر التثنية : «اسمع يا إسرائيل. الرب إلها رب واحد. فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل قوتك» [تثنية ٦ : ٥].

٢ . وفي الإنجيل يصرح عيسى . عليه السلام . بأنه غير ناسخ للتوراة في قوله : «لا تظنوا أنني جئت لأنقض الناموس» [متى ٥ : ١٧] . وبناء على عدم نسخه للتوراة تكون الوحدانية المنصوص عليها في التوراة ملزمة لأتباعه الزاماً تاماً.

ويوضح أن عيسى . عليه السلام . ملتزم بالإله الواحد : هذا النص الذي نذكره من إنجيل مرقس وهو : «فجاء واحد من الكتبة ، وسمعهم يتحاورون. فلما رأى أنه أجابهم حسنا سأله : أية وصية هي أول الكل؟ فأجابه يسوع : إن أول كل الوصايا هي : اسمع يا إسرائيل : الرب إلها رب واحد. وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك. ومن كل فكرك ومن كل قدرتك. هذه هي الوصية الأولى. وثانية مثلها هي تحب قريبك كنفسك. ليس وصية أخرى أعظم من هاتين. فقال له الكاتب : جيدا يا معلم. بالحق قلت. لأنه الله واحد ، وليس آخر سواه» [مرقس ١٢ : ٢٨ - ٣٢].

٣ . وفي القرآن الكريم يقول الله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوَلَّْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [الإخلاص].

والقارئ للتوراة والإنجيل وللقرآن يجد آيات تدل على صفات أعضاء الله عزوجل ، ويجد آيات تدل على صفات معاني الله عزوجل . ويجد آيات تدل على أن الله تعالى ليس كمثله شيء . والآيات التي تنفي المماثلة هي تنفي أيضاً صفات الأعضاء الله عزوجل .

٤ . ففي التوراة في قصة موسى . عليه السلام . مع السحرة. لما لم يستطعوا إخراج العوض من أرض مصر : «قال العرافون لفرعون : هذا إاصبع الله» [خروج ٨ : ١٩] أي العوض قد أشتد أذاه بقدرة الله تعالى. وظاهر نص «إاصبع الله» يدل على أن الله جسم ، وهو شبيه بالبشر. «وإاصبع الله» صفة عضو. فإن الأصابع أعضاء من الجسم. وفي التوراة صفات المعاني اللاحقة بحال الله تعالى ، فيها صفات : القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والحياة والبقاء ، وهكذا سائر الصفات التي تدل على أنه ذات مقدسة عن كل نقص ، ومبرأة من كل عيب ، مثل قوله : «الرب إله رحيم ، ورعوف. بطيء الغضب. وكثير الإحسان والوفاء ، حافظ الإحسان إلى ألواف ، غافر الإثم .

. والمعصية والخطية ، ولكنه لن يبرئ إبراء» [خروج ٣٤ : ٧ . ٦].

٢ . وفي الإنجيل نجد مثل ما في التوراة عن صفات الأعضاء وصفات المعاني . فعن صفات الأعضاء يقول عيسى . **إلياهو** : «لا تحلفوا البتة . لا بالسماء لأنها كرسي الله . ولا بالأرض لأنها موطئ قدميه» [متى ٥ : ٣٤] . [٣٥] فظاهر النص يدل على أن الله تعالى يجلس على كرسي في السماء ، وأن قدميه على الأرض . والجلوس يستلزم الجسمية والقدمان من صفات الأعضاء . وعن صفات المعاني نجد آيات كثيرة تصف الله تعالى كما وصفته التوراة بالقدرة والإرادة .. الخ ومن ذلك قول عيسى . **إلياهو** . الله عزوجل أنه أعطاه سلطانا على كل جسد ليعطي حياة أبدية لكل من يريد الله إعطاؤه : «وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفونك أنت الإله الحقيقي وحدك ويسوع المسيح الذي أرسلته أنا مجدهك على الأرض» [يوحنا ١٧ : ٤ . ٢] فاعتراف عيسى . **إلياهو** . أن الله تعالى قد اعطاه سلطانا يدل على أنه قادر واعترافه بأنه مجد الله وعظمته يدل على أن الله متصرف بكل كمال ومنته عن كل نقص .

٣ . وفي القرآن الكريم عن صفات الأعضاء : «بِدَّ اللَّهُ فُوقَ أَيْدِيهِمْ» [الفتح ١٠] وعن صفات المعاني : **﴿أَنَا دَمَرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ. فَتُلْكَ بَيْوَثُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَّمُوا. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَايَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾** [النمل ٥١] ففي هذا النص إثبات كامل القدرة وأنه عادل وأنه يعلم ذلك ويشهد على ما حدث منه العالموں بحقائق التاريخ . والقارئ للتوراة وللإنجيل والقرآن يجد آيات تدل على أن الله تعالى «ليس كمثله شيء» ومعنى أنه «ليس كمثله شيء» أنه ليس جسما . لأن إثبات الجسمية لله تعالى يستلزم الحجم والصورة على حسب التصورات والتخيلات . وإذا تصورنا وتخيلنا على حسب عقولنا ستصور الله تعالى وتخيله بما نشاهد في الحياة من مخلوقات خلقها هو . ولأنه تعالى منع من التشبيه إذن لا يكون جسما . وإذا نفينا الجسمية ننفي الأعضاء من اليad والرجل وغيرهما . وكيف ننفي وقد جاء في الكتب آيات يدل ظاهرها على إثبات الأعضاء؟ والإجابة على هذا السؤال : إن التوراة قد نصت على أنه تعالى **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾** وذلك قوله في الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية : «ليس مثل الله» [ثـ ٣٣ : ٢٦] وكذلك نص القرآن الكريم في قوله تعالى : «ليس كمثله شيء» [الشورى ١١] والعبارات التي تنفي التشبيه هي آيات محكمة ، أي لها تفسير واحد واضح . وآيات الأعضاء متتشابهة أي لها تفسيرين . فاليد تفسير باليد الجارحة وهي تستلزم الجسمية . واليد أيضا تفسر بالقدرة . والقدرة صفة معنى . فأي التفسيرين يتفق مع الحكم؟ هل اليد الجارحة أم صفة القدرة؟ بالتأكيد هي صفة القدرة . لأن اليد الجارحة تشبه وتمثل بأي مخلوق كان ، والنصل النافى للتمثيل يمنع من ذلك . وعلى ذلك فمراد الله تعالى من صفات أعضائه هو التأويل إلى صفات معاني ، فاليد تؤول بالقدرة ، والاستواء بالقهر والغلبة وهكذا .

ولما ذا عبر الله تعالى بصفات الأعضاء عن نفسه وهو لا يريدها؟ وهذا سؤال قد أحاجب عنه .

كثيرون من العلماء بقولهم : إن الله تعالى يريد تقريب ذاته إلى عقول البشر ، حتى تقدر العقول أن تدرك الألوهية وتقرها. أما هو عَزَّوجلَّ فإنه أكبر وأجل. ولذلك خاطب البشر على قدر عقولهم ، ووضع للعلماء الآيات الحكمات ليدركوا قصد الله تعالى من حكم كتابه. وإذا قلنا : إن الله تعالى قال في التوراة . فقولنا بحسب المكتوب فيها على طريقة إلزام الخصم بما يعتقد به ، ويسلم به.

* * *

ونصح نحن المسلمين باستحالة الالقاء في عقيدة التوحيد بين النصرانية والإسلام وبين ذلك ما يلي :

أولاً : إن المسلمين يعتقدون بأن الله تعالى إله واحد. وهذا الإله الواحد يجب أن ينسب إليه المسلم كل صفات الكمال ، ويجب على المسلم أن ينجزه الله تعالى عن كل نقص. فالله تعالى إله واحد ، ومع وحدانيته في الذات والصفات والأفعال يتصرف بالقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والحياة والرحمة والعدل والإحسان ، وهكذا سائر الصفات الطيبة التي تليق بذاته المقدسة. ولا يصح لمسلم أن يصف الله بالعجز والقهق والجهل ، وهكذا من الصفات السيئة التي لا تليق بذاته المقدسة.

ومعنى هذا : أن الوحدانية في الإسلام يلزمها التنزية. أي أن الله واحد ومنزه عن كل نقص. والدليل على ذلك قول الله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ، وَلَمْ يُوَلَّدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ فقد بيّنت السورة الكريمة سورة الإخلاص أمران : الأول : هو الوحدانية. والثاني : هو التنزية. والملة النصرانية تتّول بالتوحيد الله عَزَّوجلَّ . ولكنها توحيد لا تنزيه فيه. وتقول بالتوحيد قوله ، لا اعتقاداً لأنهم يعتقدون في التشليث. وعلى ذلك : الالقاء مستحيل بين الوحدانية في الإسلام وبين النصرانية لأن التشليث من عقيدتهم ، والتجسيم من عقيدتهم. وعدم التنزية من عقيدتهم. أما الإسلام ففيه التوحيد قوله واعتقاداً ، وفيه التنزية. ولنبدأ بشرح عقيدة «التوحيد» عند «الأرثوذكس» فنقول :

يعتقد الأرثوذكس : أن الله تعالى ، جبّلت به «مريم» العذراء ، بقوة «الروح القدس» أي بمساعدة «الروح القدس» جبّلت مريم باليسوع. وهذا المسيح هو الله نفسه حل في مريم ، واتخذ جسداً ، وصار مسيحاً ، ثم خرج من مريم طفلاً رضيعاً. ومن يرى هذا الطفل من الناس يعتقد أنه «يسوع المسيح» ولكن في الحقيقة هو الله تجسد في صورة المسيح. ومثل ذلك مثل «جبريل» لما أتى النبي ﷺ في صورة «دحية الكلبي» فالناس اعتقدوا أن الآتي هو «دحية» وفي الحقيقة هو «جبريل». وبهذا يجادل النصارى . ثم يقولون : إن المسيح لما كبر بلغ الرسالة إلى بني إسرائيل في سن الثلاثين ، وفي سن الثالثة والثلاثين قتله اليهود وصلبوه ، ثم إنه نزل جهنّم ، وتعذب فيها ثلاثة أيام ، ثم خرج من جهنّم إلى القبر ، ومنه ارتفع إلى السماء. وجلس كما كان أولاً.

هذا هو التوحيد عند نصارى الأرثوذكس. الله صار مسيحاً. والله قبل التجسد في البطن ، يلقب بلقب «الأب» - وهذا هو الأقنوم الأول . وبعد التجسد ، يلقب بلقب «الابن» لأنه في نظر الناس ابن مريم ، وأن المزמור الثاني يتحدث عن ابن . وهذا هو الأقنوم الثاني . وبعد القتل ، يلقب .

. بلقب «الروح القدس». وهذا هو الأقنوم الثالث . أي أحجم يقولون بإله واحد متجسد. ذو ثلاثة أقانيم . والأقنوم عندهم ، مرحلة من ثلاثة مراحل . ويقولون إن كل أقونم متساو مع غيره. ويقولون : إن الجسد هو «الناسوت» ، والروح هو «اللاهوت ، والقتل والصلب وقعا على الناسوت ، واللاهوت لم يتأثر بشيء. وما جرى على المسيح في الدنيا من الآلام ، جرى عليه من جهة ناسوته ، لا من جهة لاهوته. وتعذيبه في جهنم ، كان من أجل خطايا آدم وبنيه. والعذاب وقع على الناسوت ولم يقع على اللاهوت.

فهل عقيدة الأرثوذكس هذه تتفق مع قول الإسلام بـ ١ . التوحيد ٢ . والتبرير؟ إنهم لا يزهون الله عن النقاد. فقد قالوا : بتجسده ويقتله وبصلبه. وأي نقية من بعد هذا؟ وقد اعترف القرآن بکفرهم في قوله تعالى : ﴿لَا تَنْهُواٰ يٰٰ ثَلَاثَةٰ إِلٰهٰ إِلٰهٰ الٰهٰ وَاحٰدٰ﴾ [النساء ١٧١] وفي قوله تعالى : ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواٰ إِنَّ اللٰهٰ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة ٧٢].

ولشني بشرح عقيدة «التوحيد» عند «الكاثوليك» فنقول :

يعتقد الكاثوليك : أن للكون ثلاثة آلهة : «الأب» وهو الله تعالى. والثاني : «الابن» وهو المسيح بن مريم. والثالث : «الروح القدس» وهو عمل إلهي منتشر في الكون. والثلاثة كانوا معاً في بدء الخليقة. وهم على ثلاثة عروش. وكل واحد منهم مستقل بعرشه عن الآخر ، ومستقل بعمله عن الآخر. ويقولون : إن الأب أعظم من ابن. والروح القدس منبثق من الأب والابن. وأن المسيح له طبيعة إنسانية كاملة ، وله طبيعة إلهية كاملة. ومع ذلك الانفصال التام. يقولون بالتوحيد ، أي هم متحددون في الحقيقة الإلهية التي هي «جوهر» الأشياء و مختلفون في بعض الصفات العارضة ، التي تحدث وتزول. ويقولون : إن الثلاثة آلة ، هم ثلاثة «أقانيم» ومعنى الأقنوم عندهم : «شخص ذو كيان مستقل» وهذا هو معنى الأقنوم في اللغة «السريانية».

ويقول النصارى أجمعون : أن المسيح «ابن الله».

وعقيدة الأرثوذكس تختلف عن عقيدة الكاثوليك والبروتستانت في «بنوة» المسيح لله. فالأرثوذكس يعتقدون أن المسيح «ابن» بحسب ١ . ما ورد في نصوص التوراة أن كل يهودي ابن الله بالمعنى المجازي أي حبيب إلى قلب الله ، ومقرب منه. فقد ورد في التوراة أن الله قال لبني إسرائيل : «أنتم أولاد للرب الحكم» [تثنية ١٤ : ١] والمسيح من بني إسرائيل. ٢ . بحسب رؤية الناس له ، ونظركم إليه أنه ابن مريم بدون أب ، وجرت عادتهم أن الذي لا يعرفون له أباً ينسبونه إلى الله ، كما جاء في إنجيل لوقا في الأصحاح الثالث : أن آدم ابن الله . ٣ . بحسب نبوة في مزمير داود ، في المزمور الثاني. يتحدث عن النبي المنتظر الذي وعد به موسى في الأصحاح الثامن عشر من سفر الشفاعة بلغة بني إسرائيل ولسانهم ، تتحدث عنه بلقب «ابن الله» ولما أرادوا أن يطبقوا عليه أطلقوا عليه لقب «الابن» وقالوا : إنه «مولود من الأب قبل كل الدهور».

والكاثوليك يقولون مما يقول به الأرثوذكس. ويضيفون عليه : أن المسيح مولود ولادة طبيعية ، والبنوة طبيعية. وهم لا يصرحون بذلك. لكن يفهم من اقتباسهم عقيدة التشليث من تشليث المصلين القدماء ، والمنود البوذيين ، يفهم من اقتباسهم أن النبوة طبيعية ، لأن التشليث القديم يدل على البنوة الطبيعية. هذا كلامهم. فهل عقيدة الكاثوليك هذه . وهي عقيدة البروتستانت أيضاً. تتفق مع قول الإسلام بـ ١ . التوحيد ٢ . والتزئيه؟ إنكم يعبدون ثلاثة آلهة ، كل إله منفصل عن غيره. فأين التوحيد؟ وقد اعترف القرآن بكفرهم في قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقُولُوا : ثَالِثٌ﴾ أي ثلاثة آلهة متعددون ﴿إِنَّهُمْ هُنَّا لَكُمْ خَيْرًا﴾ . إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ . سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء ١٧١] وفي قوله تعالى : ﴿لَقَدْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَبِّهِمْ﴾ [المائدة ٧٣] . ثانياً : إن عقيدة المسلمين في التوحيد وفي التزئيه. عليها أدلة من القرآن الكريم ، ومن التوراة ، ومن الإنجيل. وأعني بالإنجيل : الأنجليل الأربع : متى ، ومরقس ، ولوقا ، ويوحنا .

١ . وقد ذكرنا من قبل سورة من القرآن الكريم تدل على التوحيد والتزئيه. وهي سورة الإخلاص.

٢ . والتوراة صرحت بوحدانية الله تعالى ، وصرحت بالتزئيه أيضاً. وهذه نصوص منها :

(أ) في الأصحاح السادس من سفر الشنتية :

«اسمع يا إسرائيل. الرب إلينا رب واحد. فتحب الرب إلهك من كل قلبك ، ومن كل نفسك ، ومن كل قوتوك ... أخ» [تث ٦ : ٤ . ٥] وهذا النص يدل على التوحيد «الرب إلينا رب واحد».

(ب) وفي الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر الشنتية : «ليس مثل الله» [تث ٣٣ . ٢٦] وهذا النص يدل على التزئيه ، وعدم مشابهة الله للحوادث.

(ج) ودللت التوراة على أن الله تعالى لا يقدر أحد أن يراه ، وموسى عبده وكليمه لم يقدر أن يراه ففي الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر الخروج أن موسى قال الله : «أرأي مجده» فقال له : «لا تقدر أن ترى وجهي. لأن الإنسان لا يراني ويعيش» [خر ٣٣ : ٢٠].

(د) ودللت التوراة على أن الله تعالى كلام موسى وكلم بني إسرائيل وأنهم سمعوا الصوت ولم يروا ذاته المقدسة. ففي الأصحاح الرابع من الشنتية : «فكلمكم الرب من وسط النار ، وأنتم سامعون صوت كلام. ولكن لم تروا صورة بل صوتا» [تث : ٤ : ١٢].

(هـ) وتبين التوراة أن الله تعالى فعل هذا ، ليتقوا الله وبخافوه. ففي الأصحاح الرابع من سفر الشنتية : «إنك قد رأيت هذا. لتعلم أن الرب هو الإله. ليس آخر سواه» [تث ٤ : ٣٥].

٣ . وفي الأنجليل الأربع المقدسة اليوم لدى النصارى مثل ما في التوراة عن الوحدانية والتزئيه.

. (أ) ففي الأصحاح الثاني عشر من إنجيل مرقس أن عالماً من علماء بنى إسرائيل سأله المسيح عن الوصية العظمى في التوراة ، وهي وصية التوحيد الواردة في الأصحاح السادس من سفر التثنية. وأحاب المسيح بأن الوصية العظمى هي أن الله إله واحد. يقول مرقس :

«فجاء واحد من الكتابة . ومعهم يتحاورون. فلما رأى أنه أجا بهم حسنا . سأله : أية وصية هي أول الكل؟ فأجابه يسوع : إن أول كل الوصايا هي . اسمع يا إسرائيل. الرب إلينا رب واحد . وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك. هذه هي الوصية الأولى ، وثانية مثلها هي : تحب قريبك كنفسك. ليس وصية أخرى أعظم من هاتين. فقال له الكاتب : جيدا يا معلم بالحق قلت : لأن الله الواحد ، وليس آخر سواه» [مرقس : ١٢ : ٢٨ - ٣٢].

لقد أحاب المسيح بأن الله الواحد كما جاء في التوراة. والكاتب . أي العالم . وافق المسيح على اعترافه بالوحدانية.

(ب) وفي الأصحاح السابع عشر من إنجيل يوحنا : نجد اعترافاً صريحاً من المسيح بأنه رسول الله. وذلك في قول المسيح لله : «وهذه هي الحياة الأبدية : أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك. ويسوع المسيح الذي أرسلته. أنا بمحنةك على الأرض. العمل الذي أعطيتني لأعمل قد أكمنته» [يوحنا ١٧ : ٤ - ٣] . ويقول المسيح أيضاً : / وأما الآن فأنا ماض إلى الذي أرسلني [يو ١٦ : ٥] . وبحكمي يوحنا عن شفاء المسيح للأكمة فيقول : «وفيما هو بختار . أي المسيح . رأى إنساناً أعمى منذ ولادته. فسألته تلاميذه قائلاً : يا معلم من أخطأ؟ هذا أم أبواه؟ حتى ولد أعمى.

أحاب يسوع :

لا هذا أخطأ ولا أبواه ، لكن لظهور أعمال الله فيه. ينبغي أن أعمل أعمال الذي أرسلني. ما دام نحنا . يأتي ليل حين لا يستطيع أحد أن يعمل .. الخ» [يو ٩ : ١] . وما حكاه يوحنا يفهم منه أن المسيح «معلم» أي أستاذ كبير في نظر أتباعه وتلاميذه ، . وليس هو الله ظهر في الجسد ، وليس هو إله ثان من آلة ثلاثة . ويفهم منه أن المسيح يعمل أعمال الله الذي أرسله.

(ج) ونجد تصريح الأنجليل بأن الله لا يرى ولا يقدر أحد أن يراه. يقول يوحنا في الأصحاح الأول من إنجيله :

«الله لم يره أحد قط» . وحيث أن الناس قد رأوا المسيح بأعينهم فإنه لا يكون الإله.

في رسائل بولس نفس المعنى. ففي الرسالة الأولى إلى «تيموثاوس» يقول عن الله تعالى : «وملك هو الذي لا يفني. ولا يرى. الإله الحكيم وحده. له الكراهة والمجد إلى دهر الدهور» [١ تيمو ١ : ١٧].

ويقول لتيموثاوس أيضاً عن الله تعالى : «المبارك العزيز الوحيد ، ملك الملوك ورب الأرباب الذي وحده له عدم الموت ، ساكننا في نور لا يدري منه الذي لم يره أحد من الناس ، ولا يقدر أحد أن .

النوع الثاني^(١) من دلائل أصحاب المكافئات ، وأرباب المكافئات : قالوا : قد ثبت أن المكافئات إما روحانية ، وإما جسمانية .

فنقول : أما عالم الأجسام فهي إما نيرة وإما مظلمة . وأما النيرات فهي أربعة : الشمس ، والقمر ، والكواكب ، والنار . وأعلى هذه الأربعة وأشرفها هو الشمس ، لأنها ينبع النور الظاهر ، والضوء الظاهر وعند طلوعها تض محل

. يراه . الذي له الكراهة والقدرة الأبدية» [١٥٦ : ٦١٠] .

ثالثاً : لقد ظهر ما تقدم أن عقيدة التوحيد مع التنزيه . صرحت بها التوراة ، وصرح بها الإنجيل ، وصرح بها القرآن الكريم . وإذا كان الأمر كذلك . فلما ذا يقول النصارى بالتجسد وبالتعدد . وليس على التجسد والتعدد دليل من التوراة ، أو دليل من الإنجيل؟ إن التوراة . رغم تحريفها . تشهد بالتوحيد وبالتنزيه . والأنجيل . رغم تحريفها . تشهد بالتوحيد وبالتنزيه . فمن أين إذن عقيدة التجسد وعقيدة التعدد؟

والإجابة على ذلك : تدل كتب التواريخ على أن الإمبراطور الروماني «قسطنطين» جمع النصارى في مدينة «نيقيا» وهي «تركيا» الآن . في سنة ثلاثة وخمسة وعشرين من ميلاد المسيح ، وأراد منهم أن يقولوا بدين فيه عقائد الرومان وفيه عقائد النصارى . أي يوحدوا الديانتين في ديانة واحدة . وكان النصارى يضطهدون من قبل ملوك الرومان لئلا يظهروا أن نبياً بشر به المسيح سيأتي . وسيتمتد ملكه إلى أقصى الأرض . وسوف يزيل نفوذ الرومان من العالم . ولقد رضي النصارى القليلو الإيمان بذلك . واتفقوا على «قانون الإيمان» وفيه : الاعتراف بأن الله واحد ، وأن المسيح إله ثان . ثم في مدينة «القسطنطينية» سنة ثلاثة وواحد وثمانين اتفقوا على أن «الروح القدس» إله ثالث . وفي مجمع «خليقونة» على شاطئ «البسفور» في سنة أربعين وواحد وخمسين انقسم النصارى إلى أرثوذكس وكاثوليك . وظل الانقسام إلى اليوم . فالكاثوليك قالوا بالآلة الثالثة . والأرثوذكس قالوا بإله واحد قد يحصل في صورة المسيح . وهذا الكلام ثابت من كتب تاريخ النصارى أنفسهم ، ولا يشك أحد منهم في صدقه .

ولو أن النصارى اليوم ، وقد خف عنهم عذاب الرومان . رجعوا إلى كتبهم المقدسة التي بين أيديهم رغم تحريفها . لوجدوا فيها كما قلنا : عقيدة التوحيد والتنزيه . وأن المسيح بن مریم رسول من رسل الله ، ونبي من أنبياء الله مثل هارون وإلياس واليسع . عليهم السلام . وعندئذ يتتفقون مع اليهود ومع المسلمين في عقيدة التوحيد والتنزيه . وإذا أصرروا على عقيدة التجسد ، وعقيدة التعدد . فإنهم لا يتتفقون أبداً مع المسلمين ، ولا مع المسيح نفسه ، ولا مع موسىنبي بنى إسرائيل في التوحيد والتنزيه . والله أعلم .

(١) لاحظ أنهم أربعة أنواع .

الأضواء ، وتبطل الأنوار ، وأما القمر فهو كالوزير له ، ولهذا السبب صار سلطان الليل ، وأما الكواكب فإنها مرتبة على سبع درجات ، فأقواها في القوة وأعظمها في الجهة ما يكون في حد العظم الأول ، ولا يزال يتناقص حتى ينتهي إلى العظم [السابع^(١)] فيصير في غاية الصغر ، وأما النار فإنها نير العالم السفلي ونورها ضعيف جداً من وجوه : أحدهما : أنها وإن قويت وعظمت ، إلا أنها تنطفئ بأدنى سبب.

وثانيها : أنها وإن كانت تغيد الإشراف إلا أنها تغيد الإحرق.

وثالثها : أن نورها متزوج بالدخان ، وأن استعلاءها قليل ، ويعلوها الدخان والظلمة، والكبدورة. قالوا : فهذه مراتب النيرات في عالم الأجسام. وإذا عرفت هذا فنقول : قد ظهر أن عالم الأرواح أصفي وأكمل وأشرف من عالم الأجسام ، فلما حصلت هذه النيرات في عالم الأجسام ، فبأن تحصل النيرات في عالم الأرواح ، كان أولى. وكما أن درجات النيرات في عالم الأجسام متفاوتة في الكمال والنقصان ، وكان أعظم شيء : واحد هو الشمس. فكذلك يجب أن يكون النير الأعظم في عالم الأرواح واحد فقط. وكما أن من صفة النير الأعظم من عالم الأجسام أن عند طلوعه تبطل أنوار سائر النيرات وتبطل الظلمة عن الظلمانيات ، فيصير النير مظلماً والمظلوم نيرا. فكذلك النير الأعظم في عالم الأرواح^(٢) [وأحد فقط ، وكما أن من صفة النير الأعظم في عالم الأجسام أن عند طلوعه تبطل أنوار سائر النيرات ، وتبطل الظلمة عن الظلمانيات ، فيصير النير مظلماً ، والمظلوم نيرا ، فكذلك الأعظم في عالم الروحانيات]^(٣) يمطر في نوره كل نور ، ويحيط في إشراقة وجوده كل موجود. بكمال فضله ورحمته ، يصير كل معذوم كالموجود ، وبقوة قهر حاله يصير كل موجود كالمعدوم. وهذه أحوال

(١) من (ز).

(٢) الروحانيات (س).

(٣) من (ز).

قريبة عند الأذهان السليمة ، والعقول الصافية. ومن خاض في مقام الرياضيات^(١) ، وكانت نفسه في أصل الفطرة مشرقة علوية [إلهية]^(٢) أبصر بعين بصيرته كل ما ذكرناه ، إبصارا لا شك له فيه. والله ولي الإرشاد.

النوع الثالث من دلائل أصحاب الرياضيات : أن قالوا : إن أصحاب الشكوك والشبهات ، وإن اجتهدوا في تقرير الخيالات الباطلة ، وتأكيد الشبهات الفاسدة في نفي الإله المدبر ، إلا أنه إذا نزلت بهم حادثة مؤلمة وواقعة مهيبة ، فإنهم يجدون من صريح عقولهم وقلوبهم : التضرع ، وإظهار الخضوع لإله العالم ، والطلب منه أن يخلصهم من تلك البالية ، ويخرجهم من تلك الحنة. ووخدان هذه الحالة كالأمر المعلوم بالضرورة بالاستقراء والاعتبار. ثم بعد الخلاص من تلك البالية ، رأيا عادوا إلى تقرير الشبهات ، وإبراد الخيالات. وإليه الاشارة في القرآن بقوله : ﴿فَإِذَا رَكُبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾^(٣) وهذا يدل على أن جميع العقول السليمة ، مقرة بوجود الإله الحكيم.

النوع الرابع من دلائل أصحاب الرياضيات والمكاشفات : ما يعلمه كل أحد بصحة التجربة والاختبار من إجابة دعاء المضطرين ، وإغاثة الملهوفين ، وإعانة المظلومين على الظالمين ، وكل من كان أصفى نفسا ، وأقوى روحًا ، وكان أقوى في الانجذاب إلى الروحانيات ، وأبعد من الالتفات إلى الجسمانيات ، كان في هذا الباب أقوى وأكمل ، وذلك يدل على أن لهذا العالم إلها ، يسمع الدعاء ويجيب النداء ، فهو تعالى منتهي طلب الحاجات ، ومن عنده نيل الطلبات. فالآيدي ترفع إليه ، والأبصار تخشع له ، والرقب تخضع لقدرته^(٤) ، والألسنة متشرفة بذكر حالاته. فيستغنى به ، ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ، ولا يرغب عنه ، ولا تنقطع عن حضرته حوائج المحتاجين ، ولا

(١) مقدمات الرياضة (ز).

(٢) من (ز).

(٣) العنكبوب ٦٥.

(٤) تخضع له (س).

يتشوش علمه بكثرة سؤال السائلين. فـ ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ
الدِّينَ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١).

[فهذه هي الوجوه التي حصلناها من كلمات أصحاب الرياضات]^(٢).

الطائفة الثالثة من طوائف أهل العالم : الذين حصلت لهم عقول كاملة وأفهام صحيحة ، إلا أنهم لم يشغلو بطلب العلوم الدقيقة. ولقد سمعت من هذا الجنس [من الناس]^(٣) عبارات صحيحة دالة على إثبات الإله لهذا العالم.

فالطريق الأول : قال بعضهم : رعاية الاحتياط في كل شيء ، أولى من إهمال الاحتياط. فنقول : القول بإثبات الإله المختار للمكلف أقرب إلى الاحتياط من القول بنفيه، فكان الذهاب إلى هذا القول أولى. أما بيان أنه أحوط. فتقريره أن نقول : هذا العالم : إما أن يكون له إله ، وإما أن لا يكون. فإن لم يكن ، كان القول بإثباته مضرا ، فثبتت أن القول [بإله العالم]^(٤) أقرب إلى الاحتياط. ثم نقول : إله العالم إما أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو لا يكون^(٥) ، فإن لم يكن فاعلاً مختاراً كان إثبات الفاعل المختار غير مضر. أما إن كان فاعلاً مختاراً كان نفيه مضرا. فكان إثبات الفاعل المختار أبعد عن الضرر ، وأقرب إلى الاحتياط. ثم نقول : هذا الإله الفاعل المختار. إما أن يقال : إنه كلف العباد ، وأمرهم ببعض الأشياء ، ونهاهم عن بعضها ، وإنما أن يقال : إنه ليس كذلك ، فإن لم يكن كذلك لم يلزم من القول بكونه أمراً ناهياً ضرر ، وإن كان كذلك كان إنكار كونه أمراً ناهياً أعظم المضار. فثبتت بما ذكرنا : أن الاعتراف بأن لهذا العالم إله ، وأن ذلك الإله فاعل مختار ، وأنه أمر ناهي أبعد عن

(١) غافر ٦٥.

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) بإثباته (س).

(٥) العبارة مكررة في (س).

الخوف ، وأقرب إلى الاحتياط ، وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون المصير إلى هذا المذهب والاعتقاد ، أح祸ط. لأن عند استيلاء الخوف الشديد ، يكون الأخذ بالجانب الأح祸ط متعينا. [والله ولي التوفيق] ^(١).

الطريق الثاني : كان بعض العقلاة يقول : إن لطمة واحدة تضرب على وجه صبي ، تظهر أن لهذا العالم إلها وأن هذا الإله أمر بعض عباده بأشياء ، ونماهم عن أشياء ، وأن ذلك الإله أعد للمطيعين ثوابا ، وللمذنبين عقابا ، وأنه ^(٢) بعث إلى الخلق رسلاً مبشرين ومنذرين. وهذه هي الأصول الأربع التي هي أشرف المطالب وأعز المقاصد.

أما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الأول وهو إثبات الإله تعالى فنقول : ذلك الصي إذا أحس بتلك اللطمة ، ففي الحال يصبح ويقول : من الذي ضربني؟ ومن الذي لطم وجهي؟ ولو أن أهل الدنيا يجتمعون عليه ويقولون : إن هذه اللطمة حصلت [بنفسها] ^(٣) من غير فاعل ، فإنه لا يقبل هذا القول ، ولا يؤثر فيه هذا الكلام ، وهذا يدل على أن صريح العقل [وأول الفطرة ، شاهدة بأن الفعل] ^(٤) لا بد له من فاعل والحادث لا بد له من محدث ، ومتى ظهرت هذه المقدمة فنقول : إذا كان صريح العقل يستبعد حدوث تلك اللطمة من غير فاعل ، فحدث جملة الحوادث في عالم الأفلاك ، وعالم العناصر ، كيف يعقل حدوثها بلا محدث وفاعل؟ فصار هذا الاعتبار من أدل الدلائل على دلالة حدوث هذا العالم ، على وجود الصانع المدبّر. وأما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الثاني وهو كون الإله تعالى موصوفا بالأمر والنهي والتکلیف.

فنقول : إن ذلك الصي إذا عرف أن ذلك الذي لطمته هو فلان ، فإنه في الحال يقول : لم ضربتني؟ وبأي سبب آذيتني؟ وهذا يدل على أن صريح عقله حكم بأن الخلق ما تركوا مهملين معطلين ، بل التکالیف عليهم لازمة ،

(١) من (ز).

(٢) عَثْجَكَ (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

والطالبات عليهم متوجهة ، ولما حكم صريح عقل ذلك الصبي بأن تلك اللطمة الواحدة لا يجوز خلوها عن التكليف ، والأمر والنهي ، فأفعال كل الخائق مع كثرة ما فيها من المصالح والمقاصد ، أولى بأن لا يجوز خلوها من التكاليف. وأما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الثالث وهو حصول ذات الشواب والعقاب. فنقول : إن ذلك الصبي إذا عرف أن ذلك الإنسان لطمء بغير سبب ، فإنه يتطلب منه القصاص. فإن عجز عن استيفائه ، استغاث من عينيه على تحصيل ذلك المطلوب ، وهذا يدل على أن صريح عقله حكم [أنه لا بد للحسنة من ثواب ، ولا بد للسيئة من عقاب ، ولما كان صريح عقله حكم]^(١) بأن هذه اللطمة لا يمكن إخلاؤها عن الجزاء أو القصاص ، فكيف يمكن إخلاء أفعال كل الخلق^(٢) [عن القصاص]^(٣)؟ وأما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الرابع وهو بعثة الأنبياء [عليهم السلام]^(٤) فهو أن الصبي إذا قرر أنه لا بد من القصاص ، فعند ذلك يتطلب إنساناً يبين له ذلك القصاص بحيث يكون حالياً عن الزيادة والنقصان. وهذا يدل على أنه تقرر في عقله أنه لا بد في الخلق من إنسان يبين لهم مقدار المرغبات ، ومقدار الرواجر ، وذلك الإنسان ليس إلا الرسول. فظاهر بهذا البيان الذي يخشى^(٥) : أن هذه اللطمة الواحدة ، كافية في إثبات هذه المطالب الأربع العالية [ومن الله التوفيق]^(٦)

الطريق الثالث : وهو طريق الباحثين عن حقيقة المدة والزمان. قالوا : إن بديهية العقل حاكمة بأن كل محدث ، فإنه لا بد وأن يكون وجوده متأخراً عن غيره. وهذا العلم علم بديهي لا يشك العاقل فيه. وإذا ثبت هذا فنقول : لما كان هو متأخراً عن غيره [كان غيره]^(٧) متقدماً عليه. وذلك الأمر الموصوف بهذا التقدم والقبليّة ، إما أن يكون عدماً أو وجوداً. والأول باطل. لأن عدم المتقدم يشارك العدم المتأخر في المفهوم من كونه عدماً ، ويخالفه في القبلية والبعدية ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فوجب أن يكون المفهوم من

من

(١) من (س).

(٢) العباد (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

(٥) لخصناه (س).

(٦) من (ز).

(٧) من (س).

القبليه والبعديه^(١) معنى مغايير للعدم المحسن ، فوجب أن يكون صفة موجودة . ولو كان الموصوف بهذا التقدم والقبليه عدما محسنا ، لزم منه أن يكون العدم المحسن والنفي الصرف موصوفا بالصفة الموجودة وأنه محال . ولما بطل هذا ثبت أن الموصوف بالقبليه والتقدم موجود . وثبت أن كل ما صح عليه أن يوجد بعد عدمه ، أو عدم بعد وجوده ، فإنه لا بد وأن يكون مسبوقا بوجود آخر [وأن يكون ملحوقا بموجود]^(٢) ثم ذلك الموجود ، إن صح عليه العدم والوجود ، افتقر إلى موجود آخر ، فيصير إلى غير النهاية ، وهو محال ، وإن لم يصح العدم عليه أصلا ، فذلك هو الموجود الواجب لذاته ، وهو المطلوب .

الطريق الرابع وهو طريق الباحثين عن أحوال الفلك : فإنهم قالوا : ثبت أنه متحرك بالاستدارة ، وكل ما كان كذلك فحركته نفسانية إرادية ، وكل ما كان كذلك ، فلا بد من جوهر مجرد عن الجسمية يتولى تحريك ذلك الفلك بإرادته ، وهذا المعنى حاصل في الفلك الأقصى ، فلا بد له من وجود يحركه على سبيل الإرادة. ثم نقول : إن كان ذلك الشيء قدماً واجب الوجود لذاته فهو المطلوب. وإن كان حادثاً افتقر إلى فاعل آخر. والتسلل محال فلا بد من الانتهاء إلى قسم واجب الوجود لذاته.

ولنكتف في هذا الباب بمحذه الوجوه ، ومن الله الإرشاد والرحمة والمداية.

• والتقدم (٣) .

•(j) •م (۲)

ونقول هنا :

(أ) الدليل على وجود الله تعالى : ١ . دليل نقلٍ من التوراة والإنجيل والقرآن . والآثار القديمة الموجودة في بلاد العالم التي تدل على أن الناس عبدوا إله الخالق ، وآمنوا بحياة ثانية بعد موتهم كالكعبة في مكة . والأهرامات في مصر . ٢ . دليلٍ عقليٍ . والأدلة العقلية تقسم إلى الأقسام التالية :

١ . دليل الفطرة . أي الغريزة . : و معناه : أن الله لما كون جسم الإنسان : كونه من لحم و دم . و جعل من اللحم والدم غرائز كامنة تظهر عند وجود الداعي إلى ظهورها . فغريزة الجوع كامنة في الجسم . وإنما لظهورها عند وجود الطعام الشهي أو عند الجوع . لا يحس الإنسان بغيريزة الجوع . لأنها كامنة مستترة . و حال ظهورها يعرف الإنسان أن غريزة الجوع فيه . وغريزة الميل إلى النساء ، هي غريزة مستترة ، ولا يحس بها الإنسان إلا عند الإثارة . وكذلك غريزة الميل إلى الخضوع للخالق جلّ وعلا . هي غريزة في جسم الإنسان ، مولود بها كسائر الغرائز و تظهر غريزة التدين ، إذا أحس .

. الإنسان بالرعبه وأدراكه الخوف . وكل غريرة لها سن عند الإنسان تظهر فيه . أي أن الغرائز لا تظهر دفعه واحدة ، وإن كانت هي مخلوقة دفعه واحدة قبل الولادة . غريرة الجوع ظهرت من الولادة مباشرة . وغريرة التملك بعد سنة تقريبا ، وغريرة الميل إلى النساء تظهر بعد ثلاث عشرة سنة على وجه التقرير . وغريرة التدين تظهر وقتئذ أيضا . والمحرك لها هو الرغبة أو الرعبه . وهذا أمر يحس به كل إنسان لأنه **«فطرت الله أَنْ يَعْلَمَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»** [الروم . ٣٠]

٢ . دليل السببية : ومعناه : أن الأثر يدل على المؤثر ، والسبب يدل على المسبب . أي أن وجود «الكريسي مثلا» . وهو أثر . يدل على الإيمان بذات «النحاج» . أي المؤثر الذي صنعه . وإن كنا لم نره . كما يقول الراعي : البعة تدل على البعير ، والأثر يدل على المسير . فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج . لا تدل على العليم الخبير . وإذا ما قال قائل : إن الدنيا مخلوقة بالمصادفة . نقول له : إن «الإحكام والإتقان» في الكون يدل على الخالق ، ولا يدل على المصادفة . لأن المصادفة إذا أظهرت الإحكام صدفة في أمر من الأمور ، لا تظهره في كل الأمور . والحال أننا نرى العالم محكمًا ومتقنًا **«صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ»** [النمل . ٨٨]

٣ . دليل الآيات الكونية : ومعناه : أن النبي ﷺ نطق بأيات قرآنية تدل على أمور علمية ، ما كان أحد يعرفها في زمانه . ونطق بها وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب . ولم يكن دارسا ، ولم يلقنه معلم . فراعي غنم أمي وتأجر ينطق بهذا الكلام العجيب الشأن يدل على أحد أمرين : إما أن معلما علمه ، وإما أن الله هو الذي علمه . لا جائز أن يكون المعلم . لأن الآيات العلمية لم يعرفها العلماء إلا بعد أربعة عشر قرنا من نزول القرآن . فإذاً يكون مرسلا الكلام . الذي هو القرآن . الله عزوجل . فإنه يؤمن الناس بوجود الله بدليل صدق محمد ﷺ فيما أخبر به .

ولقد رأيت بعض العلماء يفسر الآيات الكونية بأن «كل شيء في هذا الكون هو آية ناطقة بأن الله رحمة وخالقها . وقد سلك القرآن هذا السبيل لتقرير روبيته الله وألوهيته . ولذلك عند ما نقرأ القرآن نراه يأخذنا في جولات وحوارات يرتاد بها آفاق السماء ، ويتسير في جنبات الأرض ، ويقف بنا عند زهرات الحقول ، ويصعد بنا إلى السحوم في مداراها ، وهو في كل ذلك يفتح أبصارنا وبصائرنا ، فيربنا كيف تعمل قدرة الله وتقديره في المخلوقات» .

وهذا التفسير لا يصلح دليلا مستقلا عن دليل السببية . لأن هو نفسه دليل السببية . أي أنه إذا فسّرنا الآيات الكونية بتفسيره هذا فمعناه أن الكون كله يدل على المسبب . ولكن إن فسّرناها دليلا على نبوة محمد ﷺ من حيث نطقه بها في القرآن وهو أمي . فإنما تكون سببا مستقلا ، أي دليلا مستقلا .

٤ . دليل المداية : والفرق بين هذا الدليل ودليل الفطرة : أن الفطرة غريرة كامنة عند الإنسان تظهر حال الاستهارة أو الاستفزاز ويحس بها الإنسان نفسه . وأما المداية فمعناها : النظر إلى تصرف الإنسان وتصرف الحيوان الأعمى . إن تصرف الإنسان يدل على وجود العقل فيه . فمن الذي هدى العقل إلى أن هذا الفعل مفيد أو غير مفيد؟ إنه الله عزوجل . فتصرف الحيوان يدل على أن الله هدى المخلوقات لكي تقوم بالوظائف التي خلقها الله من أجلها ، وقيامها بالوظائف يدل على أن هذه .

. المخلوقات خالقاً . ولذلك قال تعالى : ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، ثُمَّ هَدَى﴾ [طه ٥٠].

(ب) ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد في «الله» :

إن أقرب الأدلة العقلية إلى القبول على وجود الله تعالى هو : برهان الخلق ، وبرهان الغاية ، وبرهان الاستكمال . أي المثل العليا . وبرهان الأخلاق .

١ . أما برهان الخلق : ويعرف في اللغات الأوروبية باسم البرهان الكوني . فهو أقدم هذه البراهين وأبسطها وأقواها في اعتقادنا على الإقناع . وخلاصته : إن الموجودات لا بد لها من موجد . لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ، ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر ، دون أن نعرف ضرورة توجّب وجوده لذاته . ولا يمكن أن يقال : إن الموجودات كلها ناقصة ، وأن الكمال يتحقق في الكون كله . لأن هذا كالقول بأن جمّوع النقص : كمال . وجمّوع المتناهيات : شيء ليس له انتهاء . وجمّوع القصور : قدرة لا يعتبر بها القصور . فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها ، فلا بد لها من سبب يوجّبها ، ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه . ويسّمى هذا البرهان . في أسلوب من أساليبه المتعددة . ببرهان الحرك الذي لا يتحرك ، أو الحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها . ومنها الحركة بمعنى الانتقال من حال إلى حال . والحركة بمعنى الانتقال من حيز الإمكان إلى حيز الوجود ، أو من حيز القوّة إلى حيز الفعل .

وفحوى البرهان : أن الحرك لا بد له من محرك ، وأن هذا الحرك لا بد وأن يستمد الحركة من غيره . وهكذا إلى أن يقف العقل عند محرك واحد ، لا تتجاوز عليه الحركة ، لأنّه قائم بغير حدود من المكان أو الزمان . وهذا هو «الله» .

٢ . وأما برهان الغاية : فهو في لبابه نمط موسع من برهان الخلق ، مع تصرف فيه وزيادة عليه . لأنّه يتخذ من المخلوقات دليلاً على وجود الخلق ، ويزيد على ذلك : أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها ، وحكمة في تسييرها وتدبيرها .

٣ . وأما برهان الاستكمال : ويسّمى برهان المثل العليا : وفحواه : أن العقل الإنساني كلما تصور شيئاً عظيماً ، تصور ما هو أعظم منه . لأن الوقوف بالعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج إلى سبب ، وهو . أي العقل الإنساني . لا يعرف سبب القصور . فما من شيء كامل ، إلا والعقل الإنساني متطلع إلى أكمل منه ، ثم أكمل منه ، إلى نهاية النهايات ، وهي غاية الكمال المطلق التي لازيد عليها ولا نقص فيها . وهذا الموجود الكامل الذي لازيد على كماله : موجود لا محالة . لأن وجوده في التصور أقل من وجوده في الحقيقة ، فهو في الحقيقة موجود . لأن الكمال المطلق يتنتفي عنه ، بسبب عدم وجوده ، ولا يبقى له شيء من الكمال ، بل نقص مطلق هو عدم الوجود ، ف مجرد تصور هذا الكمال مثبت لوجوده .

٤ . وأما برهان الأخلاق : فهو «علامة» في النفس الإنسانية . لا يتأتى وجودها فيها وجود إله . وتلك هي علامة الواقع الأخلاقي ، أو علامة الواجب أو علامة الضمير . فمن أين استوجب .

. الإنسان أن يدرين نفسه بالحق كما نعرفه. إن لم يكن في الكون «قسطاس للحق» يغرس في نفسه هذا الوجوب؟ ومن أين تقرر في طبع الإنسان : أن الواجب الكريه لديه ، أولى به من إطاعة المولى المحب إليه ، وإن لم يطلع أحد على دخيلة سره؟

(ب) ويدرك الآية القرآنية : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنياء ٢٢] ويقول : لن يقوم على ثبوت الوحدانية برهان أقوى من هذا البرهان. وهو برهان التمانع ، كما يسميه المتكلمون. وأحسن من يشرحه هكذا. لا يخلو إما أن يكون قدرة كل واحد منها وإرادته كافية في وجود العالم ، أو لا شيء منهمما كاف ، أو أحدهما كاف فقط. وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد. وهو محال. وعلى الثاني يلزم عجزهما ، لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر. وعلى الثالث ألا يكون الآخر خالقا ، فلا يمكن إنما.

وصواب الأمر : إن وجود إلهين سرمديين مستحيل. وإن بلوغ الكمال المطلق في صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر في تلك الصفة. وأن «الاثنينية» لا تتحقق في موجودين كلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق. وكلاهما يريد ما يريد الآخر ، ويقدر ما يقدر ، ويعمل ما يعمله في كل حال ، وفي كل صغير وكبير. فهذان وجود واحد وليس بوجودين. فإذا كانا اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين. فلا ينتظم على هذا التمايز والتغيير نظام واحد. وإذا كانوا هما كاملين. فالمخلوقات ناقصة ، ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد ، بل على وجوه.

القسم الثالث

من الجزء الأول

من علوم هذا الكتاب

في الكلام في الوجوب والوجود والإرادات

والتعيين والماهية. وما يشبهها من المطالب

والمباحث

المسألة الأولى

في

البحث عن معنى قولنا : إنه واجب الوجود لذاته

اعلم. أنه يمكن تفسيره بأمور ثلاثة : أحدها : أنه الذي يستحق الوجود من ذاته. وثانيها : أنه الذي لا يقبل العدم ، أو أنه الذي لا يصح عليه العدم. وثالثها : أنه الذي لا يتوقف وجوده على سبب منفصل فهذه وجوه ثلاثة معايرة.

وللذكر الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة :

أما قولنا : إنه الذي يستحق الوجود من ذاته. فهذا مفهوم ثبوتي. وهو يفيد كون ذاته علة لوجود نفسه. وأما الوجهان الآخران. وهما قولنا : إنه لا يقبل العدم ، أو إنه الذي يستغني عن السبب. فمفهوممان سلبيان ^(١).

ثم نقول : قولنا : واجب الوجود لذاته هو الذي لا يقبل العدم [من حيث هو هو. فيه بحث. وذلك لأن الوجود من حيث إنه وجود ، لا يقبل العدم] ^(٢) البة ، مع أن مسمى الوجود ، ليس واجباً لذاته.

واما قولنا : إن واجب الوجود لذاته ، هو الذي لا يكون وجوده معللاً بسبب منفصل ، فهذا أيضاً فيه نظر. لأن أقسام الموجودات ، بحسب التقسيم

(١) متبادرات (ز).

(٢) سقط (ط ، س).

العقلاني ، ثلاثة : الذي يكون موجوداً لذاته ، والذي يكون موجوداً لغيره ، والذي يكون موجوداً ، لا لذاته ولا لغيره.

وهذا القسم الثالث. معناه : أنه تحصيل الوجود للشيء من غير سبب أصلاً ، لا من ذاته ، ولا من غيره [ويصبح أيضاً طرياناً العدم عليه ، من غير سبب أصلاً. لا من ذاته ، ولا من غيره] ^(١) وهذا القسم ، وإن كان باطلاً ، إلا أنه قسم من الأقسام المعتبرة ، بحسب التقسيم العقلاني الأولي.

إذا ثبت هذا ، فما لم يظهر فساد هذا القسم ، إما بحسب بدبيهة العقل ، أو بحسب الدليل المنفصل ، لم يلزم من كون الشيء غنياً في وجوده عن السبب المنفصل ، كونه واجب الوجود لذاته ، لأن على تقدير كون [هذا القسم صحيحًا ، يكون] ^(٢) الشيء غنياً في وجوده عن السبب المنفصل ، مع أنه يكون في نفسه قابلاً للعدم وللوجود. إذا عرفت هذا فنقول : من الناس من لم يعرف هذه التفاصيل ، [وقال] ^(٣) إما أن يكون الموجود غنياً في وجوده عن السبب ، وإما أن لا يكون كذلك ، فإن كان غنياً في وجوده عن السبب [المنفصل] ^(٤) كان واجب الوجود [لذاته ، وهو المطلوب]. وإن لم يكن غنياً في وجوده عن السبب] ^(٥) كان متحاجاً إلى السبب ، فوجوده يدل على وجود السبب. فيثبت أن الاعتراف بوجود موجود [غني عن السبب] ^(٦) يوجب الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته. ولقائل أن يقول : إن هذا القدر لا يفيد المقصود ، لأنه يقال : لم لا يجوز أن يقال : إنه وجد ، لا لذاته ولا لغيره ، بل حصل لأمر أصلاً مع أن ذاته وماهيته قابلة للعدم فهو لأجل أنه حصل لا لسبب أصلاً ، كان غنياً عن السبب ، ولأجل أن حقيقته قابلة للعدم ، لم يكن واجب الوجود لذاته ، فما لم تبطلوا هذا القسم ، لا يحصل مطلوبكم.

(١) سقط (ط ، س).

(٢) سقط (ط ، س).

(٣) من (ط).

(٤) سقط (ط).

(٥) سقط (ط).

(٦) سقط (ط).

المسألة الثانية

في

أن وجوب الوجود. هل هو مفهوم ثبوتي أم لا؟

من الناس من قال : هذا المفهوم : مفهوم وجودي محصل.

ويدل عليه وجوه :

الأول : إننا بينما ألم المراد من الوجوب الذاتي كون تلك الماهية مقتضية لوجود [نفسها]^(١) وكونها مستحقة للوجود من ذاتها ، وهذا الاستحقاق ليس حصوله بسبب فرض العقل [واعتبار الذهن فقط] ^(٢) لأن هذا المعنى حاصل سواء اعتبره [العقل] ^(٣) أو لم يعتبره ، ولو جاز أن لا يكون اقتضاء الوجود وصفا وجوديا مع أنه في نفسه نسبة متحققة محصلة ، لجاز أن يقال : إن نسبة الجسم إلى الحيز بالحصول في نفسه ، ليس أمرا ثبوتيا ، بل أمرا عدانيا. وعند هذا يظهر للمنصف : أن الاشتباه الواقع في أن الوجوب هل هو أمر ثبوتي أم [لا؟ كان] ^(٤) بسبب عدم التمييز بين المفهومات التي بحثناها ^(٥) وميزنا بين كل واحد منها وبين الآخر. فتارة يسبق الذهن من الوجود إلى العدم توقفه على الغير ، فيحكم بكونه عدانيا ، وتارة إلى كونه عبارة عن استحقاق الوجود ، فيحكم

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

(٥) لخصناها (س).

بكونه ثبوتيا. فإن اقتضاء الشبوت وإيجابه^(١) كيف لا يكون ثبوتيا؟ لكن [لعدم]^(٢) التمييز بين المعنيين ، ربما يتحير الذهن.

والوجه الثاني : في بيان أن الوجوب مفهوم ثبوتي : أن الوجوب ماهية مركبة من قيدين ، أحدهما : أنه لا يمتنع وجوده. والثانى : أنه يمتنع عدمه. أما القيد الأول [وهو قولنا]^(٣) إنه لا يمتنع وجوده ، فهذا مفهوم ثابت. لأن الامتناع قيد عدمي ، إذ لو كان موجودا ، لكان الموصوف به أولى أن يكون موجودا. ضرورة أن العدم الحض يمتنع كونه موصوفا بالصفة الموجودة ، وإذا ثبت أن الامتناع قيد عدمي ، كان نفيه نفيا للعدم ، ونفي النفي ثبوت ، فكان نفي الامتناع صفة موجودة ، وهذا يدل على أن هذا القيد مفهوم ثبوتي. وأما [القيد]^(٤) الثاني ، وهو قولنا : إنه يمتنع عدمه ، فلا يتعلق غرضنا ببيان كونه وجوديا أو عدميا ، لأن البحث الأول يكفي في إفاده المقصود.

والوجه الثالث : في تقرير هذا المطلوب : أن [كثرة الوجوب]^(٥) تؤكّد الوجود فلو كان الوجود عدما ، لكان الشيء متأكدا بما عرف^(٦) نقضا له ومنافيا له ، وذلك محال.

والوجه الرابع : إن استحقاق الوجود في مقابلة اللاستحقاق الوجود. لكن اللاستحقاق الوجود [يصدق على أمرين : أحدهما : الممتنع ، وهو واجب العدم. والآخر : الممكن ، وهو جائز العدم. فإذاً اللاستحقاق الوجود]^(٧) صادق على المعدوم ، والصادق على المعدوم يمتنع أن يكون صفة موجودة ، فإذاً اللاستحقاق الوجود ، وصف سلبي ، فيجب أن يكون استحقاق الوجود وصفا ثبوتيا. ضرورة أن النقيضين يجب أن يختلفا بالسلب والإيجاب.

فإن قيل : قولكم : اللاستحقاق. محمول على الممتنع وعلى الممكن

(١) والجائز (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

(٦) يكون (س).

(٧) من (ز).

الخاص ، وهو معدومان. فنقول : هذا الكلام مغالطة ، ذلك لأن الممتنع إما أن يكون له تخصص وتميز في نفسه ، أو لا يكون ، فإن كان الأول فحيث لا يمكن^(١) أن يكون موصوفاً بالامتناع ، سواء كان الامتناع وصفاً ثبوتاً أو لم يكن. وإن كان الثاني فحيث لا يكون للممتنع في نفسه تخصص ولا تميز ، فلا يمكن أن يكون هو في نفسه موصوفاً بالامتناع ، لأن ما لا يكون ممتازاً عن غيره في نفسه ، كيف يعقل أن يختص بحكم معين؟ وإذا كان كذلك ، فحيث لا يمكن [الحكم]^(٢) بالامتناع على الممتنع ، إلا من حيث أن الذهن يستحضر ماهيته ، ثم يحكم عليها بامتناع حصول الوجود الخارجي لها ، وعلى هذا التقدير فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصلة في الذهن ، والحكم هو امتناع الحصول^(٣) الخارجي لها. وإذا كان كذلك فحيث لا يمكن المحكوم عليه بالامتناع وصفاً وجودياً ويندفع كلامكم.

والجواب : أن نقول : المحكوم عليه بالامتناع ليس تلك الماهية الحاضرة في الذهن [من حيث إنها حاضرة في الذهن]^(٤) وإنما الممتنع هو وجودها في الخارج [لكن وجودها في الخارج]^(٥) ليس بحاصل البينة. فثبتت : أن الحكم. عليه بالامتناع ليس له ثبوت وحصول أصلاً [البينة]^(٦) فسقط السؤال.

واحتاج القائلون بأن الوجوب يمتنع أن يكون وصفاً وجودياً. بوجوه :

الأول : إنه لو كان أمراً وجودياً لكن مساوياً في [الوجوب]^(٧) لسائر الموجودات، ومخالفاً في ماهيته لها ، فيلزم أن يكون وجوب الوجوب زائداً على ماهيته وتلك الماهية تكون موصوفة بذلك الوجوب ، وذلك الاتصاف إما أن

(١) لا يمكن (س).

(٢) من (س).

(٣) الحضور ، وإذا ... الخ (س).

(٤) فحيث لا يمكن الامتناع وصفاً وجودياً ، ويندفع كلامكم (س).

(٥) من (ز).

(٦) من (س).

(٧) من (ز).

(٨) يمكن أن تنطق الباء : دالا.

يكون على سبيل [الوجوب أو على سبيل] ^(١) الإمكان ، والثاني باطل ، وإلا لكان الوجوب بالذات ممكناً الوجوب ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته [ممكناً لذاته] ^(٢) وذلك محال. فبقي الأول [فنقول : فعلى هذا التقدير يكون وجوب الوجوب زائداً عليه ، ثم الكلام في الثاني كما في الأول] ^(٣) وذلك يوجب التسلسل وهو محال.

الثاني : لو كان الوجوب أمراً ثابتاً ، لكان إما أن يكون تمام ماهية الواجب ، أو جزءاً من تلك الماهية ، أو أمراً خارجاً عنها والكل باطل. أما أنه يمتنع أن يكون تمام الماهية فلوجوه:

الأول : إننا إذا قلنا : الجسم واجب الوجود لذاته ، كان الكلام مفيداً [ولو قلنا : واجب الوجوب. واجب الوجوب لم يكن الكلام مفيداً] ^(٤) فظهر الفرق.

الثاني : إن ماهية واجب الوجود لذاته غير معلومة وكونه واجب الوجود لذاته معلوم ، فوجب التغيير.

الثالث : إن وجوب الوجود كيفية لانتساب الموضوع إلى المحمول.
ولذلك قال أهل المنطق ^(٥) : الجهات الثلاثة : الوجوب. والإمكان. والامتناع. وإذا كذلك امتنع أن يكون الوجوب تمام الماهية. أما أنه يمتنع أن يكون الوجوب جزءاً من الماهية. فلأن كل ما كان كذلك كان مركباً ، وكل مركب فهو ممكناً لذاته ، وكل ممكناً لذاته فإذا يجب بإيجاب غيره ، فيلزم أن يكون الوجوب الذاتي ممكناً لذاته ، واجباً بغيره ، وهو محال. وأما أنه يمتنع أن يكون الوجوب خارجاً عن الماهية ، فلأن بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، لم يكن

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) قالوا (س).

جوهرا قائما بنفسه ^(١) ، مباینا ^(٢) عن الذات الواجبة ، بل يكون صفة لتلك الذات ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف. والمفتقر إلى الغير ممكן لذاته ، واجب بغيره فيجب ^(٣) أن يحصل قبل هذا الوجوب وجوب آخر ، حتى يكون ذلك الوجوب السابق علة لوجوب هذا الوجوب ^(٤) اللاحق ، فيلزم وقوع التسلسل ، ويلزم أن يحصل للذات الواحدة أعدادا من الوجوب. وكل ذلك محال.

الوجه الثالث : في بيان أن الوجوب بالذات يمتنع أن يكون وصفا موجودا : وذلك لأن الوجوب بالذات ماهية مركبة. فهي ممكنة لذاتها. ينتج أن الوجوب لذاته [ممكنا لذاته] ^(٥) ، وهو محال. إنما قلنا : إن الوجوب بالذات ماهية مركبة فلأن الوجوب بالذات والوجوب بالغير متشاركان في المفهوم من كونه وجوديا ^(٦) ويتناز عن الآخر بكونه [وجوديا بالذات ، وكون الآخر] ^(٧) وجوديا ^(٨) بالغير وما به المشاركة غير ما به المخالفه ، فيلزم أن يكون الوجوب بالذات مركبا من هذين القديرين. فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : الوجوب بالذات ، ممتاز عن الوجوب بالغير بقييد سلبي. وهو أنه لا يحصل معه القيد الرائد الحاصل في جانب الوجوب ^(٩) بالغير؟ قلنا : لأن الوجوب الذاتي ، وهو القدر ^(١٠) المشترك بين الصورتين إما أن يكون واجبا لذاته وإما أن يكون ممكنا لذاته. فإن كان الأول ^(١١) امتنع أن يصير جزءا من ماهية الوجوب بالغير ، لأن ماهية الوجوب بالغير صفة عارضة ل Maheriyat الممكنت ، والععارض للشيء يكون عارضا لذلك الشيء بجميع أجزائه فلو كان أحد أجزائه هو الوجوب الذي هو واجب الوجود لذاته ، لزم أن يكون الواجب لذاته مفتقرة إلى غيره وهو محال. وأما إن قلنا : إن مسمى الوجوب الذي هو القدر ^(١٢) المشترك بين الصورتين

(١) بذاته (س).

(٢) منافيا (س).

(٣) فيلزم (س).

(٤) الوجود (س).

(٥) من (س).

(٦) وجوديا (س).

(٧) من (س).

(٨) وجودا بالغير (س).

(٩) الوجود (س).

(١٠) القيد (س).

(١١) كان واجبا لذاته (س).

(١٢) القيد (س).

أمر ممكن لذاته ، ثم إنه جزء من قوام ماهية الوجوب الذاتي ، لزم أن يكون الواجب لذاته متقوماً بالمكان لذاته ، وهو محال. فثبت بما ذكرنا : أنه لو كان الوجوب بالذات مفهوماً ثبوتيًا ، للزم كون هذه الماهية مركبة ولما ثبت أن هذا محال ، كان القول بكل منه مفهوماً ثبوتيًا محال.

الوجه الرابع : في بيان أن الوجوب الذاتي يمتنع أن يكون مفهوماً ثبوتيًا^(١) : هو أن مسمى الوجوب محمول على العدم [المحض ، والمحمول على العدم عدم]. فالوجوب عدم. وإنما قلنا : إن الوجوب محمول على العدم^(٢) لأن الشيء الذي يصدق عليه [أنه يمتنع أن يوجد يصدق عليه]^(٣) لا محالة أنه واجب أن [لا]^(٤) يوجد. فهو المفهوم من الوجوب محمول على اللاوجود. فثبت أن الوجوب محمول على العدم. وأما إن المحمول على العدم : عدم ، فلأنه لو كان وجوداً لزم أن يكون العدم المحض^(٥) موصوفاً بالصفة الموجودة ، وأنه محال. فثبت أن مسمى الوجوب ، لا يمكن أن يكون صفة موجودة.

الوجه الخامس : في بيان أن الوجوب يمتنع أن يكون صفة موجودة : [وذلك لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد ، فوجوبه متقدم على وجوده ، ولو كان الوجوب صفة موجودة]^(٦) لزم أن يكون حصول تلك الصفة الموجودة للماهية سابقاً على وجود تلك الماهية في نفسها. وهذا محال. لأن وجود الشيء في نفسه [متقدم بالرتبة على وجود غيره له. فأما أن يقال : إن وجود غيره له ، متقدم بالرتبة على وجوده في نفسه. فهذا]^(٧) محال لا يقبله العقل.

الوجه السادس : إذا قلنا في شيء : إنه واجب الوجود لذاته ، فهذا التصديق لا يحصل منه في العقل أمر [محصل]^(٨) إلا إذا فرضنا حقيقة ، ثم فرضناها موصوفة بالوجود ، ثم فرضنا أن موصفيّة تلك الحقيقة بذلك الوجود

(١) ذاتياً (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

(٥) من (س).

(٦) من (س).

(٧) من (ز).

(٨) من (س).

موصوفية منعوتة بنعت الوجوب واللزوم.

وإذا كان كذلك ، فهذا الوجوب صفة من صفات النسبة الحاصلة بين الموضوع وبين المحمول ، وتلك النسبة صفة من صفات ذلك الموضوع. وصفة الشيء مفتقرة [إلى الموصوف ، والمفتقر إلى الشيء ، أولى بالافتقار ، فيثبت أن الوجوب مفتقر] ^(١) إلى الغير ، والمفتقر [إلى الغير] ^(٢) ممكناً لذاته. فالوجوب بالذات [ممكناً بالذات ، وذلك متناقض وباطل. ثبت أن الوجوب بالذات] ^(٣) لا يمكن أن يكون وصفاً موجوداً. فهذا جملة ما يذكر في هذا الباب.

والجواب : أن نقول : لا شك أن في الوجود [موجوداً] ^(٤) ولا شك أن ذلك الموجود إما أن يكون واجباً لذاته ، وإما أن يكون ممكناً لذاته ، وهذه الشكوك التي ذكرتُوها في الطعن في الوجوب بالذات ، معارضة بالشكوك المذكورة في الطعن في الإمكان الذاتي. ولما تعارضت هذه الشكوك ، بقي ما ذكرناه من الدلائل الدالة على أن الوجوب بالذات أمر حاصل متحقق سليماً عن الطعن [وبالله التوفيق] ^(٥).

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

المسألة الثالثة

في

أن وجود الله . تعالى . نفس ماهيته؟

أو صفة زائدة على ماهيتها؟

إنه من المعلوم بالضرورة أننا نصف واجب الوجود لذاته بأنه موجود ، ونصف أيضاً ممكناً الوجود لذاته بأنه موجود. فنقول : إنما أن يكون وقوع لفظ الوجود على هذين القسمين بحسب مفهوم مشترك بين هذين القسمين ، وإنما أن لا يكون كذلك [بل يكون ذلك^(١)]. بحسب الاشتراك اللغطي فقط ، فإذا كان الحق هو القسم الأول. فنقول : هذا القسم ينقسم إلى قسمين آخرين ، وذلك لأن ذلك المفهوم المسمى بالوجود ، إنما أن يقال : إنه في حق واجب الوجود مقارن لмаهية أخرى ، ويكون هذا الوجود صفة لتلك الماهية ولاحقاً من لواحقها ، وإنما أن يقال : إنه [أمر]^(٢) قائم بنفسه مستقل بذاته [من غير أن يكون صفة لشيء من الماهيات]^(٣) ومن غير أن يكون عارضاً لشيء من الحقائق.

فيثبت : أن القول في وجود الله تعالى لا يمكن أن يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة.

فالأول قول من يقول : لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته ، وعلى الممكناً لذاته ، لا يفيد مفهوماً واحداً مشتركاً فيه بين القسمين ، بل هو بحسب

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

الاشتراك اللغطي فقط. والثاني قول من يقول : لفظ الموجود يفيد مفهوما واحدا ، إلا أنه في حق واجب الوجود لذاته ، وجودا مجردا ، أعني أنه وجود بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيات ، بل يكون وجودا قائما بنفسه ، وبهذا التقدير يكون وجود الله تعالى نفس حقيقته. والثالث : قول من يقول : إن الوجود صفة من صفات حقيقة الله تعالى ، ونعت من نعوت ماهيته ، وبهذا التقدير فوجود الله غير ماهيته. وهذه الأقوال الثلاثة قد ذهب إلى كل واحد منها عالم من الناس. فالأول : قول طائفة عظيمة من المتكلمين كأبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسين البصري. والثاني : هو القول الذي اختاره أبو علي بن سينا في جميع [كتبه]^(١) والثالث : قول طائفة عظيمة من المتكلمين ، وهو الذي نصرناه في أكثر كتبنا. ويجب على العاقل أن يتأمل في هذا التقسيم الذي ذكرناه حتى يعلم يقيناً أن هذه الأقوال الثلاثة لا مزيد عليها بتة. ونقول : أما القول الأول وهو أن لفظ الموجود واقع على الواجب لذاته ، وعلى الممكن لذاته ، لا بحسب مفهوم واحد ، بل بحسب الاشتراك اللغطي فقط. فنقول : إننا قد دللتنا في مسائل الوجود على فساده ، ولا بأس بإعادة بعض تلك الوجوه في هذا المقام ، فنقول : الذي يدل على فساده وجوه :

الأول : إن بديهة العقل حاكمة بأن الوجود لا يقابله إلا العدم ، وإن العدم لا يقابله إلا الوجود ، فوجب أن يكون الوجود مفهوما واحدا ، كما أن العدم مفهوم واحد ، حتى يصح ذلك التقابل بينهما.

الثاني : إن الوجود يصح تقسيمه إلى الواجب ، وإلى الممكن والجوهر والعرض ، ومورد التقسيم مشترك بين كل الأقسام.

الثالث : إن اعتقاد كونه موجودا ، لا ينافيه اعتقاد كونه واجبا أو مكنا أو جوهرأ أو عرضا ، فوجب أن يكون المفهوم من كونه موجودا فيه قدر مشترك بين الكل.

(١) من (س).

الرابع : إن بديهية العقل حاكمة بأن المراد من كونه ^(١) موجودا ، كونه محسلا في الاعتبار ، محققا في الأعيان ، وهذا المفهوم لا يختلف بأن يكون ذلك الحصول [التحقق] ^(٢) واجبا أو ممكنا . أو سوادا أو بياضا ، كما أنه لما كان المعمول من الحجمية : التحييز والامتداد في الجهات ، لم يختلف ذلك باختلاف كونه لطيفا أو كثيفا أو حارا أو باردا ، وكما أن بديهية العقل حاكمة بأن المفهوم من الحجمية أمر واحد ، فكذلك حاكمة بأن المفهوم من الحصول والتحقق أمر واحد لا يختلف باختلاف الحقائق.

الخامس : إن واحدا من الشعراء لو ذكر شعرا وجعل قافية أبياته الوجود أو الثبوت أو الحصول ، يقضي عقل جميع العقلاء بأن تلك القافية مكررة . ولو أنه ذكر شعرا وجعل قافية أبياته لفظ العين إلا أنه أراد بهذا اللفظ في كل بيت معنى غير المعنى الذي أراده في البيت الآخر يقضي عقل كل عاقل بأن القافية غير مكررة في المعنى ، وذلك يدل على أن صريح عقول العقلاء قاضية بأن معنى الحصول والوجود والتحقق معنی واحد في الكل .

السادس : إننا إذا رجعنا إلى عقولنا ، وجدنا معنى الحصول والوجود معنی معلوما من فطرة العقل ، ومن بديهته ، وإننا لا نجد [البته] ^(٣) شيئا آخر أعرف من معنى الحصول ، يعرف معنى الحصول به ، وهذا إنما يكون لو كان معنى الحصول معنی واحدا في الكل ، أما لو كان معنى الحصول [معنى] ^(٤) يختلف باختلاف الموضع ، وليس بين تلك الحصولات معنى واحد مشترك [فحينئذ] ^(٥) وجب أن لا يقدر ^(٦) على تصور معنى الحصول [المطلق] ^(٧) وأن يفتقر في تصور كل واحد من المعاني المسماة بالحصول والوجود ، إلى تعريف خاص ، وبيان

(١) كافية (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

(٦) وجب أن الفقد لا معنى تصور ... الخ (س).

(٧) من (ز).

خاص ، وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن معنى الحصول ، والوجود [معنى]^(١) واحد في الكل.

السابع : [نحن]^(٢) إذا عقلنا معنى السواد [معنى]^(٣) البياض ، قضى العقل بامتياز معنى السواد عن معنى البياض بنفسه من غير أن يحتاج فيه إلى إلحاد قيد آخر ، بما يوجب الامتياز. فلو كان وجود الواجب ، حقيقة مخالفة لوجود الممكן ، لكننا إذا تصورنا هذين الوجودين ، وجب أن تحكم بديهية العقل بامتياز أحدهما عن الآخر ، لكن من المعلوم بالضرورة أنه ليس كذلك ، فإنما لم نصف أحد الوجودين^(٤) إلى الواجب ، والوجود الآخر إلى الممكן ، لم يحصل في العقل امتياز أحد الوجودين عن الآخر.

علمنا أن الوجودات^(٥) في نفسها ليست متمايزة من حيث إنها وجودات ، بل الوجود من حيث إنه وجود ، مفهوم واحد ، وأنه إنما يتميز بعضها عن بعض بسبب خارج^(٦) عن ماهيتها.

الثامن : إننا إذا أقمنا الدليل على أن العالم محدث ، قضى العقل بافتقاره إلى موجود يوجد ، ثم بعد ذلك يقع البحث في أن ذلك الممكنا الذي أوجد العالم ، هل هو قسم أو محدث؟

وبتقدير أن يكون قدّيما ، فهل هو واجب لذاته ، أو واجب بسبب وجوب علته؟ وهل هو جسم أو حال في الجسم [أو لا جسم ولا حال في الجسم]^(٧)؟ وعلى جميع التقديرات فإن اعتقاد أن العالم لا بد له من موجود يوجد ، ومن كائن يكونه ، باقي ثابت غير متغير ، وكل ذلك يدل على أن المعقول من كونه موجودا متحققا في الأعيان : أمر واحد مشترك فيه بين كل الأقسام.

التاسع : إن بديهية العقل شاهدة بأن المعقول من كونه واجب الوجود

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) الوجودين (س).

(٥) الوجودات (س).

(٦) خالص (س).

(٧) من (س).

لذاته ينافي المعقول من كونه ممكن الوجود لذاته [وبالعكس. وأيضاً] ^(١) المعقول من كونه حجماً متحيزاً ، ينافي المعقول من كونه [موجوداً] ^(٢) بحدا ، فجميع هذه الاعتبارات متناقضة متغيرة ، وصريح العقل شاهد بأن المعقول من كونه موجوداً محصلاً في الأعيان ، لا ينافق شيئاً من هذه الاعتبارات ولا ينافيها. وذلك يدل على أن كونه موجوداً ، مفهوم معاير لهذه الاعتبارات المخصوصة باقي مع كل واحد منها. وذلك يدل على أن المفهوم من كونه موجوداً [مفهوماً] ^(٣) واحداً لا يختلف باختلاف هذه [الصور] ^(٤).

العاشر : إنما إذا قلنا : الوجود غير مشترك فيه بين جميع الموجودات. فهذا الحكم إنما يتناول جميع الموجودات ، لو كان المفهوم من الوجود من حيث إنه وجود ، مفهوماً واحداً. إذ لو كان الوجود له مفهومات كثيرة ، فعلل هذا المفهوم ، وإن كان غير مشترك فيه بين الموجودات ، فالمفهوم الآخر يكون مشتركاً فيه بين كل الموجودات. فيثبت أن قولنا : الوجود غير مشترك فيه ، إنما يعم هذا الحكم ، وثبتت في كل موجود ، ولو ثبت أن الوجود مشترك [فيه] ^(٥) يثبت : أن قولنا : الوجود غير مشترك فيه : كلام ، يفضي [ثبوته] ^(٦) إلى نفيه. فيكون باطلاً.

واعلم أنا قد استقصينا هذه المسألة في أول كتاب الوجود وأحكامه. إلا إنما أعدناه مع زوائد كثيرة في هذا الموضوع ، حتى يكون الكلام في هذه المسألة مجموعاً في موضع واحد. وثبت بهذه البراهين : أن لفظ الوجود ^(٧) الواقع على الواجب [لذاته] ^(٨) وعلى الممكن لذاته ليس بحسب الاشتراك اللفظي فقط ، بل بحسب أنه يفيد معنى واحداً مشتركاً فيه بين الضدين ^(٩) وإذا ثبت هذا

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

(٦) من (ز).

(٧) الموجود (س).

(٨) من (ز).

(٩) الصورتين (ز).

فنقول : بقى لنا في المسألة قولان :

أحد هما : قول من يقول : [تمام حقيقة الله تعالى هو هذا الوجود ، بشرط كونه غير عارض بشيء من الماهيات .

والثاني : قول من يقول [١] إن وجود الله تعالى صفة عارضة ل Maherite . فنقول : القول الأول باطل ، والذى يدل عليه وجوه :

الحججة الأولى : أن نقول : الوجود من حيث إنه وجود إما أن يقتضي أن يكون قائماً بنفسه ، مستقلاً بذاته ، غنياً عن كل ما سواه. أو لا يقتضي ذلك. فإن كان الأول وجب أن يكون كل وجود كذلك ، فجميع الموجودات تكون قائمة بأنفسها ، مستقلة بحقائقها ، واجبة التفرد ^(٢) بما هي هي ، وهذا ظاهر البطلان ، وإلا لزام أن لا يكون شيء من الممكنات موجوداً أصلاً ، وإن كان الثاني فحينئذ الوجود من حيث إنه وجود [لا يكون] ^(٣) قائماً بنفسه [ولا مستقلاً بحقيقةه] ، فوجب أن لا يكون في الوجود موجود قائم بنفسه ^(٤) مستقل بحقيقةه [وذلك مناقض لقول من يقول : إن وجود الله تعالى قائم بنفسه ، مستقل بحقيقةه] ^(٥) من حيث إنه هو. وهذا الكلام بلغ في الحالء والوضوح إلى حيث تشهد فطرة العقلاة ^(٦) وغيري لكم بأنه لا يقبل السؤال والاعتراض البتة.

الحججة الثانية : وهي قريبة مما تقدم. أن نقول : الوجود من حيث إنه وجود إما أن يقتضي أن يكون عارضاً [لماهية من] ^(٦) الماهيات ، أو يقتضي [أن يكون] ^(٨) غير عارض شيء من الماهيات ، أو لا يقتضي ، لا العروض ولا التجرد. فإن كان الحق هو الأول ، فكل وجود فهو عارض لмаهية من الماهيات ، ووجود واجب الوجود كذلك. وإن كان الحق هو الثاني ، فكل

• (١) من (ز).

(٢) التقرير (س).

• (٣) من (س).

٤) من (س).

• (ز) من (٥)

(٦) العقل (ز).

• (ز) من (٧)

• (ز) من (٨)

وجود فهو مجرد غير عارض لشيء من الماهيات ، فيلزم أن يقال : هذه الممكنا

ت ليست موجودة أصلا ، وإن كانت موجودة كانت موجودة بوجودات هي أعيانها . فحيثند يلزم أن يكون لفظ الوجود ^(١) واقعا على الوجودات بالاشتراك اللغطي ، وهو محال . وإن كان الحق هو الثالث ، فحيثند يمتنع أن يصير الوجود متقيدا بقييد كونه عارضا تارة ، وبقييد كونه لا عارضا أخرى ، إلا بسبب منفصل ، فيكون [وجود] ^(٢) واجب الوجود لذاته متعلقا بسبب منفصل ، فيكون واجب الوجود [لذاته ، واجب الوجود] ^(٣) بغيره . وهو محال .

الحججة الثالثة : وهي أيضا قريبة مما تقدم : إذا قلنا : إن وجود ^(٤) واجب الوجود [مجردا عن كونه عارضا بشيء من الماهيات ، فالمقتضى لهذا التحرد ، ولهذا الاستغناء] ^(٥) إما طبيعة الوجود من حيث إنه وجود وإما أن ^(٦) يكون حالا فيه ، وإنما أن لا يكون حالا فيه ولا محلا له ، والكل باطل ، أما بيان بطلان القسم الأول فلأنه يلزم أن يكون كل وجود كذلك ، لأن لازم الماهية مشتركة فيه بين جميع أفراد تلك الماهية ، وأما بيان بطلان القسم الثاني : فلأن تلك الصفة الحالة في ذلك الوجود ، إنما أن تكون لازمة لذلك الوجود ، أو لا تكون لازمة له ، والأول باطل ، لأنه [يعود ^(٧) إلى] التقسيم في أن المقتضى لذلك اللزوم إنما نفس طبيعة الوجود ، وإنما أن يكون حالا فيها [أو محلا لها] ^(٨) أو ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . فإن كان ذلك بسبب حال آخر . لزم التسلسل وهو محال ، وإنما إن كانت تلك الصفة الحالة في ذلك الوجود ليست لازمة لذلك الوجود ، فحيثند يكون ممكنا الزوال ، وبتقدير زواله فإنه يجب زوال ذلك الاستغناء ، ويجب زوال ذلك الاستقلال ، فحيثند يصير الواجب لذاته ، ممكنا لذاته وهو محال . وأما بيان بطلان القسم الثالث وهو أن يكون المقتضى لذلك التحرد ، ولذلك الاستغناء شيء يكون محلا لذلك

(١) الموجود (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (س).

(٤) وجوب (س).

(٥) من (ز).

(٦) ما (س).

(٧) من (ز).

(٨) من (س).

الوجود ، فنقول : هذا باطل. لأن على هذا التقدير يكون الوجود عارضاً لذلك الشيء ، وتكون ماهية ذلك الشيء موصوفة بالوجود ، فحينئذ يكون وجود الله تعالى صفة قائمة ب Maheriyah ، مع أن الفرض والتقدير هو أن وجود الله تعالى ليس عارضاً لشيء من الماهيات. وهذا خلف.

وأما بيان بطalan القسم الرابع : وهو أن كون ذلك الوجود مستقلاً بنفسه ، قائماً بذاته ، معلم بسبب منفصل ، مغایر لذلك الوجود ، ولا يكون حالاً فيه ، ولا يكون محلاً له. فنقول : فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود لغيره ، وذلك محال. لأن بتقدير فرض عدم ذلك الغير إن لم يبق ذلك الشيء ، قدح ذلك في كونه واجب الوجود لذاته ، وإن بقي قدح ذلك في كونه واجب الوجود لغيره ، ويثبت أن هذا الاجتماع باطل ، فوجب القطع بأن هذا القسم محال. فيثبت بما ذكرنا : أنه لو كان وجود الله تعالى وجوداً قائماً بنفسه ، لكن الحق هو أحد هذه الأقسام الأربع وثبت أن كل واحد منها باطل ، فيثبت أن ذلك الكلام باطل.

الحججة الرابعة : إننا قد دلّلنا على أن لفظ الوجود واقع على الواجب وعلى الممكّن ، بحسب مفهوم واحد. وإذا ثبت هذا فنقول : إما أن يكون المعقول من كونه تعالى موجوداً ، والمعقول من كونه تعالى واجباً لذاته : أمر واحد من غير تغيير البتة ، وإما أن يكون المعقول من كل واحد منهما مغايراً للمعقول من الآخر. والأول باطل ، لأنه لما كان كونه واجباً لذاته غير مشترك فيه وبينه وبين الممكّنات ، وجب أن لا يكون كونه موجوداً أمراً مشتركاً فيه وبينه وبين الممكّنات والوجوب الذاتي غير مشترك فيه وبينه وبين الممكّنات ، فوجب القطع بأن كونه موجوداً مغايراً لكونه واجباً ، وإذا ثبت هذا التغاير فنقول : إما أن يقال : الوجوب بالذات إما أن يستلزم [الوجود]^(١) أو يقال بالعكس منه وهو أن الوجود يستلزم الوجوب بالذات ، أو يقال لا هذا يستلزم ذاك ولا بالعكس ، ولكن حصلت ماهية ثلاثة. وتلك الماهية تكون مستلزمة لهذين القيدتين ، وإنما

(١) من (ز).

أن يقال : لا هذا يستلزم ذاك ولا ذاك يستلزم هذا ، وليس هناك ماهية ثالثة [تستلزمها معا . فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها .

أما القسم الأول : وهو أن يقال : الوجوب بالذات]^(١) يستلزم الوجود . فعلى هذا التقدير ، يكون الوجود عارضاً للوجوب بالذات . وقد فرضنا ذلك الوجود ، غير عارض بشيء من الماهيات . هذا خلف .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الوجود يستلزم الوجوب بالذات ، فهذا فاسد لأن مسمى الوجود هو القدر المشترك بينه وبين الممكنتات ، وما به المشاركة يمتنع أن يستلزم ما به الممايز ، لأن الأشياء المتساوية في النوع ، يمتنع أن تلزمها لوازم مختلفة بال النوع .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : حصل هناك مفهوم ثالث ، يستلزم هذين القيديين. فنقول : فعلى هذا التقدير يكون الوجوب بالذات ويكون الوجود عارضين ^(٢) لتلك الماهية. وقد فرضنا أنه ليس كذلك. هذا خلف.

وأما القسم الرابع : وهو أن لا يكون واحداً منهم مستلزمًا للأخر ، وليس هناك ثالث يستلزمهما . فنقول : فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الوجود مستلزمًا للوجوب الذاتي ، بل يكون [ذلك الوجود عارضاً مفارقًا لذلك الوجود ، فحيثُدَ لا يكون الواجب لذاته ، واجباً لذاته ، بل] ^(٣) مكناً لذاته ، وذلك باطل ^(٤) . فثبت بهذا البرهان : أن القول بأن الواجب الوجود لذاته لا حقيقة له إلا الوجود المجرد . كلام باطل فاسد.

الحججة الخامسة : لا شك أنه تعالى مبدئاً لوجود الممكنات ، وكونه مبدئاً لها : إما أن يكون لنفس كونه وجوداً ، أو لنفس كونه وجوداً مع قيد سلبي ، أو لنفس كونه وجوداً مع قيد وجودي ، والأول باطل . وإلا لوجب أن يكون كل

• (ز) من (١)

٢) عارض (ز).

• (٣) من (ز)

(٤) محل (س).

موجود جنس^(١) المبدأ لجميع الآثار الصادرة عن واجب الوجود ، وذلك لا ي قوله عاقل ، والثاني باطل لوجهين :

الأول : إن على هذا التقدير يصير القيد العدمي ، جزءا من ماهية المبدأ الأول من حيث إنه مبدأ لغيره ، وذلك محال ، لأن العدم لا يكون علة للوجود ، ولا جزءا من علة الوجود.

والثاني : وهو أن المقتضى لذلك السبب إن كان هو طبيعة الوجود ، لزم حصوله في كل الموجودات ، وحينئذ يلزم أن يكون كل وجود متساويا بالذات للمبدأ الأول في اقتضاء كل الآثار. وذلك باطل. وإن كان قياد آخر سلبيا عاد التقسيم [الأول]^(٢) فيه.

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : إن كون ذلك الوجود مبدأ لوجود المكنات ، ليس لكونه وجودا فقط ، بل لكونه وجودا مع قيد ثبوتي. فنقول : ذلك القيد الثبوتي إما أن يكون معروضا للذك الوجود أو عارضا له ، أو لا معروضا له ولا عارضا له. فإن كان معروضا للذك الوجود ، كان ذلك الوجود عارضا ل Maheria أخرى ، وقد فرضنا أنه ليس كذلك. هذا خلف. وإن كان عارضا للذك الوجود [فك كل عارض]^(٣) فهو محتاج ، فالمقتضى لذلك العارض إن كان هو الوجود فقط ، أو الوجود بقياد سلبي ، عادت الحالات المذكورة ، وإن كان المقتضي للذك العارض هو الوجود بقياد [عارض]^(٤) آخر ، كان الكلام فيه كما في الأول ، ولزم التسلسل وهو محال. وبتقدير أن لا يكون التسلسل محالا ، لكننا نقول : هل هاهنا شيء يستلزم [شيئا]^(٥) أو لم يحصل ذلك؟ فإن كان الأول كان ذلك الاستلزم إما لنفس الوجود ، أو لنفس الوجود مع قيد سلبي ، أو لنفس الوجود مع قيد ثبوتي ، وإن كان الثاني كان ذلك

(١) خسيس (ز) جنس (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

[نفيا] ^(١) للاستلزم ، وحيثذ لا يجب في المبدأ الأول كونه مبدأ لغيره ، ولا يجب في غيره كونه محتاجا إليه ، بل رعا انقلب فيصير الواجب ممكنا ، والممكن واجبا. وكل ذلك باطل محال. فثبت أن القول بأن حقيقة واجب الوجود وجود مجرد يفضي إلى هذه الأباطيل ، فكان القول به باطلا.

الحججة السادسة : إن صريح العقل يشهد بأن فرض شيء لا حقيقة له إلا مجرد الحصول في الأعيان يكون محالا ، بل لا بد وأن يفرض العقل ماهية وحقيقة ، ثم يحكم عليها بأنها حاصلة في الأعيان. فأما فرض موجود لا ماهية له ، ولا حقيقة له إلا مجرد الحصول في الأعيان ، فهذا لا يقبله العقل بتة.

والذي يزيد هذا الكلام تقريرا : ذلك لأن الحكماء ذكروا في باب الوجود مسألة ، وهي أن قالوا : الموجود هو نفس الكون في الأعيان ، لا ما به يحصل الكون في الأعيان ، وأطربوا في تقرير هذا المعنى وفي إياضه ، وإذا ثبت أن الوجود ليس له حقيقة إلا مجرد الحصول في الأعيان ، فالحصول في الأعيان [يمتنع] ^(٢) تقرره في العقل إلا إذا فرض العقل ماهية يحكم عليها بأنها حصلت في الأعيان ، وإذا كان كذلك ، كان هذا اعترافا بأن الوجود بدون الماهية لا يتقرر بتة ، بل بديهية العقل حاكمة بأنه متى حصل معنى الحصول في الأعيان ، فقد حصلت هناك ماهية هي المحكوم عليها بأنها حصلت في الأعيان ، وذلك يفيد الجزم [بأن الوجود] ^(٣) بدون الماهية لا يعقل بتة ، وما يقوى ذلك : أن الحكماء اتفقوا على أن طبيعة الوجود لا يمكن تعلقها وحدها ، بل ما لم يفرض العقل أمرا من الأمور يحكم عليه بأنه حصل في الأعيان ، استحال منه إدراك معنى الحصول في الأعيان.

فإذا كان معنى الوجود أمرا بلغ في الضعف وال الحاجة إلى حيث [لا] ^(٤)

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) حيث يمكن (س).

يمكن تعقله وحده بدون الماهية ، ثم ثبت أن طبيعة الوجود من حيث إنه هو وجود أمر واحد ، في الواجب والممكן ، فكيف تعقل طبيعة الوجود من حيث إنها وجود ، طبيعة واحدة في الواجب وفي الممكן؟ ثم إنه بلغ في القوة في جانب الواجب إلى حيث كان غنيا عن كل سواه ، وكان كل ما سواه محتاجا إليه ، وبلغ في الضعف وال الحاجة في جانب الممكן إلى حيث كان محتاجا إلى الماهية في الخارج وفي الذهن ، حتى إن العقل لا يمكنه أن يتصوره وحده ، بل ما لم يجعله تابعا لغيره ، فإنه لا يمكنه إدراكه وتصوره. وكل من أنصف علم أن هذا الكلام معلوم البطلان ببديهي العقل.

الحججة السابعة : اتفق الحكماء على أن تصور الوجود تصور بديهي جلي ، غني عن كل التعريفات ، واتفقوا أيضا على أن الحقيقة المخصوصة لواجب الوجود غير معلوم للبشر [وعبروا عن هذا المعنى بهذه العبارة وهي قولهم : كنه ذات الله تعالى غير معلوم للبشر] ^(١) ، وما كان الوجود أولى بالتصديق ^(٢) ، وكانت الحقيقة المخصوصة غير متصرفة ، فضلا عن أن تكون أولية التصور ، كان هذا برهانا قاطعا في أن حقيقة الله تعالى ، غير ^(٣) وجوده.

[وقال الداعي إلى الله عليه السلام] ^(٤) حقا. إن لي لكثير التعجب من هؤلاء الأفضل كيف جعوا بين هذين المذهبين؟ فإن قيل : مرادهم بقولهم : إن كنه حقيقة الله تعالى غير معلوم ^(٥) ومتصور للبشر : هو أن البشر ما أحاط عقلهم بكل صفات الله تعالى؟ قلنا : هذا بعيد جدا ، لأن معرفة الصفات غير ، ومعرفة الذات غير. والقوم قالوا : كنه الذات غير معلوم ، فكيف يجوز صرف هذا الكلام إلى الصفات؟ وأيضا : فالقوم حصروا صفات الله تعالى في : السلوب وفي الإضافات ، وهذا القسمان معلومان ، فكيف يقال : المراد أن

(١) من (ز).

(٢) التصور (ز).

(٣) عين (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

الصفات غير معلومة؟ وأيضاً : فهب أن القوم لم يسلموا بأن الوجود بديهي التصور ، ولم يسلموا أن كنه ذات الله تعالى غير معلوم للبشر ، لكن هاتان المقدمتان قد صحتا بالبراهين اليقينية. أما الأول ففي كتاب الوجود. وأما الثاني ففي المسألة المشتملة على أن [كنه حقيقة] ^(١) الله تعالى غير معلوم ^(٢) للبشر ، وإذا كان الأمر كذلك فقد حصل المطلوب على أظهر الوجه.

الحججة الثامنة : قد ثبت في المنطق أن الوجوب ^(٣) والإمكان والامتناع جهات. وفسر أهل المنطق هذا المعنى بأن قالوا : كل قضية فيها موضوع محمول ، ولا بد وأن يحصل بين الموضوع وبين المحمول نسبة مخصوصة ، وتلك النسبة معناها كون ذلك الموضوع موصوفاً بذلك المحمول. وكل قضية فلا بد فيها من حصول هذه الثلاثة. ثم إن مخصوصية الموضوع [بالمحمول] ^(٤) تارة تكون على نعت الوجوب ، وتارة على نعت الإمكان ، وتارة على نعت الامتناع. وهذا الكلام لخصوه في المنطق [وهو كلام حق معلوم] ^(٥) تشهد فطرة العقل بصحته. إذا ثبت هذا فنقول : إذا قلنا : الله واجب الوجود. فهذه قضية لا بد فيها من موضوع ، ومن محمول ، ومن رابطة ، ومن جهة. أما الموضوع فهو قولنا : الله. أما المحمول فهو قولنا : موجود. وأما الرابطة فمحذوفة في اللفظ ولكنها معتبرة في المعنى ، والتقدير : الله هو موجود. وأما الجهة فهي الوجوب.

إذا عرفت هذا فنقول : المحكوم عليه بأنه موجود ، إما أن يكون هو كونه موجوداً وإنما أن يكون حقيقة غير الوجود ، وتلك الحقيقة هي الموضوع للوجود [ويكون الوجود] ^(٦) محمولاً على تلك الحقيقة ، والأول باطل ، وإلا لصار تقدير هذه القضية : الوجود يجب أن يكون محكماً عليه بكونه موجوداً. ومعلوم أن ذلك باطل. والثاني حق إلا أنه تصريح بأن الوجود محمول ، وأن موضوع هذا المحمول ماهية مخصوصة ، وحقيقة مخصوصة هو المحكم عليها لهذا

(١) على أن صفات الله ... الخ (س).

(٢) غير معلوماً (س).

(٣) الوجود (س).

(٤) من (س).

(٥) من (س) س.

(٦) من (س).

الوجود ، وإذا قلنا [ذلك فقد قلنا] ^(١) إن ماهية الله تعالى يجب أن تكون غير ^(٢) وجوده ، وذلك هو المطلوب.

الحججة التاسعة : إن الحكماء استدلوا على أن وجود الممكبات زائد على ماهيتها. فإن قالوا : يمكننا أن نتصور الماهية مع الشك في الوجود ، والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم ، فالماهية غير الوجود ، فنقول : هذا البرهان بعينه قائم في وجود واجب الوجود ، وذلك لأننا إذا تصورنا من واجب الوجود ، أنه الذي يستغني في وجوده عن الغير ، وأنه الذي يستحق الوجود من ذاته. فمن المعلوم بالضرورة أن هذا القدر من التصور لا يوجب الجزم بوجود هذا الموجود ، بل بعد حصول هذا التصور يبقى العقل شاكا في أن هذه الحقيقة ، هل هي موجودة أم لا؟ فثبتت أن في هذا الموضع يمكن تصور الماهية مع الشك في الوجود ، وهذا يتضمن كون الماهية مغایرة للوجود ، فإن لم يلزم من هذا المعنى حصول التغاير [في هذا الموضع ، لم يلزم أيضا حصول التغاير في] ^(٣) الممكبات. فإن قالوا : الفرق أن ممكن الوجود يمكن [أنفكاكه عن الوجود ، فلا جرم أمكن] ^(٤) تعقله [مع الشك في الوجود. أما واجب الوجود فإنه لا يمكن تعقله] ^(٥) من حيث إنه واجب الوجود إلا مع تعقل الوجود ، لأنه من المستحيل أن يقال : إنه مع كونه واجب الوجود ، لا يكون موجودا.

فنقول : فعلى ما ذكرتم يلزم في كل من تصور أن واجب الوجود لذاته ، ما هو؟ أن يجزم بأن واجب الوجود موجود ، ولما كان هذا باطلا [فاسدا] ^(٦) في بدبيهة العقل ، علمنا أنه يمكن حصول تصور واجب الوجود مع الشك في وجوده. وإذا كان [الأمر] ^(٧) كذلك وجب أن يكون وجوده زائدا على ماهيته.

الحججة العاشرة : لا شك أن قولنا : الله واجب الوجود ، كلام حق وصدق. فقولنا :

الله موضوع ، وقولنا : موجود محمول ، وقولنا : واجب صفة

(١) من (ز).

(٢) عين (س).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

(٥) من (س).

(٦) من (ز).

(٧) من (ز).

لانتساب الموضوع إلى المحمول ، ونقول : المراد بالموضوع وهو قولنا الله ، إما أن يكون هو الوجود ، أو أمرا مغايرا للوجود ، والأول باطل لوجوه : أحدها : أن على هذا التقدير يصير معنى الكلام أن الوجود واجب الوجود. ولكن هذا باطل ، لأن الوجود الذي جعل موضوعا ، إما أن يكون هو الوجود الذي جعل محمولا أو غيره ، والأول باطل لأن جعل الشيء موضوعا لنفسه ومحمولا لنفسه ، كلام فاسد ، عار عن الفائدة. فإن من قال : الجدار : جدار. والمثلث : مثلث. كلامه كلام فاسد ، وإن كان الثاني لزم أن يكون الوجود الذي جعل موضوعا ، مغايرا للوجود الذي جعل محمولا ، فحيثئذ يلزم من كونه موجودا : خبرين^(١) وأيضا : فلما كانت طبيعة الوجود واحدة ، كان الوجود الذي هو الموضوع مساويا في تمام الماهية للوجود الذي هو المحمول ، وحيثئذ لم يكن أحدهما بأن يكون موصوفا والآخر بأن يكون صفة ، أولى من العكس. فيثبت بهذا البرهان : أنا إذا قلنا : الله يجب أن يكون موجودا ، لم يكن المشار إليه بقولنا^(٢) نفس الوجودية ، بل حقيقة أخرى سوى الوجودية ، وقد صدق حكم العقل عليها بوجوب اتصافها بالوجودية ، وذلك يدل على أن وجود الله تعالى ليس أمرا قائما بنفسه بل هو صفة لmahiyah أخرى. وذلك هو المطلوب.

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون المراد من قولنا : الله ، حقيقة لا ندرى ماهيتها ولا تعينها ولكننا نعرف في الجملة كونها موجودة؟ فنقول : هب أنا لا نعرف أن تلك الحقيقة ما هي؟ إلا أنا نعرف منها أنها إما أن تكون هي الوجود ، أو حقيقة مغایرة للوجود [فإن كانت هي الوجود ، لزت الحالات. وإن كانت حقيقة مغایرة للوجود]^(٣) لزم كون وجود الله تعالى صفة لتلك الحقيقة. وذلك هو المطلوب. ولما كان هذا الكلام الذي يفيد مقصودنا متقرر ، سواء عقلنا خصوصية تلك الحقيقة ، أو لم نعقلها ، لم يكن عدم علمنا بتلك

(١) مرتين (ز).

(٢) بقوله (س).

(٣) من (ز).

الحقيقة المخصوصة من حيث إنها هي ، قادحًا في مطلبنا.

الحججة الحادية عشر في إثبات هذا المطلوب : أن نقول : لا شك أن الحق تعالى ذات متعينة ممتازة بتعيينها عن كل ما سواه من الذوات المعينة ، ولا شك أن الوجود من حيث إنه وجود حقيقة يشترك فيها الواجب والممكן والجوهر والعرض ، فنقول : ذاته المخصوصة إما أن يكون هو هذا المفهوم المشترك فيه بين كل الموجودات ، وإنما أن يكون هو هذا المفهوم ، مع قيد زائد يقتضي تخصصه وتعيينه. والأول باطل ، لأن هذا المفهوم المشترك يصدق عليه كونه مشتركاً بين الكل ، وذاته المخصوصة لا يصدق عليها هذا المعنى. فبطل القول بأن ذاته المخصوصة هو هذا المفهوم المشترك.

بقي أن يقال : إنه هو هذا المفهوم مع قيد زائد. فنقول : ذلك [القيد]^(١) الزائد إما أن يكون سلبياً أو ثبوطياً ، والأول باطل ، لأنه سبحانه من حيث إنه هو ذلك المعين موجود ، وما لأجله التعيين جزءاً من المعين ، فلو كان ما لأجله حصل التعيين قياداً سلبياً ، لزم أن يكون القيد السلبي جزءاً من الماهية الثابتة ، وهو محال. وإنما إن كان القيد الذي لأجله حصل التعيين أمراً ثابتاً ، فإنما أن يكون ذلك الأمر المخصوص موضوعاً والوجود المشترك فيه محمولاً ، وإنما أن يكون الأمر بالعكس منه. والأول هو المقصود. لأن على هذا التقدير تكون تلك الماوية المخصوصة المعينة موصوفة بالوجود ، فيكون ذلك الوجود عارضاً ل Maher ، والثاني باطل لوجهين : أحدهما : أنه ثبت في المنطق أن الأخص بالموضوعية والأعم أولى بالمحمولية. والثاني : وهو أنها لو جعلنا الوجود المطلق موضوعاً ، وجعلنا تلك المخصوصة محمولة له ، لزم أن يقال : الوجود المشترك فيه هو تلك المخصوصية ، وحمل تلك المخصوصية عليه ، يمنع من كونه مشتركاً فيه بينه وبين غيره ، فلزم أن يقال : الأمر المشترك فيه غير مشترك فيه ، وذلك محال. فثبتت : أن القول بأن حقيقته وجود مجرد ، يفضي إلى أقسام باطلة فيكون القول به باطلاً.

(١) من (س).

الحجۃ الثانية عشر : أجمع العقلاء على أن أفراد النوع الواحد يجب تساويها في اللوازم، وصريح العقل شاهد بصحة هذه المقدمة.

وإذا ثبتت هذا فنقول : الوجود في حق واجب الوجود ، والوجود في حق ممكن الوجود: طبيعة نوعية واحدة. فوجب أن يصح على كل واحد منها ، ما يصح على الآخر. ولما كان ذلك باطلا ، علمنا أن الحقيقة المخصوصة لواجب الوجود لذاته حقيقة ، تخالفسائر الحقائق. وأيضا : فقد اتفقت الحكماء على أن الطبيعة النوعية إنما بعرض لها التعدد^(١) بسبب القوابل [والماهية الموصوفة بالوجودان ، جارية مجرى القوابل بتلك الوجودات. فثبتت أنه لو لا]^(٢) [الماهيات المختلفة]^(٣) لامتنع وقوع التعدد في طبيعة الوجود ، وحيث وقع التعدد فيه ، علمنا أن وقوع التعدد فيها ، إنما كان بسبب الماهيات المختلفة.

فهذه البراهين التي ذكرناها ولخصناها : وجوه ظاهرة حلية قطعية في إفساد هذا المذهب.

واحتاج الشیخ الرئیس : [أبو علی]^(٤) في بیان أن وجود الله تعالی يمتنع کونه عارضا [لشيء]^(٥) من الماهیات بوجه واحد ذکرہ في کتاب الإشارات. وأننا ذکر ذلك الوجه ، وأضم إليه تقریرات قوية ، وبيانات كاملة. فنقول : وجود الله تعالی إنما أن يكون مستقلا بنفسه^(٦) قائما بذاته ، من غير أن يكون تحققه محتاجا إلى تحقق غيره ، وإنما أن لا يكون كذلك ، بل يكون تتحققه محتاجا إلى تتحقق غيره. فإن كان الحق هو الأول ، كان ذلك الوجود قائما بذاته مستقلا بنفسه ، فلا يكون عارضا لشيء من الماهیات. وإن كان الحق هو الثاني ، وهو کون ذلك الوجود غير مستقل بنفسه بل يكون مفتقرًا إلى غيره ، فنقول : فذلك الوجود مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته ، فذلك الوجود

(١) التفرد (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

(٥) من (س).

(٦) مستقلا بنفسه ، قائما بنفسه (ز).

ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته فلا بد له من سبب ، وذلك السبب إما تلك الماهية أو غيرها. ولا جائز أن يكون سبب ذلك الوجود هو تلك الماهية ، لأن كون تلك الماهية مقتضية لذلك الوجود ، إما أن يكون مشروطاً بكونها موجودة [أو لا يكون] ^(١) مشروطاً بهذا الشرط. ولا جائز أن يكون اقتضاء تلك الماهية لذلك الوجود ، مشروطاً بكونها موجودة ، لأن الوجود الذي هو شرط الاقتضاء ، إن كان هو غير ^(٢) الوجود الذي هو الأثر ^(٣) ، لزم كون الشيء الواحد شرطاً لنفسه ، وهو محال ، وإن كان غيره لزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً مرتين ، وهو محال. ولأن الكلام في الوجود الثاني كالكلام في الأول ، يلزم إما التسلسل ، وإما الدور وهما محالان. هذا كله إذا قلنا : إن اقتضاء تلك الماهية لذلك الوجود ، مشروط بكون تلك الماهية موجودة. أما إن قلنا : إن هذا الشرط غير معتبر ، فحينئذ يكون هذا قولًا بأن ما ليس موجودًا في نفسه ، يمتنع كونه علة في وجود غيره. وهذا كله إذا قلنا : العلة المقتضية لذلك الوجود هي تلك الماهية. أما إذا قلنا : العلة المقتضية لذلك [الوجود] ^(٤) شيء آخر سوى تلك الماهية ، فحينئذ يكون وجود واجب الوجود لذاته ، مستفاداً من سبب منفصل ، فيكون واجب الوجود لذاته [واجب الوجود بغيره ، وذلك محال]. فثبتت أن القول بأن وجود واجب الوجود لذاته] ^(٥) عارض ل Maherite : يفضي إلى هذه الحالات ، فوجب أن يكون القول به محالاً. فثبتت أنه لا حقيقة له إلا الوجود المجرد عن جميع الماهيات. وهذا هو تقرير هذه الحجة على أقوى الوجوه.

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : إن ذلك الوجود غني عن تلك الماهية؟

(١) من (ز).

(٢) عين (س).

(٣) الله (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (ز).

قوله : «لو كان غنيا عنها لكان قائما بنفسه ، ولم يكن صفة لتلك الماهية» قلنا : ألستم تقولون : إن الصورة علة لوجود المادة^(١) ، مع أن الصورة حالة في المادة ، وما يكون علة لوجود الشيء ، يكون غنيا عن ذلك المعلول في وجوده ، فالصورة غنية في وجودها عن المادة، مع أن الصورة حالة في المادة؟ فلم لا يجوز أن يقال : إن ذلك الوجود غني عن تلك الماهية ، ومع كونه غنيا عنها ، فإنه يكون حالا فيها؟ وتقرير الكلام من وجهين :

الأول : أن يقال : الوجود وإن كان غنيا في نفسه عن تلك الماهية ، إلا أنه علة لكونه حالا في تلك الماهية ، وعلى هذا التقدير فالوجود مع كونه غنيا عن تلك الماهية ، يكون حالا فيها. أو يقال : تلك الماهية توجب كون [ذلك]^(٢) الوجود حالا في تلك الماهية ، فهذا الاحتمال قائمان ، وكل واحد منهما لا يقدح في كون الوجود حالا في الماهية مع كون الوجود غنيا عن الماهية. وبهذين الطريقين جوزنا كون الصورة علة لوجود المادة، مع كون الصورة حالة في المادة. هاهنا.

الوجه الثاني في الجواب : سلمنا أن بتقدير أنه يجب حصول ذلك الوجود [في تلك الماهية ، فإنه يلزم كون الوجود]^(٣) مفتقرًا إلى تلك الماهية ، ويلزم من كون الوجود مفتقرًا إلى الماهية كون الوجود ممكنا ، إلا أنا نقول : هاهنا دليل يمنع كون الوجود موصوفا بالإمكان. وتقريره : وهو أن ممكنا الوجود هو الذي لا يمتنع كون حقيقته حاصلة مع الوجود تارة ، ومع العدم أخرى. وهذا المعنى لا يعقل في حق الوجود ، لأننا لو قلنا : إن ماهية الوجود تارة تحصل مع الوجود ، وأخرى مع العدم ، لزم كون الوجود على أحد التقديرتين موصوفا بوجود آخر ، وعلى التقدير الثاني يكون موصوفا بالعدم. وكل ذلك [حال]^(٤) أما الأول فلأنه يلزم اجتماع الوجودين للشيء الواحد. وأيضا : فلا يكن أحدهما

(١) الماهية (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (س).

بالموصوفية والآخر بكونه صفة للأول أولى من العكس. وأما الثاني فلأنه يلزم الجمع بين الوجود وبين العدم ، وهو محال. فيثبت : أن وصف الوجود بكونه ممكناً الوجود والعدم محال. فيثبت : أن [الدليل] ^(١) الذي ذكرتم ، وإن اقتضى كون الوجود موصوفاً بالإمكان ، إلا أن الدليل الذي ذكرناه يمنع منه.

الوجه الثاني في الجواب ^(٢) : وهو الجواب المعتمد أن نقول : لم لا يجوز أن يقال : المقتضى لذلك الوجود هو الماهية؟ قوله : «اقتضاء تلك الماهية لذلك الوجود إما أن يكون مشروطاً بكون تلك الماهية موجودة ، وإما أن لا يكون مشروطاً بذلك» قلنا : المختار أن الماهية من حيث هي ، كافية في اقتضاء ذلك الوجود.

والذي يدل على أن هذا الذي ذكرناه غير مستبعد ، وجوه :

الأول : لا نزاع أن ماهيات الممكنات مغایرة لوجوداتها ، وأن تلك الماهيات قابلة لتلك الوجودات. [فنقول : إن كان الشرط في كون تلك الماهيات قابلة لتلك الوجودات] ^(٣) كونها موجودات في نفسها ، ألم تذكر الحالات التي ذكرت بها ، وإن لم يكن كون الماهية قابلة للوجود مشروطاً بكونها موجودة ، بل الماهية من حيث إنها هي ، تكون قابلة ، فلم لا يجوز أن يقال : المؤثر في ذلك الوجود هو تلك الماهية من حيث إنها هي؟ وبالجملة فكل ما تذكرون في جانب القبول ، لم لا يجوز مثله في جانب التأثير؟

الثاني : إن الماهية الممكنة مقتضية للإمكان لما هي هي ، وأما الوجود فإنما يحصل من السبب المنفصل ، وما بالذات قبل ما بالغير ، فاقتضاء الماهية الممكنة للإمكان سابق على اتصافها بالوجود ، فيثبت : أن اقتضاء الماهية للوازمهما ، سابق على اتصافها بالوجود ، فيثبت : أن اقتضاء الماهية للوازمهما لا يتوقف على كون تلك الماهية موجودة. وإذا عقل ذلك في الجملة ، فلم لا يعقل مثله في

(١) من (س).

(٢) في الأصل : الثالث.

(٣) من (ز).

اقتضاء الماهية لوجود نفسها؟.

الثالث : إن الماهية الموجودة قابلة للوجود. وقابلية الوجود [سابقة على حصول الوجود. ثم نقول : قابلية الوجود صفة خارجة عن الماهية ، لأن قابلية الوجود]^(١) نسبة خصوصية بين الماهية وبين الوجود ، والنسبة بين الأمرين معايرة لذات كل واحد منها ، فقابلية الماهية للوجود صفة خارجة عن الماهية لازمة لها ، فتكون [معلولة الماهية لقابلية الوجود لا تكون مشروطة بالوجود ، لأن الوجود متأخر بالرتبة عن قابلية الوجود ، والمتأخر]^(٢) لا يكون شرطاً للمتقدم. فيثبت : أن اقتضاء الماهية لهذا الحكم ، غير مشروط بالوجود ، وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : إن اقتضاء الماهية للوجود لا يكون مشروطاً بوجود آخر؟ وحينئذ يندفع ما ذكرتموه.

فإن قالوا : فالماهية إذا لم يكن اقتضاؤها للوجود ، مشروطاً بكونها موجودة. فحينئذ يجوز كونها مقتضية للوجود حال عدمها. فحينئذ يلزم كون المدعوم علة للموجود ، وذلك محال. فنقول : لا شك أن قبول الماهية للوجود غير مشروط بكونها موجودة ، ثم مع هذا لا يلزم أن يقال : المدعوم موصوف بالوجود. وإذا لم يلزم هذا في جانب القبول ، فكذلك مثله في جانب التأثير. وتحقيق القول فيه : أن الماهية من حيث إنها هي ، معايرة لكونها موجودة أو معدومة. وإذا كان الأمر كذلك فقد سقطت هذه الحجة التي عولوا عليها من جميع الوجوه.

(١) من (ز).

(٢) في (س) : فتكون معلولة لها ، باقتضاء الماهية لقابلية الوجود ، لا يكون مشروطاً للمتقدم ... الخ.

المسألة الرابعة

في

تحقيق القول في بيان أن المبدأ الأول.

هل هو تلك الحقيقة المخصوصة؟

اعلم. أن هذا البحث يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة. وهي : أنا نقول : أنا إذا قلنا : الماهية الفلانية من حيث هي ، لا موجودة ولا معدومة^(١) فهذا الكلام يتحمل وجهين : أحدهما^(٢) : أن يكون المراد : أن الماهية الفلانية من حيث^(٣) إنها هي ، عبارة مغايرة لكونها موجودة أو معدومة.

الثاني : أن يكون المراد أن الماهية الفلانية خالية عن الوجود وعن العدم [والمفهوم الأول حق]^(٤) والمفهوم الثاني باطل. لأننا إذا اعتبرنا المثلث من حيث إنه مثلث ، فهذا الاعتبار من حيث إنه هو ، مغاير لكونه موجودا ، أو لكونه معدوما. والدليل : أن المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ المعدوم مغاير للمفهوم من لفظ المثلث. بدليل : أنه يصح تعقل الموجود وتعقل المعدوم حال الذهول عن تعقل معنى المثلث ، وكذلك يحصل أيضا تعقل المثلث من حيث إنه مثلث مع الذهول عن كونه موجودا أو عن كونه معدوما. فظهر بهذا أن كونه مثلثا^(٥) [غير^(٦)] موجودا أو معدوما غير. وأما الاحتمال الثاني وهو

(١) موجودة (ز).

(٢) الأول (س).

(٣) من حيث هي هي ، لا موجودة ولا معدومة (ز).

(٤) من (س).

(٥) من (س).

(٦) زيادة.

أن يقال : إن كونه مثلاً ينفك عن الموجود وعن المعدوم ، فهذا حال لأن الشيء إما أن يكون له حصول في الأعيان ، وإما أن لا يكون له حصول في الأعيان ، وكونه حالياً عنهما أمر حال في العقل. فالحاصل : أن كونه مثلاً مغایر لكونه موجوداً أو معدوماً ، ولكن يمتنع أن ينفك عنهما معاً. وإذا عرفت هذا فنقول : إذا فرضنا أن حقيقة من الحقائق ، وماهية من الماهيات كانت علة لوجود نفسها ، فعلة الوجود هي تلك الماهية من حيث هي لا كونها موجودة ولا كونها معدومة ، وحينئذ يصدق أن يقال : مبدأ ذلك الوجود لا موجود ولا معدوم ، ويصدق أيضاً أن يقال : المبدأ موجود وهو أحق الموجودات بكونه موجوداً.

أما الأول : فإنما يصدق لما بينا أن مبدأ ذلك الوجود هو تلك الماهية ، وبيننا أن تلك الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة. وأما الثاني : فإنما يصدق لأن تلك الماهية لما كانت علة لذلك الموجود لعينها ولذاتها ، فحينئذ يمتنع عقلاً خلو تلك الماهية عن الوجود ، فكانت لا حالاً موجودة ، وكانت أحق الموجودات بصفة الوجود.

إذا عرفت هذا فنقول : عقل من بعض الناس أنهم قالوا : المبدأ الأول لا موجود ولا معدوم ، بل هو هو فقط ، وأنه هوية لا يمكن التعبير عنها بالوجود والعدم. وأما الجمهور فإنهم اتفقوا على أن المبدأ الأول موجود ، بل هو أحق الموجودات بصفة الموجودية ، وطالت المنازعات بين الفريقين في هذا الباب ، وإذا تأملت في الكلام الذي بحثناه وشرحناه علمت أن النزاع واقع في اللفظ الخض [وبالله التوفيق] ^(١).

(١) من (ز).

المسألة الخامسة

في

بيان أنه . سبحانه . يخالف جملة الممكناًت ، لذاته

المخصوصة ، لا لصفة زائدة على الذات

اعلم . أن جمهور المتكلمين يقولون : الذوات متساوية في كونها ذاتاً ، وإنما يمتاز بعضها عن بعض بصفات قائمة بها ولما اعتقدوا ذلك ، قالوا : إنه سبحانه وتعالى ذات ، وإن الجسم أيضاً ذات ، وامتياز ذاته عن ذات الأجسام ، لا بد وأن يكون لأجل صفة اختص بها ذات الله تعالى ، وأجل تلك الصفة امتازت ذاته عن سائر الذوات . والذي نقول به : أن ذاته سبحانه وتعالى ذات مفردة منزهة عن جميع جهات التركيب [وأن تلك الذات لعينها ولذاتها ، مخالفة لسائر الذوات ، وقبل الخوض في الدليل لا بد من تقديم مقدمة وهي في بيان أن الشيء قد يخالف غيره لعيته ولذاته ، من غير حاجة إلى صفة زائدة]^(١) والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوهه :

الأول : إن لو فرضنا كون الذوات متساوية في الذاتية ، وفرضنا أنه إنما يخالف بعضها بعضاً لأجل الصفات القائمة بها ، فتلك الصفات إما أن يكون بعضها مخالف للبعض ، أو لا يكون . والثاني باطل لأن تلك الصفات إذا لم تكن متخالفة ، استحال ضرورة أن تكون تلك الذوات متخالفة لأجلها ، وإن كانت تلك الصفات متخالفة فاحتلafها إما أن يكون لصفات أخرى ، وحيئذ يلزم منه التسلسل ، وهو محال . وإن كان اختلافها لأنفسها ولأعيانها ، فحيئذ

(١) من (ز).

تكون تلك الصفات متخالفة لأنفسها من غير اعتبار صفة أخرى ، وذلك يدل على أنه لا يمتنع كون تلك الأشياء مختلفة لأنفسها ولأعيانها.

الحججة الثانية في صحة هذا المطلوب : أن نقول : الذات والصفة ^(١) لا بد وأن يكون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى ، إذ لو كانتا متساويتين في قيام الماهية ، فحيينعد لم يكن كون إحداهما ذاتا والأخرى صفة أولى من العكس. فثبتت أن الذات والصفة يجب كون كل واحدة منها مخالفة للأخرى. فنقول : تلك المخالفة الحاصلة بينهما إما أن تكون لأجل صفة أو لا لأجل صفة؟ والأول باطل. لأننا بينما أن كون الذات موصوفة بالصفة مشروط بكون كل واحد منها مخالفًا للأخر. فلو علمنا كون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى بقيام الصفة بها ، لزم الدور وهو محال. فثبتت : أن كون الذات والصفة مختلفين ليس معللاً لشيء من الصفات ، بل هو لعين حقيقتهما ، ولنفس ماهيتها. وذلك هو المطلوب.

الحججة الثالثة في صحة هذا المطلوب : إننا إذا قلنا : إن هذا الشيء يماثل ذلك الشيء من بعض الوجوه وبمخالفته من سائر الوجوه.

فهذا كلام مجازي. وذلك لأن الوجه الذي لأجله حصلت المشاركة مغایر للوجه الذي لأجله حصلت المحالفة ، وإلا لزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد وهو محال. بل الحق أن كل واحد من هذين الشيئين مركب من جزءين. وأحد الجزءين من أحد الجانبين يماثل الجزء الآخر من الجانب الثاني مماثلة في حقيقتهما [ومساواة في ماهيتها] ^(٢) والجزء الثاني من الجانب الأول يخالف الجزء الثاني من الجانب الثاني مخالفة تامة ، لنفس الحقيقةتين. وإذا عرفت هذا فقد ظهر أن الشيئين اللذين [تماثلا فإنما] ^(٣) يتماثلان تمامًا حقيقتهما ولنفس ماهيتها ، لا لصفة زائدة ، وأن الشيئين اللذين يختلفان [إنما يختلفان] ^(٤) تمام

(١) الذات والصفات (س).

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) من (ز).

حقيقةهما [ولنفس ماهيتها] ^(١) لا لصفة [زائدة] ^(٢) فظهر بما ذكرنا : أن التماش أو الاختلاف لا يعقل أن يكون معللا بأمر زائد ، بل لا يحصلان إلا لنفس الماهية والحقيقة. وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول : ندعى أن ماهية الله تعالى مخالفة ماهيات جميع الممكناة لنفسها ولعینها من غير أن تكون تلك المخالفة لأجل صفة أو حالة. والذي يدل على صحة ما ذكرناه : أن الحقيقة المخصوصة في حق الله تعالى ، إما أن تكون متساوية لحقائق الممكناة من حيث إنها هي ، وإما أن لا تكون متساوية لها من حيث هي هي ، فإن كان الحق هو القسم الثاني فحينئذ يظهر أنه يمكن تعليل تلك المخالفة بشيء من الصفات ، لأن كل حكم حصل لذات الشيء ، ولماهيتها ، فإنه يمكن حصوله لغيره ، لأن الشيء الواحد لا يكون واجب الوجود لذاته أو لغيره معا. وأما إن كان الحق هو القسم الأول فنقول : لما كانت الذوات بأسراها متساوية في مجرد كونها ذاتاً ، فاختصاصات ذات الله تعالى بالصفة التي لأجلها امتازت ذاته عن سائر الذوات ، إما أن يكون لا أمر ، أو يكون لأمر. والأول باطل لأن الذوات لما كانت متساوية في تمام الذاتية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ، فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة دون سائر الذوات ودون سائر الصفات لا مرجح ولا مؤثر ، كان ذلك رجواحا ^(٣) للممكناة من غير سبب ، وذلك محال. وأما الثاني وهو أن يقال : إن تلك الذات المعينة اختصت بذلك الصفة لأمر آخر ، فحينئذ يعود الكلام في اختصاص تلك الذات بذلك المرجح ، فيكون مرجح [آخر] ^(٤) وحينئذ يلزم إما التسلسل وإما الدور وهم محالان. فثبتت أن القول بأن ذات الله سبحانه متساوية لسائر الذوات في الذاتية ، وأن امتياز ذاته عن سائر الذوات إنما كان لأجل اختصاص ذاته بصفة ، لأجلها حصل الامتياز : قول يفضي إلى أقسام باطلة ، فوجب أن يكون هذا القول باطلا ، فيثبتت : أن حقيقته سبحانه تخالف سائر الحقائق والماهيات لنفسها ولعینها. وذلك هو المطلوب.

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) وقوعا (س).

(٤) من (س).

واحتاج المخالف على صحة قوله. بوجوه :

الأول : إن الذوات بأسرها متساوية في كونها ذاتا ، فامتياز بعضها عن البعض لا بد وأن يكون لصفة. بيان المقام الأول : أنا نقول : الذات ما يكون مستقلا بنفسه ، والصفة ^(١) لا تكون إلا بالغير. فيعقل من الذات هذا المفهوم الواحد ، وذلك يدل على أن الذوات متساوية في كونها ذاتا.

وبيان المقام الثاني : أنه لما وقع الاستواء في المفهوم من كونها [ذوات] ^(٢) وجب أن يحصل الامتياز بمفهوم غير ذلك المفهوم ، ضرورة أن جهة المساواة غير جهة المخالفة .. والثاني : أن نقول : إن حقيقة ذات الله تعالى إما أن تكون هو أنه ذات فقط ، أو تكون حقيقته أنه ذات ما معينة مخصوصة.

فإن كان الأول لزم أن يكون كل ما يصدق عليه [أنه ذات ، يصدق عليه أنه] ^(٣) هو الله سبحانه ، وإن كان الثاني فحينئذ يكون المفهوم من ذلك التعين وتلك الخصوصية أمرا زائدا على المفهوم من كونه ذاتا. وذلك يدل على أن امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات ، لا بد وأن يكون بصفة.

والثالث : أن نقول : نحن [نعلم] ^(٤) بالضرورة أنه لا يمكننا تعريف ذات من الذوات المخالفة لسائر الذوات ، إلا بأنه المختص بالصفة الفلانية ، أو الموصوف بالأمر الفلاني ، ولأجل اختصاصها بتلك الصفة ، أو بذلك الأمر ، وقع الامتياز. وذلك يدل على مخالفة بعض الذوات لبعض ، معللة بالصفات.

والجواب عن الأول : إننا لا ننزع في أن الذوات متساوية في المفهوم من كونها ذاتا. لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك المفهوم مفهوما سلبيا ، ويكون معناه أنه أمر ما ليس تابعا ^(٥) لغيره في الحصول والتحقق؟ وقد عرفت في كتب

(١) والصفة ما يكون تابعا لغيره ، فتعقل والذات (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

(٥) مانعا (س).

المنطق : أن الاستواء في المفهوم ^(١) ، لا يوجب الاستواء في الماهية ، وعلى هذا التقدير لا يبعد استواء الذوات في هذا المفهوم السلبي ، مع أنه يكون كل واحد منهما ممتازاً عن الآخر بتمام حقيقته.

والذي يقوى هذا الذي ذكرناه : أن الدليل الذي ذكرتم في كون الذوات متساوية في المفهوم من كونها ذاتات ، فهو أيضاً بعينه يدل على أن الصفات متساوية في المفهوم من كونها صفات. وإذا كان كذلك وجب أن لا يحصل الاختلاف البة ، لأن الاختلاف لو حصل لحصل إما في الذوات ، وإما في الصفات ، وعلى التقديرتين فالاختلاف مفقود ^(٢) ، فوجب أن لا يحصل الاختلاف البة ، وحيث حصل ، علمنا أن ما ذكرتم من الدليل ساقط.

والجواب عن الثاني : إننا بينما بالدلائل الثلاثة في مقدمة هذه المسألة : أنه لا يلزم من كون الشيء مخالفًا لشيء آخر ، أن تكون تلك المخالفة واقعة لأجل صفة زائدة ، وإذا تقررت هذه المقدمة سقطت تلك الشبهة. وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الثالثة.

واعلم أن حاصل الكلام في هذه المسألة أنا نقول : كل واحدة من الذوات تختلف غيرها ، في كونها تلك الحقيقة المخصوصة ، إلا أن هذه الحقائق المختلفة ، يلزمها لازم واحد سلبي ، وهو كونها ذاتات. والأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم سلبي ^(٣). أما الخصوم فإنهم يقولون : الذوات متساوية في كونها ذاتات إلا أن كل واحدة منها يلزمها صفة معينة لأجلها تمتاز عن غيرها وذلك محال. لأن الأشياء المتساوية يمتنع أن يلزمها لوازم مختلفة. فهذا تمام هذا الكلام في هذا الباب [وبالله التوفيق] ^(٤).

(١) السكوت (س).

(٢) مقصود (ز).

(٣) واحد (س).

(٤) من (ز).

المسألة السادسة

في

بيان كونه . تعالى . قدِيمًا أَزْلِيَا

اعلم . أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فإنه يجب كونه قدِيمًا أَزْلِيَا . لكن ليس كل ما كان قدِيمًا أَزْلِيَا ، فإنه يجب كونه واجب الوجود لذاته .

أما بيان الأول فهو أن كل ما كان واجب الوجود لذاته كانت حقيقته غير قابلة للعدم ، وكل ما كان كذلك ، فإنه يجب أن يكون موجوداً أَزْلَا وأَبْدَا . إذ لو كان معدوماً [في الأَزْل أو سيسير معدوماً] ^(١) في الأبد ، فحينئذ تكون حقيقته قابلة للعدم ، وقد فرضنا أنه ليس كذلك . فثبتت أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فإنه يجب أن يكون قدِيمًا أَزْلِيَا باقياً سرمنديا .

وأما بيان الثاني : وهو أنه لا يلزم من كونه قدِيمًا أَزْلِيَا باقياً سرمنديا : كونه واجب الوجود لذاته [فهو أنه لا يمتنع في أول العقل : كون شيء معلول شيء آخر واجب الوجود لذاته] ^(٢) والمعلول يجب دوامه بدوام عنته [فهذا المعلول يكون قدِيمًا أَزْلِيَا سرمنديا ، مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته . فثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فإنه يجب أن يكون قدِيمًا أَزْلِيَا سرمنديا ، وقد يكون أَزْلِيَا سرمنديا] ^(٣) ولا يكون واجب الوجود لذاته .

(١) من (ز) .

(٢) من (س) .

(٣) من (ز) .

إذا عرفت هذا فنقول : إنما لما بينا بالبرهان القاطع كونه تعالى واجب الوجود لذاته ، فحيثند يلزم كونه قدّيماً أزلياً باقياً سردياً. إلا أننا نزيد أن نذكر مذهب الناس في هذا الباب ، وطرقهم. ليكون هذا الكتاب حاوياً لكل ما قيل في هذا الباب. فنقول : للمتكلمين في هذا الباب طريق ، ولل فلاسفة طريق آخر. أما المتكلمون فإنهم لما أقاموا الدلالة على حدوث هذا العالم الجسماني قالوا : العالم محدث ، وكل محدث فعله محدث. فالعالم له محدث ثم قالوا : ذاك المحدث إن كان محدثاً كانت [علة]^(١) الافتقار إلى المحدث حاصلة فيه ، وحيثند يلزم افتقاره إلى محدث ، والكلام فيه كما في الأول ، فيلزم إما الدور وإما التسلسل ، وهما باطلان.

فيثبت أن القول بأن صانع العالم محدث يفضي إلى الأقسام الباطلة^(٢) فيكون القول بحدوث الصانع باطلاً ، فوجب الجزم بكونه أزلياً قدّيماً. ثم يقيّمون الدليل على أن ما ثبت قدمه ، امتنع عدمه وعند هذا يحكمون بأنه تعالى كما أنه قدّيم أزلي ، فكذلك يجب أن يكون باقياً سردياً. فهذا تقرير كلامهم.

ولقائل أن يقول : إن هذا الذي ذكرتم لا يدل البتة على أن خالق هذا العالم يجب أن يكون قدّيماً وبيانه من وجوه :

أحدها : أنه يقال : لم لا يجوز أن يقال : إن الإله الذي هو واجب الوجود لذاته خلق موجوداً آخر ، وخلق فيه القدرة على إيجاد الأجسام. وذلك الشيء الآخر هو الذي خلق هذا العالم الجسماني ، وبهذا التقدير فإنه لا يمكن خالق هذا العالم الجسماني قدّيماً أزلياً. بل يكون محدثاً مخلوقاً ، وحالقه يكون قدّيماً أزلياً ، وبهذا التقدير فالدور والتسلسل لا يلزمان البتة.

(١) من (س).

(٢) الثلاثة (س).

وثانياً : أن يقال [لم لا يجوز أن يقال : إن] ^(١) الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته أوجب لذاته موجوداً ليس بجسماني ، وذلك الموجود موصوف بالعلم والقدرة [والحكمة] ^(٢) وهو الذي خلق هذا العالم وأوجده ، وعلى هذا التقدير فالحال هنا العالق قسم أزلي موصوف بالعلم والقدرة ، إلا أنه لا يكون واجب الوجود لذاته ، بل هو معلول علة قديمة واجبة الوجود لذاتها.

فالسؤال الأول : يتفرع على أن الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته يكون قادرًا

مختارًا.

والسؤال الثاني : يتفرع على كونه موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار ^(٣). فيثبت على كلا التقديرتين ^(٤) أن هذا السؤال لازم. وأيضاً : فعلى تفريح قول من يقول : إن الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته موجب بالذات لا فاعل مختار ، يصح أن يقال : إن خالق هذا العالم لا يكون قدماً ، بل يكون محدثاً. وتقريره : أن [على تقدير أن] ^(٥) يكون الواجب لذاته موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار ، فإنه لا يمكن إسناد هذه الحوادث اليومية إليه ، إلا بأن يقال : بأن تأثيره في وجود كل حادث ، مسبوق بحصول حادث آخر قبله ، لا إلى أول ، وإذا جاز هذا ، جاز أيضاً أن يقال : إنه حصل في الأزل جوهر ليس بجسم ولا بجسماني. مثل : عقل ، أو نفس. ويكون ذلك الموجود محلاً لإدراكات جزئية متعاقبة ، ولتصورات جزئية متلاحقة. ولما انتهت تلك التصورات إلى تصور خاص [وذلك التصور الخاص بسبب الفيضان]. موجود قادر على عالم لذاته . عن المبدأ الأول ، ثم إن ذلك الشيء] ^(٦) صار حالقاً لهذا العالم الجسماني.

فيثبت أن على تقدير القول بأن واجب الوجود لذاته موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فإن هذا الاحتمال باق. وإذا وقفت على هذه المباحث ،

(١) من (س).

(٢) من (ز).

(٣) وختاراً (س).

(٤) الطريقين (س).

(٥) من (س).

(٦) من (ز).

ف عند هذا تنفتح أبواب كثيرة من الاحتمالات :

أحداها : أن يقال : إن خالق هذا العالم الجسماني موجود واحد ، وهو إما مخلوق المبدأ الأول ، أو معلول له.

وثانيها : أن يقال : إن خالق الذوات شيء من معلومات المبدأ الأول ، و خالق الصفات شيء آخر.

[وثالثها : أن يقال : خالق بعض الصفات والذوات شيء ، و خالق نوع آخر من الصفات والذوات شيء آخر]^(١).

وبالجملة : فعلى جميع التقديرات ، ثبت : أن الدليل الذي ذكروه لا يفيد البينة تقرير أن خالق هذا العالم الجسماني قسم أزلي واجب الوجود لذاته. واعلم. أنه حصل هاهنا مقامان : أحدهما : طريقة القائلين بأنه لا سبيل إلى تحصيل المعارف الإلهية إلا بالتمسك بطريقة الأولى والأخلقي.

والثاني : طريقة القائلين بأنه لا بد من الدلائل اليقينية. أما الطريق الأول : فتقريره : أن يقال : إنه لما ثبت أن العالم محدث ، وجب افتقاره إلى فاعل ، فذلك الفاعل إن كان محدثا ، افتقر إلى فاعل آخر. فإذاً أن يتسلسل ، أو يدور ، أو ينتهي بالآخر إلى فاعل قديم واجب الوجود لذاته. أما الدور والتسلسل فهما باطلان^(٢) وأما إثبات الوسائل مع الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لذاته [فقول : لما دلت الدلائل على أنه لا بد من الاعتراف بوجود واجب الوجود لذاته]^(٣) ولم تدل الدلائل على وجود هذه الوسائل ، وجب إسقاط هذه الوسائل من بين ، والاكتفاء بالوجود الذي هو واجب الوجود لذاته. فهذه طريقة القائلين بالأولى والأخلقي.

(١) من (ز).

(٢) محalan (س).

(٣) من (ز).

وأما إقامة الدلالة على [نفي]^(١) هذه الوسائل.

فاعلم أن المتكلمين ذكروا في هذا الباب طرقاً واهية ونحن نذكرها ونبه على ضعفها.

الحججة الأولى : قالوا : ليس القول بحدوث بعض تلك المراتب وقدم بعضها أولى من العكس . فإما أن نحكم بحدوث الكل ، وحييند يلزم ، إما التسلسل أو الدور ، أو نحكم بقدم هذا العالم وهو المطلوب . ولقائل أن يقول : ما المراد من قولكم : ليس البعض بأولى من البعض ؟ إن أردتم [عدم]^(٢) الأولوية في نفس الأمر فهذا منوع . فلم لا يجوز أن يقال : إن بعض تلك المراتب أولى بالحدوث ، والمرتبة المغايرة للمرتبة الأولى أولى بالقدم ؟ وإن كنا لا نعرف سبب تلك الأولوية ، فإن عقولنا ضعيفة ، وأفهامنا قاصرة ، وليس كل ما لا نعرفه ، وجب أن لا يكون موجوداً .

وإن أردتم به عدم الأولوية في أذهاننا وعقولنا ، فهذا لا يفيد إلا وجوب التوقف وعدم الجزم بقسم واحد من هذه الأقسام المحتملة فإذاً أن نجزم بنفي البعض وثبوت الباقى . وذلك باطل قطعاً .

الثانية : قالوا : لا يجوز أن يكون شيء من الذوات علة لذات أخرى . لأننا بينما في المسألة المتقدمة : أن الذوات بأسراها متساوية في الذاتية ، وأن الاختلاف ليس إلا بالصفات ، فلو كانت ذات علة لذات ، لكان كل ذات علة لكل ذات . فيلزم كون الذات المعينة علة لنفسها . ويلزم كون الذات المعلولة عامة للذات التي فرض كونها علة [وكل]^(٣) ذلك محال . فيثبت أنه لا يجوز أن يكون شيء من الذوات علة لشيء منها .

ولقائل أن يقول : هذا بناء على أن الذوات متساوية في كونها ذات ،

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

ونحن قد بينا بالبرهان اليقيني أن ذلك باطل ، إذ لو كان الأمر كذلك ، لزم أن تكون الأشياء المتساوية ، يلزمها لوازム مختلفة. وذلك محال في العقول.

أما لو قلنا : إنها في نفسها مختلفة إلا أنها مع اختلافها في حقائقها مشاركة في كونها ذات ، يعني أنها أمور غير تابعة في وجودها لغيرها ، فعلى هذا التقدير فقد حصلت أشياء مختلفة في الماهية ، مع أنها تكون مشتركة في بعض اللوازم. فثبتت : أن الحق ما ذكرناه. وإذا كان الأمر كذلك فقط سقط كلامكم.

وأيضا : فمدار هذه الحجة على مقدمتين :

إحداهما : أن الذوات بأسراها متساوية في الذاتية.

والثانية : أن الأشياء المتساوية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر. فنقول : إن كان الأمر كذلك كما ذكرتم ، فحينئذ يلزمكم جواز أن ينقلب الخالق خلوقا والمخلوق خالقا [والمحكمن واجبا] ^(١) والواجب مكنا ، وحينئذ يبطل عليكم كل ما ذكرتموه [ولما لم يلزم هذا ، فكذا] ^(٢) هاهنا.

الحججة الثالثة : إن فاعل العالم بتقدير كونه محدثا ، فإنه يجب أن يكون الإله الأكبر [الذي هو الخالق لهذا العالم قادرًا على خلقه وإيجاده ، وإذا ثبت ذلك فوجب أن يكون] ^(٣) قادرا على كل الممكنات ، وإذا ثبت ذلك فوجب أن يكون قادرًا على خلق هذا العالم ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو فرضنا شيئا آخر يقدر على خلق هذا العالم ، لزم حصول مقدور واحد لقادرين وهو محال. فوجب أن يكون هذا الفرض محالا.

واعلم : أن هذه الحجة لا تتم إلا إذا قلنا : إنه لا يؤثر شيء في وجود [شيء] ^(٤) إلا قدرة الله تعالى ، وأكثر أهل العالم يناظرون في هذا الباب ،

(١) من (ز).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

(٤) من (س).

وستأتي [هذه المسألة بالاستقصاء] ^(١) في باب قدرية الله تعالى.

فهذا تمام الكلام في حكاية كلام المتكلمين في إثبات كونه تعالى قد يأذلا.

وأما الوجه الذي تمسكوا به في إثبات كونه باقياً أبداً. فهو أئمّهم قالوا : ثبت بما ذكرنا كونه تعالى قد يأذلا. فنقول : ما ثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه. واحتاجوا على صحة هذه المقدمة بوجوه :

الحجّة الأولى : وهي الحجّة التي عليها تعویل الأشعرية. أن قالوا : هذا القديس لو عدم بعد وجوده ، فإنما أن يكون عدمه لإعدام معدّم أو لطريق ضد ، أو لانتفاء شرط ، والأقسام الثلاثة باطلة. فالقول بعدم القديس باطل. فيفتقر هاهنا إلى بيان أمرين : أحدهما : بيان حصر الأقسام ، والثاني : إفساد كل واحد منها. أما بيان الحصر فهو أننا نقول : كل شيء عدم بعد وجوده ، فإنه لا بد وأن يكون ذلك العدم جائزاً. إذ لو كان ذلك العدم واجباً لذاته ، لكن ذلك العدم دائماً ، ولو كان العدم دائماً ، لما كان ^(٢) الوجود أذلاً ، وإذا كان ذلك العدم أمراً جائزاً ، وجب أن يكون له مردود ، وذلك المردود إما أن يكون عدمياً أو وجودياً ، فإن كان عدمياً فهو أن يقال : إنه إنما عدم لأجل أنه عدم شيء. كان ذلك الشيء محتاجاً في وجوده إليه ، وهذا هو الذي قلنا : إنه ينعدم لانتفاء شرط ، وإنما إن كان المقتضى لذلك العدم أمراً وجودياً فتأثيره في ذلك الإعدام ، وأما أن يكون على سبيل الاختيار ^(٣) وهو الذي سميته بالإعدام بالفاعل ، أو على سبيل الإيجاب ، وهو الذي سميته بالعدم لأجل طريق الضد ، فيثبت بما ذكرنا : بيان حصر هذه الأقسام [الثلاثة] ^(٤) وأما بيان فساد كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة فهو أن نقول : إنما قلنا : إنه يستحيل أن يصير معدوماً لأجل أن معدماً أعدمه لوجهين :

(١) من (س).

(٢) لكن (س).

(٣) الإعدام (ز).

(٤) من (س).

الأول : إن وقوع الإعدام بالفاعل محال غير مقبول ، لأن الفاعل لا بدّ له من فعل ، وال قادر لا بدّ له من أثر ، والعدم نفي محض وسلب صرف ، فالقول بأن العدّم وقع بالفاعل محال.

والثاني : وهو أن ذلك الفاعل الذي يعدمه إما أن يكون قدّيماً [أو حادثاً]. لا جائز أن يكون قدّيماً^(١) لأنّه ليس أحد القديمين بأنّ يقدر على إعدام الشّاب ، أولى من العكس. ولا جائز أن يكون حادثاً. لأنّ القديم أقوى وجوداً من الحادث ، فيمتنع كون الحادث قادرًا على إعدام القديم. وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يصيّر معدوماً لطريقان ضده لوجوه :

الأول : إن المضادة حاصلة بين الضدين ، وإذا كان كذلك كان طريان الضد الحادث مشروطاً بانتفاء الضد الثاني ، فلو جعلنا انتفاء الضد الثاني معللاً بطريق الضد الحادث ، لزم الدور وهو محال.

والثاني : وهو أن المضادة حاصلة من الجانبين ، فليس انتفاء الباقي لأجل طريان الطارئ أولى من اندفاع الطارئ لأجل الباقي . بل هذا الجانب ^(٣) أولى ، لأن الدفع أسهل من الرفع .

الثالث : وهو أن ذلك الضد إن كان [حادثا] (٣) قد يمأ ، فحيثئذ قد كان الضدان موجودين في الأزل وذلك محال . وإن كان حادثا ، كان الأصل الحادث أضعف وجودا من القديس ، والأضعف لا يقوى على إعدام الأقوى . وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يقال : إن ذلك القديس ، عدم لانتفاء شرط ، لأن ذلك الشرط ، إن كان قد يمأ كان الكلام في كيفية عدمه ، كالكلام في عدم القديس الأول ، وإن كان حادثا فهو محال . لأن القديس متقدم في وجوده على الحادث ، والمتقدم على الشيء يمتنع كونه مشروطا به . فيثبت بما ذكرنا : أن القديس لو عدم بعد وجوده ، لكن عدمه ، إما أن يكون لإعدام معدم ، أو لطريقان ضد ،

(١) من (س).

٢) الحادث (س).

•(۱۰) •۱۰ (۳)

أو لانتفاء شرطه . وثبت أن الكل محال ، فكان القول بعدم القديم محالا.

الحججة الثانية : وهي التي استنبطها للمتكلمين^(١) في إثبات أن العدم على القديم محال: أن نقول هذا القديم إن كان واجب الوجود لذاته كان العدم عليه محالا وإن كان ممكناً الوجود لذاته كان وجوده مرجح ، وذلك المرجح يلزم إما أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو علة موجبة ، والأول باطل لأن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد [والاختيار ، والقصد]^(٢) إلى تكوين الشيء ، إنما يكون قبل حدوثه ، أو حالة حدوثه.

والعلم به بديهي ، فإن كل ما يقع بواسطة القصد والاختيار ، فهو حادث ، وكل ما ليس بحادث امتنع وقوعه بيقاع الفاعل المختار ، ولما بطل هذا القسم ، ثبت : أن القديم لو كان ممكناً الوجود لذاته ، لكن وجوده معللاً بمثير موجب بالذات ، وذلك الموجب^(٣) إن كان ممكناً عاد التقسيم الأول ، فبقي أنه كان واجب الوجود لذاته . ونقول : تأثيره في إيجاد ذلك المعلول القديم ، إن كان موقوفاً على شرط ممكناً الوجود ، عاد التقسيم في كيفية وجود ذلك الشرط ، وإن كان موقوفاً على شرط واجب الوجود أو ما كان موقوفاً على شرط أصلاً ، فحيثند يلزم من دوام وجوب تلك العلة الواجبة لذاتها ، أو دوام شرط التأثير الذي هو موجود واجب الوجود لذاته : دوام ذلك الأثر . فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان قد يمأده فهو إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، وإما أن يكون معلولاً لعلة واجب الوجود لذاتها ، ويثبت أن على كلا التقديرتين أن يكون العدم عليه محالاً . فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما يثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه .

الحججة الثالثة : أن كل ما كان قد يمأده فإنه يكون واجب الوجود لذاته . [وما كان

كذلك]^(٤) فإن العدم عليه ممتنع . بيان المقام الأول :

(١) استنبطها المتكلمون (ز).

(٢) من (س).

(٣) الممكناً (ز).

(٤) زيادة.

أن القديم لو لم يكن واجب الوجود لذاته ، لكن ممكن الوجود لذاته ، وهو يحتاج إلى المؤثر. إلا أن ذلك محال^(١) ، لأن القديم ليس له حال عدم ، ولا حال حدوث البة ، بل هو أبداً كان موجوداً ، فلو احتاج إلى المؤثر ، لكن إنما احتاج إلى المؤثر ، حال وجوده. فيلزم أن يكون ذلك المؤثر مؤثراً في حال وجوده ، فيلزم تحصيل الحاصل ، وتكوين الكائن ، وذلك محال. فيثبت بما ذكرنا : أن كل قديم فإنه واجب الوجود لذاته.

وببيان المقام الثاني وهو أن كل واجب الوجود لذاته ، فإنه لا يقبل العدم : هو أن نقول : واجب [الوجود]^(٢) لذاته هو الذي لا تكون حقيقته قابلة للعدم ، وما كان كذلك امتنع طريان العدم عليه. فيثبت بما ذكرنا : أن كل قديم فإنه واجب الوجود لذاته ، ويثبت أن كل واجب الوجود لذاته ، فإنه يمتنع العدم عليه ، ينتج : أن كل ما يثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه. هذه الحجة لخصناها للمتكلمين [وهذا جملة ما يليق بأصول الكلام في هذا الباب]^(٣).

وأما الطرق اللاحقة بالأصول الفلسفية في إثبات كونه تعالى أزلياً أبداً. أن نقول : الوجه الأول^(٤) : لو صح عليه العدم بعد وجوده ، لكن عدمه بعد وجوده لا بد وأن يكون لسبب ، إما وجودي ، وإما عدمي. وحينئذ يكون وجوده موقوفاً على عدم ذلك المعدم ، وما يكون وجوده موقوفاً على اعتبار حال الغير ، كان ممكناً لذاته. فواجب الوجود لذاته [ممكن الوجود لذاته]^(٥) هذا حلف.

(١) عبارة (س) :

فإنما يكون واجب الوجود لذاته ، وكل ما كان غير واجب الوجود لذاته ، كان ممكناً الوجود لذاته ، فهو محتاج إلى المؤثر. ينتج : أن ذلك القديم محتاج إلى المؤثر ، إلا أن ذلك محال ... الخ.

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

(٤) زيادة.

(٥) من (س).

والوجه الثاني في بيان امتناع هذا المعنى : أن حقيقة ماهيته ، إن لم تكن قابلة للعدم البطلة ، فقد حصل المطلوب ، وإن كانت قابلة [للعدم]^(١) فإذاً أن يكون قبولاً للوجود والعدم على سبيل السوية ، وإنما أن يقال : إن جانب الوجودية أولى من جانب [العدم]^(٢) فإن كان الأول لزم افتقاره إلى المرجح ، لما ثبت أن الممكن المتساوي [لا]^(٣) يعقل رجحان أحد طرفيه على الآخر إلا المرجح ، وحينئذ يكون الواجب لذاته ، واجباً بغيره . وهو محال . [وإن كان الثاني وهو أن يقال : إن حقيقته قابلة للعدم وللوجود ، إلا أن الوجود أولى بما من العدم . فنقول : هذا محال]^(٤) لأننا بينا : أن الجمع بين أصل الإمكان مع حصول الأولوية محال باطل . فيثبت بما ذكرنا : أن واجب الوجود لذاته ، يجب كونه أزلياً وأبداً .

الوجه الثالث في بيان وجوب كونه أزلياً وأبداً : أنه حين كان موجوداً . إنما أن يقال : إنه كان ممكناً الوجود لذاته ، أو كان واجب الوجود لذاته .
فإن قلنا : إنه ممكناً الوجود لذاته ، وكل ممكناً الوجود لذاته فإنه لا يوجد إلا بسبب . فالمغني عن السبب مفتقر إلى السبب . هذا خلف . وإن قلنا : إنه كان واجب الوجود لذاته فلو فرضنا أنه عدم في وقت من الأوقات ، فحينئذ انتقل من الوجوب الذاتي ، إنما إلى الإمكان الذاتي ، أو إلى الامتناع الذاتي . وكل ذلك محال . لأن على هذا التقدير ، يكون ذلك الوجوب الذاتي قابلاً للتغيير ، وكل ما كان قابلاً للتغيير فإنه لا يكون وجوباً بالذات ، ينتج : أن الوجوب بالذات ليس وجوباً بالذات . هذا خلف . فيثبت بمجموع ما لخصناه : أن واجب الوجود لذاته ، يجب أن يكون أزلياً وأبداً . وهذا تمام المقصود من هذا الباب . وبالله التوفيق .

(١) من (س) .

(٢) من (س) .

(٣) من (ز) .

(٤) من س .

المسألة السابعة

في

استقصاء الكلام في حقيقة الأزل والأبد

اعلم أن هاتين اللفظتين مختصرتان ، ولأجل اختصارهما لا يقف العقل على تمام المعنى المقصود من لفظ الأزل والأبد. والعلماء ذكروا أمثلة كثيرة كاشفة عن حقيقة هذا المعنى.

فالمثال الأول : قالوا : لو فرضنا أن داخل الفلك الأعظم كان ملوءاً من حبات الجاوزس^(١) ، وفرضنا أن في كل ألف سنة تفني حبة واحدة من تلك الحبات ، ثم فرضنا اجتماع هذه الحبات بأسرها على كثرتها ، وامتناع وقوف العقل على جزء من أجزائها ، ثم قابلنا ذلك المجموع بالمعنى المفهوم من الأزل ، كان ذلك المجموع بالنسبة إلى الأزل ، كالعدل بالنسبة إلى الوجود. وذلك لأن ذلك المجموع وإن بلغ في الكثرة إلى الحد الذي يعجز العقل عن الإحاطة بجزء القليل منه ، إلا أن العلم البديهي حاصل بأنه إنما يتولد من ضم المقادير المتناهية بعضها إلى بعض : مرات متناهية ، والمجموع الحاصل من ضم المتناهي إلى المتناهي يكون متناهياً.

فهذا المجموع له أول. واللانهاية واللاؤلية غير متناهية. والمتناهي بالنسبة إلى [غير]^(٢) المتناهي ، يكون كالعدم في مقابلة الوجود. وهذا المثال

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

يكشف حقيقة الأزلية من بعض الوجوه.

المثال الثاني : إن لرقوم حساب الهند ترتيبا عجيا ، فإن الواحد في المرتبة الأولى واحد، وفي الثانية عشرة ، وفي الثالثة مائة ، وفي الرابعة ألف ، وفي الخامسة عشرة ألف وفي السادسة مائة ألف ، وفي السابعة ألف ألف.

وإذا عرفت هذا فنقول : لنفرض أن بحسب كل رأس دائرة ^(١) من مجموع الفلك الأعظم ، حصل عالم مثل هذا العالم الجسماني المشتمل على الأفلاك السبعة ^(٢) والعناصر الأربع ، ثم فرضنا أن هذه العوالم امتدت امتدادا بحيث صارت في الشخن بمقدار قشرة الثوم ، ثم أمليت جميع تلك السطوح من مراتب الأعداد برقوم الهندسة ^(٣) ثم أوقعت المقابلة بين مجموع تلك الحسابات وبين حقيقة الأزل ، كان ذلك الجموع في مقابلة حقيقة الأزل ، كالعدم في مقابلة الوجود ، وبالبيان الذي لخصناه في المثال الأول. فظهر بهذه المثالين : أن حقيقة الأزل والأبد لا قدرة للعقل البشري على الوقوف عليهما. ثم نقول : إن هذه الحسابات التي ذكرنا أنها مقادير متناهية ، والعقل البشري لا سبيل لها إلى الوقوف على ذرة ^(٤) من ذراتها. إذا كان [الحال في] ^(٥) المقادير المتناهية كذلك ، مما ظنك بما لا نهاية له؟ فيثبت : أن العقول عاجزة عن الوصول إلى أوائل هذه المعاني ، فضلا عن الانتهاء إلى أواخرها وغایاتها.

وإذا وقفت على حقيقة الأزل والأبد من الاعتبارات المذكورة ، فنقول : هاهنا مباحث لا بد من الوقوف عليها.

فالأول : قالوا : تقدم الله تعالى على هذا اليوم ، إما أن يكون بمدة متناهية ، أو بمدة غير متناهية ، فإن كان الأول لزم كون الله تعالى حادثا ، وهو محال. وإن كان الثاني لزم أن يقال : إنه قد انقضى قبل هذا اليوم مدة غير

(١) إبرة (س).

(٢) التسعة (س ، ز).

(٣) الهند (س).

(٤) كثرة (س).

(٥) من (ز).

متناهية ، [لكن انقضاء مدة غير متناهية] ^(١) محال. فكان حصول هذا اليوم موقوفا على شرط محال. والموقوف على المحال : محال. فكان يجب أن يكون حصول هذا اليوم محالا. وحيث لم يكن كذلك : علمنا أن الذي انقضى قبله ، كان متناهيا ، لا غير متناهي. والثاني : إن الأزل والأبد يتقابلان تقابل المتقاضين ، وكل أمرین هذا شأنهما ، فلا بد وأن يتميز أحدهما عن الآخر ، فيجب أن يكون آخر الأزل متصلة بأول الأبد ، إلا أن هذا محال. لأن كل [حد] ^(٢) فرض كونه آخر للأزل ، وأولا للأبد ، فإن آخر الأزل وأول الأبد ، كان موجودا قبله ، لأن الوقت الذي يكون متقدما على ذلك الوقت بمقدار مائة سنة ، يكون خارجا عن الأزل وداخلا في الأبد ، وعلى هذا التقدير يمتنع تميز الأبد عن الأزل ، وقد فرضناه متميزا عنه. هذا خلف.

الثالث : إذا قلنا : كان الله موجودا في الأزل ، وسيكون موجودا في الأبد. فقولنا : كان : يفيد أمرا كان موجودا ، وقد انقضى الآن ، وما بقي. وقولنا : يكون. يفيد أمرا سيكون موجودا في الأبد ، وهو الآن غير حاصل. فإذا ذكرنا كل ما يصدق عليه أنه كان وسيكون ، فإنه أحوال متغيرة متعددة. وذات الله تعالى ، لما كان واجب الدوام ، ممتنع التغيير ، وجب أن لا يصدق عليه : أنه كان في الأزل ، وسيكون في الأبد ، وأنه كان الآن ، وكل ما كذبت عليه هذه الألفاظ الثلاثة ، فإنه يمتنع كونه موجودا. هذا خلف. واعلم : أن مباحث الأزل والأبد ذكرناها على الاستقصاء التام ، في الكتاب المشتمل على البحث عن حقيقة المكان والزمان.

وليكن هذا آخر كلامنا في الكتاب الأول من العلم الإلهي. وقال المصنف مولانا الداعي إلى الله ، رحمة الله عليه : تم ذلك يوم الجمعة من ذي القعدة سنة ٦٠٣ ثلاثة وستمائة. والحمد لله على كل حال.

(١) من (س).

(٢) من (ز).

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي ، الطاھر الزکی ، وعلی آله وصحبہ وسلم. کلما ذکرک ^(۱) الذاکرون ، وغفل عن ذکرہ الغافلون ^(۲).

تم الجزء الأول : من كتاب «المطالب العالية من العلم الإلهي» للإمام فخر الدين الرازي.

ویلیه الجزء الثاني. و موضوعه : «الدلائل الدالة على التوحید والتنزیه».

(۱) الصحيح (ذکرہ).

(۲) من (ز).

مواضيع الكتاب الاول

من الطالب العالية من الهمم الإلهي

التعريف بكتاب المطالب العالية ، وهو تسعه أجزاء	٥
موضوع الكتاب هو البحث في ذات الله تعالى وصفاته.....	٧
علم الكلام هو الفلسفة الإسلامية.....	٨
علم الكلام الكتاب [٦٠٦ . ٥٤٣ هـ]	١١
ثناء العلماء عليه	١١
ومن مؤلفات الإمام فخرالدين الرازي	١٤
توثيق كتاب المطالب العالية.....	١٥
الجزء التاسع هو آخر أجزاء المطالب العالية	١٨
مخطوطات الكتاب.....	١٩
مخطوطة أسعد أفندي في تركيا ارسل صورتها	
الدكتور حسين آتاي الى مصر	٢٠
صور المخطوطات.....	٢٢
مقدمة مؤلف كتاب المطالب العالية. وفيها فصول.....	٣٥
الفصل الأول :	
في بيان أن هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق	٣٧
الفصل الثاني :	
في انه هل للعقل البشري سبيل الى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم أم يكتفى في بعض	
مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلقي؟.....	٤١
الفصل الثالث :	
في أن تحصيل هذه المعارف المقدسة هل الطريق إليه واحد ، أم أكثر من واحد؟.....	٥٣
الفصل الرابع :	
في ضبط معاقد هذا العلم	٦٠
الجزء الأول من كتاب المطالب العالية في الدلائل الدالة على إثبات الآلهة لهذا العالم	
المحسوس.	
وإثبات كونه واجب الوجود لذاته	٦٥

تمهيد.....	٦٧
القسم الأول من الجزء الأول من كتاب المطالب العالية : في ذكر الدلائل القطعية اليقينية وفيه مقدمة وفصل	٦٩
المقدمة : في بيان معانق هذا الباب.....	٧١
مقدمة الجزء الأول من كتاب المطالب العالية : الفصل الأول : في مراتب مقدمات هذه الدلائل على الوجه المشهور عند الحكماء.....	٧٢
الفصل الثاني : في بيان أن الممكن لا يتراجع أحد طرفيه على الآخر، إلا لمرجع .	٧٤
الفصل الثالث : في تقرير قول من يقول هذه المقدمة استدلالية	٨٧
الفصل الرابع : في حكاية شباهات القائلين بأن رجحان الممكن لا يتوقف على المرجح.....	٩١
الفصل الخامس : في تقرير الجواب عن هذه الشبهات	١١٥
الفصل السادس : في إيراد نوعين آخرين من السؤال .	
على قولنا : الممكن لا يد له من مرجع	١٢٢
الفصل السابع : في بيان أن هذا البرهان المذكور في إثبات معرفة واجب الوجود ، لا يتم على أصول الحكماء إلا بعد إقامة الدلالة على أن العلة واجبة الحصول ، حال حصول المعلول.....	١٣٠
الفصل الثامن : في إيراد هذا البرهان على وجه آخر .	
ويظن أن إيراده على ذلك الوجه يوجب سقوط الأسئلة عنه .	
وبيان أن ذلك الظن خطأ من الناس	١٣٤
الفصل التاسع : في إقامة البرهان على أن القول بالدور باطل.....	١٣٦
الفصل العاشر : في ابطال التسلسل	١٤١
الفصل الحادي عشر :	
في ابطال التسلسل ، سوى ما تقرر ذكره.....	١٥٤
الفصل الثاني عشر : في إيراد سؤال ، على القائل المذكور	

في إثبات واجب الوجود لذاته ، وتحقق الجواب الحق عنه ١٥٨	
الفصل الثالث عشر : في حكاية شبهاً من يقبح في إثبات واجب الوجود لذاته ١٦٤	
الفصل الرابع عشر : في بيان أن العالم المحسوس ، ليس واجب الوجود لذاته ١٧٠	
الفصل الخامس عشر : في إثبات إله العالم . عزوجل بناء على التمسك بإمكان ١٧٧ الصفات	
الفصل السادس عشر : في بيان كيفية الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الإله ١٨٤ القادر	
الفصل السابع عشر : في تعريف الدلائل المستنبطة من إمكان الصفات ١٩٢	
الفصل الثامن عشر : في إثبات العلم بوجود الإله تعالى ، بناء على التمسك بحدوث ٢٠٠ الذوات	
الفصل التاسع عشر : في تقرير طريقة للحدوث ، لا يحتاج فيها إلى ضم الإمكاني ٢٠٧	
الفصل العشرون : في تقرير قول من يقول : الاستدلال بالحدث على الفاعل ، لا يتم ٢١٠	
إلا بدليل منفصل	
الفصل الحادي والعشرون : في إثبات العلم بالصانع ، بطريقة حدوث الصفات ٢١٥	
الفصل الثاني والعشرون : في الاستدلال على وجود الإله الحكيم الرحيم ، بكيفية ٢١٨ تولد الإنسان من النطفة	
الفصل الثالث والعشرون :	
في إقامة الدلالة على وجود إله العالم ، بناء على حدوث الصفات ، من طريق آخر ٢٢٨	
الفصل الرابع والعشرون : في تقرير طريقة أخرى في إثبات الإله . تعالى هذا الخلق ٢٣٣	

القسم الثاني من الجزء الأول
من كتاب المطالب العالية
 في تفصيل الدلائل الدالة على وجود الإله القديم.
 الدلائل الموجودة في عالم الأفلاك وعالم العناصر

٢٣٧	وفيه فصول و فيه فصول
	الفصل الأول :
٢٣٩	في بيان أن الاستكثار من هذه الدلائل من أهم المهام
	الفصل الثاني :
٢٤٠	في حكاية كلمات منقولة عن أكابر الناس في هذا الباب
	الفصل الثالث :
٢٤٩	في تمديد الدلائل التي تذكرها أصناف طوائف العالم
	القسم الثالث من الجزء الأول :
	من المطالب العالية في الكلام في الوجوب والوجود والإرادات والتعين والماهية. وما يشبهها من المطالب والمباحث.
٢٧٩	وفيه مسائل
٢٨١	المسألة الأولى : في البحث عن معنى قولنا : إنه واجب الوجود لذاته
	المسألة الثانية : في أن وجوب الوجود.
٢٨٣	هل هو مفهوم ثبوتي ، أم لا؟
	المسألة الثالثة : في أن وجود الله . تعالى نفس ماهيته ، أو صفة زائدة على ماهيته؟
٢٩٠	
	المسألة الرابعة : في تحقيق القول في بيان أن المبدأ الأول. هل هو تلك الحقيقة المخصوصة؟
٣١١	
	المسألة الخامسة : في بيان أنه . سبحانه . يخالف جملة الممكنت ، لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة على الذات
٣١٣	
٣١٨	المسألة السادسة : في بيان كونه . تعالى . قدِيمًا أَزْلِيًّا
٣٢٩	المسألة السابعة : في استقصاء الكلام في حقيقة الأزل والأبد
٣٣٣	فهرس مواضيع الكتاب الأول من المطالب العالية
	تم فهرس الجزء الأول من كتاب المطالب العالية من
	العلم الإلهي . للإمام فخر الدين الرازى