

السيد جمال الدين الحسيني (الافغاني)

التعليقات

على

شرح العقائد العضدية

التحرير والترتيب: للشيخ محمد عبده

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يا باطناً من فزط ظهوره، وظاهراً حَجَبَ الغير بنوره. يا قَيِّوماً بذاته لذات الوجود. يا موجوداً والكل تحت الجحود^(١). يا أَوَّلًا، تعالى عن الزمان، واخراً وهو في الكل كما كان. سبحانك!! الحق منك قد بدا. والطالب اليك بك اهتدى، والمحجوب غافل، ولعقله عنك عاقل^(٢) حددوك بأوهامهم. وقدسوك بما هو من أمرهم. سبحانك رب العزة عما يصفون. وبرئت أسماؤك عما به يفوهون. فأعتذر اللهم اليك مما أقول. فاجعل ذلك منك مورد القبول. وأفض علينا من أنوارك ما يقفنا على دقائق أسرارك. وصل وسلم على مركز دائرة العدل، ومهيبط سر الوحي، ومنبع الفضل، سيدنا محمد المبعوث بالدين القويم، والصراط المستقيم، وآله وأصحابه الطاهرين، ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين.

«أما بعد» فيقول من جدّ بالحق جده، الفقير إلى ربه «محمد عبده»: هذه كلمات قليلة تسفر عن دقائق جليلة، أبرزها فيض الأول. مع ما عندي من العجز والكلل. فقلت، وعلى الله توكلت:

النبي والرسول وافتراق الأمة...

١ - (قال النبي صلى الله عليه وسلم...):

أقول: النبي عند بعضهم: انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه -١-، الى من أُمِرَ بتبليغهم. وهو بهذا التعريف لا يشمل من أوحى إليه بشيء لتكميل نفسه، بقطع النظر عن تبليغ غيره، لا اعتبار تبليغ الغير قيداً في التعريف، الا أن يتكلف بجعل التبليغ أعم من تبليغ الأحكام، أو الإِعلام بأنه نبي ليُخترَم، أو ما يشبه ذلك. وعند بعضهم: النبي انسان أوحى اليه من عند ربه، سواء تعلق بالغير ام لا، وعلى هذا يدخل من ذكر بدون تكلف.

والرسول قد يستعمل مرادفاً للمعنى الأول، وقد يختص بمن له كتاب أنزل عليه، أو شريعة، أي قانون ودستور أعمال، وان لم تكن كتاباً. فن لم يكن له هذا ولا ذاك فهو نبي فقط، وليس برسول.

وأقول: قد يُعرَّف النبي بانسان فُطِرَ على الحق علماً وعملاً، أي بحيث لا يعلم إلا حقاً، ولا يعمل إلا حقاً، على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج

١ - (بعثه الله، أي جعل فيه الباعث والداعي للتبليغ. فـ «اللام» الداخلة على «التبليغ» تفيد ما تفيد «إلى» في قول القائل: «دعاه إلى كذا». ويجعل الاسم الكريم فاعلاً، على أنه الغاية، كما في قولك: «بعثني حب الجنان إلى الطاعة» فيكون مقصده الداعي له الى التبليغ، هو جناب الحق تعالى. وعلى هذا تكون «اللام» الداخلة على «التبليغ» صلة لـ «بعثه»، فلا يرد أنها «لام» الغرض، فكيف علقتم بما هو فعل الله تعالى؟) عبده.

فيه الى الفكر والنظر، ولكن إلى 'التعليم الالهي'. فان فطر أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه، فهو رسول أيضاً، والا فهو نبي فقط، وليس برسول، فتفكر فيه، فانه دقيق. ثم المراد بالنبي في كلامه، ما هو المعهود بين المسلمين، وهو نبينا عليه الصلاة والسلام.



٢ - (السين إما للتأكيد...):

أقول: قيل: ان الافتراق كان واقعاً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم^٢- وان لم يذهب في ذلك الزمن إلى غايته، أي الثلاث والسبعين. والفعل التدريجي، كالاftراق، يطلق فيه المضارع بمعنى الحال حقيقة بمجرد الشروع فيه، كما تقول وقد شرع فلان في الصلاة: انه يصلي. وتريد أنه تصدر عنه الصلاة في الحال، فان الفعل يكون فيه حقيقة.

فاذا ابتدأ الافتراق في زمانه صلى الله عليه وسلم، كان من الواجب أن يقال: «تفترق» بدون «السين»، للدلالة على الحال الذي هو حقيقة، فان «السين» تدل على تأخر الفعل عن زمن التكلم، فعبر بالسين مجازاً للتأكيد، والعلاقة للزوم، فان المتحقق بالفعل عند المتكلم قريب لا محالة. ومجيء «السين» للتأكيد قد عهد في لسان العرب، كـ «سوف» أيضاً، كما قيل في قوله تعالى: (وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى)^(١)، ان النبي قد أعطي بالفعل، وإنما أتى بـ «سوف» للتأكيد بقرينة المقام. وقيل: ان الافتراق لم يحصل الا بعد حياته صلى الله عليه وسلم، فـ «السين» على حقيقتها من معنى الاستقبال، إشارة من النبي، صلى الله عليه وسلم، إلى أنه انما يحصل بعد حياته.

ثم إن في عبارة «الشارح» ركازة تظهر بما بيننا، ودعوى بلا دليل، وهو أن

١ - الضحى : ٦.

٢ - (وقت النطق بهذا الحديث). عبده.

«سوف» مستعملة في التأكيد مجازاً، فإن العلاقة فيها في غاية الخفاء، إلا أن تكون «الضدية»، ويأباه الذوق. بل ان صح ان «السين» و «سوف» تأتيان للتأكيد، فليكن ذلك معنى حقيقياً لهما، وهما كما هما للاستقبال، كما تفيد عبارة «الكشاف». فتكون «السين» و «سوف» في الاثبات، كـ «لن» في النفي عنده.

على أنا نقول: ان الافتراق لم يحصل الا بعد النبي، صلى الله عليه وسلم، وان سلم وقوع شيء منه في زمنه، فلم يتم العدد الا بعده بكثير من الزمن. وبون بعيد بين ماهو «كالصلاة»، وبين «الافتراق»، كما لا يخفى على الفطن، فكان الواجب الاتيان بـ «سوف» المفيدة للتراخي، فاتيان النبي «بالسين» المفيدة للقرب تجوز لفائدة تأكيد التحقق، فان ما قرب بمنزلة ما حصل، والمتحقق في الاستقبال حقيق بأن يكون قريباً، وان كنت تراه بعيداً، والعلاقة ظاهرة، والقرينة أظهر.



٣- (من حيث الاعتقاد...):

أقول: دل على هذا القيد ما دل عليه سياق الحديث من أن مناط الهلاك والنجاة، ما به صارت الفرقة فرقة، وهو ما افترقت به عن الأخرى، وليس ما تفرق به الفرق الا الاعتقادات، وأما الأعمال، فتلك مما يكون لكل شخص خاص به، ولا تقوم بها الفرقة فرقة، اللهم الا ما يكون بتبعية الاعتقاد كما يفعله الشيعة، مما يتعلق بآل البيت، أو ما يفعله أرباب الاعتقادات الرذيلة، كاعتقاد ألوهية بعض آل البيت، أو أرباب الظنون التي تشبه ذلك، كالذين يسمون أنفسهم في وقتنا هذا «أرباب الطرق». فان مثل هذا كله من توابع الاعتقاد. فما به الافتراق هو الاعتقاد، وأما الصنائع والعادات مثلاً، فليست من ذلك في شيء.

٤- (قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي...).

لا بد ان نتكلم في هذا الحديث بكلام موجز، فاسمع:
واعلم ان هذا الحديث قد أفادنا أن يكون في الأمة فرق متفرقة، وأن الناجي

منهم واحدة، وقد بينها النبي بأنها التي على ما هو عليه وأصحابه. وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى، تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه، ثابت قد وقع لا محالة. وكون الناجي منهم واحدة أيضاً، حق لا كلام فيه، فان الحق واحد، هو ما كان النبي عليه وأصحابه، فان ما خالف ما كان عليه النبي فهو رد^(١).

أما تعيين أي فرقة هي الفرقة الناجية، أي التي تكون على ما هو عليه وأصحابه فلم يتبين إلى الآن، فان كل طائفة، ممن يدعن لبنينا بالرسالة، تذهب فتجعل نفسها على ما النبي عليه وأصحابه، حتى أن «مير باقر الداماد»^(٢) برهن على أن جميع الفرق المذكورة في الحديث هي فرق الشيعة، وان الناجي منهم فرقة الإمامية، وأما أهل السنة، والمعتزلة، وغيرهم من سائر الفرق، فجعلهم من أمة الدعوة. فكل يدعي هذا الأمر، ويقيم على ذلك أدلة.

مثلاً الفيلسوف يقول: ان فيض الحق تعالى دائم أزلاً وأبداً، ويستدل على ذلك بأنه جواد، لا تشوبه شائبة البخل بوجه من الوجوه، فيستحيل أن يتخلف فيضه. فقد ذهب في زعمه هذا، إلى تنزيه الله تعالى، ووصفه بصفات الكمال وتقديسه عن سمات النقص ويتأيد بما ورد في الاحاديث والآيات مما يدل على كمال جوده تعالى، ويقول: إن أول ما خلق الله تعالى شيئاً واحداً، وسماه العقل الأول. ويتأيد بقوله صلى الله عليه وسلم: «أول ما خلق الله العقل، ثم قال له. أقبل، فأقبل، وقال له: أدبر. فادبر الخ، أو كما قال. ويذهب إلى أن النفوس مجردة، وأنها ليست بأجسام ويتأيد بمثل قوله تعالى: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)^(٣). ويريد من عالم الأمر ما يقابل عالم الخلق، في قوله تعالى: (إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)^(٤)، وأن عالم الخلق هو عالم التغير والتبدل، أي الجسمانيات، وأن عالم الأمر هو عالم التقديس، الذي يتبرأ

١- أي مردود عليه لمخالفته للسنة.

٢- محمد باقر بن المير الحسيني [١٠٤١ هـ. ١٦٣١ م] من علماء الشيعة الإمامية الكبار، له مؤلفات قيمة في الفلسفة وعلم الكلام والتفسير.

٣- الإسراء: ٨٥.

٤- الاعراف: ٥٤.

عن شوائب الماديّات، وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم - حكاية عن الله - : «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن»، وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم: «أن الله خلق الأرواح، قبل أن يخلق الأجسام بألفي عام». ويقول: إن صفات الحق تعالى عين ذاته، بمعنى أنه ينشأ عن مجرد ذاته، ما ينشأ عن ذات وصفه، ويتأيد بما جاء في النصوص: «أن الله هو الغني المطلق عن كل ما سواه» وبمثل قوله: (سبحان ربك رب العزة عما يصفون)^(١) وبما يدل على ذلك من كلام علي بن أبي طالب -٣-

والصوفي يقول: إن الحق تبارك وتعالى، هو حقيقة الحقائق، وذات الذوات، وإن ما نراه من العوالم والأغيار، فانما هو من تجليات وشؤون وأطوار ذات الحق. فليس العالم إلا عبارة عن الاعتبار المأخوذة بالاضافة إلى ذات واحدة، القائمة بالغير قياماً انتزاعياً، وليس إلا الله وحده. ويتأيد ذلك بمثل قوله تعالى: (حتى نعلم المجاهدين منكم)^(٢) وبمثل قوله: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم)^(٣). وبمثل قوله تعالى: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)^(٤) وغير ذلك من الآيات. وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم: «لو سقطت إبرة من السماء إلى الأرض، لسقطت على الله». أو كما قال - وقوله حكاية عن ربه - : «لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به»... الحديث وغير ذلك من الأحاديث والآيات. وفي الآثار. «ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه، أو قبله، أو بعده، أو معه» كل واحد ينسب إلى واحد من الخلفاء

١- الصافات : ١٨٠ . ٢- محمد : ٣١ .

٣- المجادلة : ٧ .

٣- قال في خطبته المشهورة بـ«الغراء»: «فليست له صفة تنال، ولا حد تضرب له فيه الأمثال». ثم قال بعد: «وتعالى الذي ليس له نعت موجود، ولا وقت محدود. وله غير ذلك في بعض أدعيته، ومحاطاته لرب العزة». عبده. ٤- الحديد : ٣ .

الأربع: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، على ما في الأحاديث من ضعف الاسناد، أو غير ذلك، ويقول: ان شؤون الحق تبارك وتعالى، لازمة لذاته، وليس بينه وبينها بون، ويستند إلى ما جاء في النص من قوله تعالى: (لا إله إلا هو)^(١) فيقول: إن الألوهية تستلزم مألوها، والحق إله أزلا وأبداً، فشؤونه لازمة لذاته أزلا وأبداً، وبما جاء في لسان الشرع، مما يدل على الصفات المستلزمة لدوام النشآت والظهور، على ما بينوه في كتبهم، ويقول كما يقول الحكيم: ان الحق قد تنزل من مرتبة وحدته، بتنزل تنزيهي، بالأشرف فالأشرف، وأن التنزل الأول هو: العقل الأول، والقلم الأول، والقلم الأعلى، والحقيقة المحمدية، ويستشهد على ذلك بأحاديث وردت بكل ذلك، وغير ذلك مما هم عليه، يستندون فيه إلى أحاديث وآيات، بعد تسديد المدعى ببراهين عقلية: عند الفيلسوف والصوفي. واشراقية عند الصوفي، ووصول علمهم إلى أعلى درجات اليقين في زعم كل. ويرون أنهم في ذلك مطابقون لما كان عليه النبي وأصحابه.

والمعتزلي يقول: ان عذاب العاصي ونعيم المطيع واجب. ويستند إلى مثل قوله تعالى: (كتب ربكم على نفسه الرحمة... الآية)^(٢)، (كذلك حقاً علينا ننج المؤمنين)^(٣)، (ومن يعمل سوءاً يجز به)^(٤). إلى غير ذلك من الآيات الدالة على واقعية الوعد والوعيد، والأحاديث متضاربة على ذلك. ويقول: ان من الواجب أن يفعل الله ما هو الأصلح لعباده، ويستند إلى مثل قوله: (ولا يظلم ربك أحداً)^(٥)، وإلى الأحاديث الدالة على أن الله تعالى ما أراد بعباده إلا ما هو خير لهم. ويقول: ان الله لا يُرى، ويستند إلى مثل قوله تعالى: (لا تدركه الابصار)^(٦). وينكر الشفاعة، ويستند إلى مثل قوله: (فما تنفعهم شفاعة الشافعين)^(٧)، (ولا خلة ولا شفاعة)^(٨)، (لا تجزي نفس عن نفس شيئاً)^(٩)، إلى غير ذلك.

٣- يونس: ١٠٣.

٢- الأنعام: ٥٤.

١- البقرة: ١٦٣.

٦- الأنعام: ١٠٣.

٥- الكهف: ٤٩.

٤- النساء: ١٢٣.

٩- البقرة: ٤٨.

٨- البقرة: ٢٥٤.

٧- المدثر: ٤٨.

والسني يقول: بنقيض ذلك، ويستند إلى مثل قوله: (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)^(١)، وبقوله: (له الحكم)^(٢)، وبمثل: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)^(٣)، والحديث: «انكم لترون ربكم...» الخ وبمثل قوله: (إلا من أذن له الرحمن)^(٤).

ويقول المعتزلي: إن أفعال المكلفين الاختيارية صادرة عنهم، بما جعل الله فيهم، ويستند إلى مثل قوله: (جزاء بما كانوا يعملون)^(٥)، (ذلك بما قدمت أيديكم)^(٦)، (ومن يعمل مثقال ذرة^(٧))، (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)^(٨). إلى غير ذلك من الآيات الدالة على اسناد الأعمال إليهم. ويزعم أن أكثر النصوص القطعية والظنية جاءت على هذا المعنى.

والسني يقول: إن الأفعال - اختيارية واضطرارية - صادرة عن الله تعالى ابتداء بلا واسطة. ويستند إلى مثل قوله: (خلقكم وما تعملون)^(٩) وقوله: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم)^(١٠). وبقوله: (هل من خالق غير الله)^(١١) و(لا إله إلا هو خالق كل شيء)^(١٢). وغير ذلك.

والشيعة يستدل على تفضيل عليّ على سائر الصحابة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم: «من كنت مولاه، فعلي مولاه». والنبي مولى جميع الأمة.

والسني يستدل بمثل قوله: «ما طلعت الشمس على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر» - أو كما قال - وغير ذلك من الأحاديث الدائرة بين الفريقين.

وإن المجسمة يستشهدون بمثل قوله: (يد الله فوق أيديهم)^(١٣) و: (الرحمن على العرش استوى)^(١٤) و (جاء ربك)^(١٥) و: (إلا أن يأتهم الله في ظلل من الغمام)^(١٦) وغير ذلك. وفي الأحاديث: «إن الله ينزل إلى سماء الدنيا» و: «قلب

١ - النساء : ٤٨ .	٢ - الأنعام : ٦٢ .	٣ - القيامة : ٢٢ و ٢٣ .
٤ - طه : ١٠٩ .	٥ - السجدة : ١٧ .	٦ - آل عمران : ١٨٢ .
٧ - الزلزلة : ٨ .	٨ - الانسان : ٣٠ .	٩ - الصافات : ٩٦ .
١٠ - البقرة : ٧ .	١١ - فاطر : ٣ .	١٢ - الأنعام : ١٠٢ .
١٣ - الفتح : ١٠ .	١٤ - طه : ٥ .	١٥ - الفجر : ٢٢ .
١٦ - البقرة : ٢١٠ .		

المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن» وغير ذلك.

ولا نطيل بذكر استدلالات فرق هذه الملة. وقد أوضح كل ماهر رأيه عليه ببراهين عقلية وسمعية تطلب من كتبهم. وليس لنا الآن غرض يتعلق بتحقيق ماهو الحق في الواقع، بل ذلك يأتي في الكتاب. وكل، بعد إقامة برهانه على مدعاه، يذهب فيجد ما هو عليه مطابقاً لما كان النبي عليه وأصحابه، فيحكم بذلك، ويحكم بأن غيره ليس كذلك، خصوصاً: طائفة الصوفية، والحكماء الإسلاميين، والأشاعرة، فانهم يدققون غاية التدقيق في التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه، وكل طائفة منهم متى رأت من النصوص ما يخالف ما اعتقدت، أخذت في تأويله وإرجاعه إلى بقية النصوص التي تشهد لها، فكل يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة في الحديث، وكل مطمئن بما لديه، وينادي نداء المحق لما هو عليه. والوقوف على حقيقة الحق في ذلك يكون من فضل الله تعالى وتوفيقه، فإن الناظر أن يقول: يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقعة على ما كان عليه النبي وأصحابه قد جاءت وانقرضت، وأن الباقي الآن من غير الناجية، أو أن الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت، وستوجد، أو أن جميع هذه الفرق ناجية، حيث أن الكل مطابق لما كان عليه النبي وأصحابه، من الأصول المعلومة لنا عنهم: كالألوهية، والنبوة، والمعاد، وما وقع فيها من الخلاف فإنه لم يكن يعلم عنهم علم اليقين، وإلا لما وقع فيه اختلاف، وأن بقية الفرق ستوجد من بعد، أو جد منها بعض لم يعلم، أو علم، كمن يدعي ألوهية علي مثلاً، كفرقة النصيرية^(١). وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر فيها معضدة بكتاب وسنة وإجماع، وما يشبه ذلك، والنصوص فيها متعارضة من الأطراف. ومما يسرني ما جاء في حديث آخر: «أن الهالك منهم واحدة». وبالجملة، فتحقيق الفرقة الناجية، من جهة الاعتقاد، كما هو الموضوع، على

١- من الفرق الغالية. لأعتقادها بالوهية الامام علي (ع).

رأى هذه الفرق التي تدعي أن كلا منها الفرقة الناجية وأن غيرها الهالكة، مشكل من وجوه:

أولاً: أنا لم نعلم مما كان عليه النبي وأصحابه إلا: أن للعالم صانعاً في غاية الكمال، مبرأ عن جميع النقائص، وأنه عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، الى غير ذلك من الصفات الكمالية. وأن المعاد حق. وأن النبي صادق فيما أخبر به. وهذا القدر أمر اتفق عليه جميع الفرق، إلا أن يكون: وثنياً، أو كتابياً متعصباً. فعلى هذا ليس المخالف لما كان عليه إلا: جاحداً وجود الحق، أو جاحداً كمالاً من كمالاته، مع علمه بأنه كمال، أو مكذباً النبي في شيء مما جاء به، مع علمه بأنه قد جاء به. أما من كان مقصده الكمال والتنزيه، والوقوف على الحق، وصدق القرآن وعلم أن ما جاء به النبي فهو حق، فهو على ما كان عليه النبي وأصحابه، حذو القدِّ بالقدِّ. ومن خالف في شيء من ذلك، فليس من أمة الإجابة في شيء، وهو ظاهر. وأما ما افترقت فيه الطوائف من كون الصفات عين الذات، أو غير الذات، أو لا هذا ولا ذاك، وأن الله يمكن أن يرى، أو لا يمكن، وأن العالم حادث بالزمان وبالذات، أو بالذات فقط، وأن الحسن والقبح عقليان أم لا، إلى غير ذلك من التفاصيل، فهذا شيء لم يرد فيه عن النبي وأصحابه شيء، حتى يحفظ عنهم، وإنما مرجع هذا إلى الاستدلال، ولا فرق بين دليل ودليل في جواز تطرق الخلل والخطأ.

فإن قلت: إن كلام الله وكلام النبي مؤلف من الألفاظ العربية، ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة، فيجب الأخذ بحق مدلول اللفظ، كان ما كان.

قلت: حينئذ لم يكن ناجياً إلا طائفة المجسمة الظاهريون، القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص، وترك طريق الاستدلال رأساً. مع أنه لا يخفى ما في آراء هذه الطائفة من الاختلال، مع سلوكهم طريقاً ليس يفيد اليقين بوجه. فان للتخاطبات مناسبات ترد بمطابقتها، لا تكاد تعلم إلا للقائل، ومن ثم كان التحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها، لكثرة تطرق الاحتمال، فلا سبيل إلا إلى

الاستدلال، وتأويل ما يبدي بظاهره نقصاً، إلى ما يفيد الكمال. وإذا صح التأويل للبرهان، في شيء، صح في بقية الأشياء، حيث لا فرق بين برهان وبرهان، ولا لفظ ولفظ. فليس لفرقة من الفرق المجوزة لتأويل لفظ أن تدعي أنها الناجية دون الأخرى بهذا الحديث، فإن الكل متفق فيما عليه النبي وأصحابه، والخلاف إنما يرجع إلى أن الواقع ماهو؟ فصاحب البرهان المطابق للواقع هو المحق، وغيره المبطل، وليس كل محق في قضية محققاً في أخرى، بل قد يحق في أمر ويخطيء في آخر، فلا يصح التحزب وادعاء الطائفة، بل لا بد أن يدور الأمر على الواقع حيث كان، بطريق البرهان.

وحاصل هذا الوجه: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلع أحداً على دقائق معارفة في مقام الألوهية وعالم الربوبية، ولا على مراتب عرفانه. فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الأمر، الخفي الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ورسوله، حيث أنه مما يتعلق بالبواطن التي بيننا وبينها حجاب أي حجاب وإنما وصل إلينا من شرعه صلى الله عليه وسلم ما يصرح بثبوت: الالهيات، والنبوات، والمعاد، بأقوايل مقدسة تحتمل الحمل على كثير من المعاني، كما حملها الناظرون، كل على حسب اعتقاده، فأين السبيل؟! فما بقي مما عليه النجاة إلا ما به الاتفاق.

وتأمل لعلك تقف على غير ما أقول، لكن بطريق الجد والانصاف!.

وثانياً: أن كل فرقة تدعي اليقين فيما هي عليه، والرجوع عما هو يقين من المحال عندهم، وإلا لزم كونه غير يقين، والفرض أنه يقين. فكيف تدعي كل طائفة أن غيرها يجب أن يكون على ماهي عليه نفسها، مع أنه غير ممكن؟! فإن كانت تقول: إن برهان الغير بغير يقين. فنقول: إن المحقق الناظر يستوى لديه جميع الآراء، حيث أن كلا يستند إلى البرهان. فما بقي، بالنسبة إلى الواقع، رأي أولى من رأي في القبول، فإن كلا يشكك الآخر في يقينه. اللهم إلا بتغيير فيدخل تحت الحكم، وأيضاً إن امكن اقتلاع يقين فقد أمكن اقتلاع آخر، فينجر إلى سفسطة وعدم وثوق

ببرهان.

فلا ملجأ إلا أن الجميع لما اتفق فيما جاء في لسان الشرع صريحاً من الأمور الثلاثة المتقدمة، فقد صار ناجياً، أو أنه يجب طرح جميع البراهين بين أيدي النظر، وأخذ المقبول منها، وتزييف المنكر، بعد اتفاق الكل في ذلك، وحينئذ فقد وقع الصلح بين الكل، وذهب التحزب. وهذا سبيل حق، ولكن لم يقع، ومدعيه يكذبه تحزبه!.

وثالثاً: أن كل فرقة تعتقد أمراً خاصاً في مقام: الألوهية، والنبوة، والمعاد. فان كان كل مالم يطابق الواقع في زعمهم، فهو المخالف للواقع في نفس الأمر، وكل ما كان كذلك، فهو نقص في جناب الألوهية، فإنه: إما إثبات مالم يكن، أو نفي ما يجب أن يكون. وكلاهما نقص، فيكون كفراً. فلا وجه لهم في حكمهم بأن بعض الطوائف غير كافر، وإنما هو فاسق. بل يجب أن يحكموا بأن كل ما خالف الواقع فهو كفر. فكل فرقة لا بد أن تحكم بكفر الأخرى، وإن لم يكن ما يخالف الواقع في زعمهم، مخالفاً للواقع في نفس الأمر، أو لم يكن من النقص في شيء، فلا وجه لتفسيق المخالف، والحكم بأنه في النار.

ورابعاً: أنا لا نجد طائفة منهم متفقة على كلمة واحدة، بل أصحاب كل رئيس يخالفونه في آرائه إلى آراء آخر. فان كانت مخالفة المعتقد تعد كفراً، أو فسقاً، بالنسبة إليه، فترتكبها كافر أو فاسق، وإن كان من حزبه. فما بالهم يفرقون بين مخالفة ومخالفة؟! كتفرقة أصحابنا بين خلاف الأشاعرة مع الماتريدية، وبين خلافهم مع بقية الفرق وكذلك مانراه في غيرنا من سائر الفرق، مع أنه ربما كان الخلاف في مسألة هي من الأمهات، كقول إمام الحرمين^(١) من أصحابنا، في بحث الأفعال: إن الفعل يستند إلى قدرة العبد، والقدرة إلى سبب آخر، وهكذا إلى أن تنتهي إلى

١- أبو المعالي الجويني [١٠٢٨ - ١٠٨٥ م] من أئمة الأشعرية، نشأ بنيشابور. وله مؤلفات في الكلام والأصول.

مسبب الأسباب، وقد برهن على ذلك. وإن هذا الأمر ينسبونه إلى الحكماء، في ظاهر قولهم. وغير ذلك كثير فاش. في جميع الفرق، لا يكاد يحصر. بل خلاف الأشعري مع الماتريدي، فيما يزيد عن ثلاثين أصلاً، وربما لا يتحقق هذا المقدار بينه وبين الفيلسوف مثلاً. فكيف أغضينا النظر عن هذا النزاع، وحدقناه إلى نزاع آخر ليس بالمفيد؟ فكان من الواجب أن يحكموا حكماً عاماً: إما بالتفسيق، وإما بعدمه، بدون تدليس.

وخامساً: قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة، خصوصاً الشيخ الأشعري، على أن: المقلد في أصول دينه، ليس بمستيقن. وكل من ليس بمستيقن، في الأصول. فهو على ريب فيها، وكل من كان كذلك فهو كافر. أما الكبرى: فظاهرة. وأما الصغرى: فقد أثبتنا عليها برهاناً حاصلة: أن المقلد إما أن يعلم حقيقة ما عليه مقلده، أم لا. الثاني: يستلزم المطلوب، فانه إذا لم يعلم حقيقة ما عليه مقلده فهو متردد في، إذ ليس بعد العلم: الا التردد، أو الجزم بالنقيض. وعلى الأول: إما أن يعلم الحقيقة، بنظره، أو بتقليد آخر. على الثاني: ننقل الكلام إليه، ويتسلسل. وعلى الأول: قد صار مجتهداً، ناظراً، لا مقلداً، وهو خلاف المفروض. وليس بطلان التسلسل ههنا لما يبرهنون عليه، بل لاستلزامه عدم العلم، إذ لم يصل إلى ما به يعلم، فاذن كل مقلد فليس بمستيقن. بل ذلك يحده كل أحد، فان كثيراً من الصالحاء الذين يدعون التدين تأتهم الشكوك من بين أيديهم ومن خلفهم، ويزيلونها عنهم بالإعراض والاشتغال بأفكار آخر، لكن ذلك لا ينفعهم، فانه قد وقر في نفوسهم الزيف، فإذا تعطلت الحواس بدا لهم ما كانوا يخفون، وهو سوء الخاتمة، والعياذ بالله تعالى. فليحذر الراغب إلى الله تعالى من أمثال هذه الورطات التي يزينها لديه شيطانه، بل يجب عليه أنه كلما عرض له أمر ذهب خلفه، فان كان حقاً تبعه، وإن كان باطلاً دفعه.

فإن كان التقليد كفراً عندهم، كما هو الواقع، فكيف يصح منهم اللجوء إلى

قضايا خاصة، تواطؤوا عليها، وتعارفوها فيما بينهم، ويزعمون أن هذا هو الحق الواقع؟! كلا! بل كان ذلك تعصباً من أتباع كل رئيس، وأخذاً بطريق اللجاج والعنت.

والحق الذي يرشد اليه الشرع والعقل: أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود، ثم منه إلى إثبات النبوات، ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ، إلا فيما يتعلق بالأعمال، على قدر الطاقة، ثم يأخذ طريق التحقيق في تأسيس جميع عقائده، بالبراهين الصحيحة، كأن ما أدت إليه ما كان، لكن بغاية التحري والاجتهاد. ثم إذا فاء من فكره إلى ما جاء من عند ربه، فوجده بظاهره ملائماً لما حققه، فليحمد الله على ذلك، وإلا فليطرق عن التأويل، ويقول: (آمنا به كل من عند ربنا)^(١). فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه إلا الله ونبيه.

فعلى هذا المنوال يكون نسجه، فيبوء من الله برضوان، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم، وتناولها بقلب سليم.

وإن أراد التأويل لغرض: كدفع معاند، أو إقناع جاحد، فلا بأس عليه، إذا سلم برهانه من التقليد والتشويش، وهذا هو دأب مشايخنا، كالشيخ الأشعري، والشيخ أبي منصور، ومن ماثلهم، لا يأخذون قولاً حتى يسدوه ببراهينهم القوية، على حسب طاقتهم، وهذا هو ما يعني باسم: «السنّي»، و«الصوفي»، و«الحكيم». وكل متحزب مجادل، فأنما يبغي العنت وتشتيت الكلمة، فهو في النار، وكل مقصر فعليه العار والشنار، فاسلك سبيل السلف، واحذر فقد خلف من بعدهم خلف.

ولا بد في كمال النجاة، ونيل السعادة الأبدية، من أن ينضم إلى ذلك التخلي عن الرذائل، والتحلي بالأخلاق الكاملة، والأعمال الفاضلة، وثمر تلك الأخلاق

والأعمال تكميل قوة النظر، وارتكاب طريق العدل في كل شيء، إذ لا ريب في أن كل من خالف ما كان عليه النبي وأصحابه من الهمة، والسداد، والعدل، والانصاف، وسلوك طريق الاستقامة في جميع الأخلاق والأعمال، ونور البصيرة فيما يؤخذ ويعطى، فهو في النار، أو يطهر. ومن كان على من كانوا عليه فهو في أعلى غرف الجنان. وسالك هذا الطريق: إما أن يكون سلوكه من قبل الالتفات إلى ما جاء في الكتاب والسنة، وكلام أولي الفضل من الراشدين قديماً وحديثاً، فذلك هو الحكيم العملي، والمؤمن المتوسط. وإما أن يكون، مع ذلك، قد سلك بنفسه مدارج الأنوار، ووقف على ما في ذلك من دقائق الأسرار، حتى جلس في حياته هذه في مقعد صدق عند مليك مقتدر، فهو الصوفي، وهو صاحب المقصد الأسنى، والمطلوب الأعلى، وفي هذا مراتب لا تحصى، ومراق لا تستقصى، وهذا وما قبله يشملهما اسم المؤمن الصادق. فمن تحقق بهذا النور، فله النجاة والحبور، كان من كان، فان هذا هو المتحقق فيه ما كان النبي عليه وأصحابه.

ولنفسك القلم حيث أن المقصود هو الإيجاز، والله أعلم بالصواب، واليه المرجع والمآب، فاسلك بنفسك طريق السداد، وانظر فيما يكون لك بعين الرشاد.

العالم بين القدم والحدوث

٥ - (ولما كانت الفلاسفة... الخ).

أقول^(١): اصطلاح الفلاسفة على معنى آخر للحدوث غير المتبادر من اللفظ، هو: كون الشيء في وجوده مسبوقاً بعدم ذاته، في مرتبة علته، لتقدم ماهو المؤثر فيه، عليه، برتبة الوجود. وبينوا ذلك بما نقله الشارح في الحواشي عن الشيخ^(٢) في [الشفاء] وحاصله: ان للممكن من ذاته أن يكون «ليسا»، أي معدوماً، أي إذا نظر إلى ذاته لم يكن موجوداً، بل معدوماً، لأنه لو كان له من ذاته الوجود، لكان موجوداً لذاته، فلا يحتاج إلى علة، فيكون واجباً، هذا خلف، فتعين أن يكون له من ذاته العدم، أي سلب الوجود، لا الاتصاف بالعدم، ومن غيره أن يكون «أيسا»، أي موجوداً، أي إذا نظر له مع علته، كان له منها الوجود، فله الوجود من غيره، ضرورة أنه لا وجود له بدون علته، وماله لذاته مقدم على ماله من غيره، ضرورة، أن ما للذات مع الذات، وما بالغير يعرض للذات مع لازمها، فسلب وجوده مقدم على وجوده، وذلك لا يستلزم التقدم بالزمان، لعدم جواز الفصل بين تمام العلة، وبين المعلول، فيجوز أن يتأخيا في الزمان ورده الشارح في الحواشي^(٣)، تبعاً

١ - إى شيخ الرئيس ابن سينا، الحسين بن عبدالله [٣٧٠-٤٢٨ هـ - ٩٨٠-١٠٣٧ م].

٢ - المراد حواشي الشرح الجديد للتجريد، وقد علقها الدوائي على «شرح القوشجي للتجريد» للعلامة الشيخ الطوسي.

٣ - المراد حواشي الشرح الجديد للتجريد، قد علقهما الدوائي على (شرح القوشجي للتجريد) للعلامة الشيخ الطوسي.

للإمام، وقال: كما أن الممكن يحتاج في وجوده إلى العلة، كذلك يحتاج في عدمه إليها، إذ عدمه يعلل بعدم علته، فليس له من ذاته سوى استواء الطرفين. ثم قال: إن الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلا إمكان الوجود والعدم، فله في هذه المرتبة، لا استحقاق الوجود، فان اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا، تم، وإلا فلا.
أقول:

أولاً: إن الماهية، فيما فرضة، ليس لها وجود ولا عدم، بل إمكانهما، فكان الوجود مسلوباً عنها، فإذا حصل لها الوجود من العلة، فقد كان لها الوجود بعد أن لم يكن وجود، وهو الحدوث الذاتي، كما قال: فإنهم أرادوا من العدم سلب الوجود، كما أشرنا إليه في حل عبارة الشيخ.

وثانياً: فلنقطع النظر عما يفهم شائبة التأثير رأساً في الطرفين، فبأي الحالين يكون الممكن في الواقع؟ فهل يكون له الوجود؟ كلا، والا لم يكن ممكناً، وليس بعد الوجود إلا العدم، فهو له إذ ذاك، فيكون لذاته أن يكون عدماً، وإلا لزم الواسطة، اللهم إلا في اعتبار عقلي لا يتعلق بما به التقدم والتأخر، بحسب المراتب الخارجية. ثم رد عليهم الشارح رداً آخر بقوله: (كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج إليه على المحتاج).. وحاصله أن التقديمات عندهم خمسة لا غير، كما هو مشهور. وجعلوا التقدم بالذات هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج فقط، فلو كان عدم الممكن متقدماً على وجوده بالذات، لكان عدمه: إما علة وجوده، أو جزء علته. الأول باطل: أولاً: لأن العدم ليس شيئاً لذاته حتى يجب عنه شيء. وثانياً: لفرض علة سواه. فتعين كونه جزء علة وجوده، بمعنى ماله دخل بوجه، وذلك حكم سار في جميع المعلولات مع عللها، فلا تتحقق علة بسيطة البتة، وقد أقروا بوجود العلة البسيطة في أول صادر:

وأقول: لا محالة أن العدم جزء علة الوجود، إذا ما لم يكن للشيء أنه عدم، لم يكن للمؤثر أن يكون عنه كون، وإلا لزم تحصيل الحاصل. تأمل. وأما الاقرار

بوجود علة بسيطة، فلا ينافي ذلك، فانهم يريدون غير المركبة من الوجوديات. كيف ومن الواجب في الصدور رفع المانع، وهو عدم؟ فليس المراد ما ينفي مثل هذا التركيب؟ فانه في الحقيقة ليس بتركيب.

وأيضاً يمكن أن يمنع حصر التقدّمات في الخمسة، بزيادة هذا النوع، اذ الحصر استقرائي^٤ - وبعد... فبالجملة، لما اصطلحوا على هذا المعنى من الحدوث، وبينوه (واذا كان له من ذاته أن لا وجود، بالمقدمات، فربما كان يتوهم من قوله: أي المصنف: (إن العالم حادث) هذا المعنى، فدفع هذا الوهم بقوله: (كان بقدرة الله بعد أن لم يكن)، أي بعدية زمانية، لا يجامع القبل معها البعد، كما هو المتبادر المعروف من لفظ الحادث. إذ المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة، فالمتبادر منه في لسان غيرهم: الموجود بعد عدمه بالزمان. ثم لا يخفى عليك أن قول المصنف: (كان بقدرة الله بعد أن لم يكن) لم يفد بجوهره أزيد مما أفاده لفظ الحادث، والوهم باق، فان الحادث الذاتي يطلق عليه أنه كان بعد أن لم يكن، كما تصرّح به عبارة الشيخ في [الشفاء] حيث يقول: لزم أن صار وجوده بعد ما لم يكن) وإنما يدفع الوهم، قول

٤ - (إن قلت. قد أفيد من قولك هذا أن عدم لذات الممكن، وقد تقرر فيما بينهم أن ما اقتضى عدم لذاته فهو ممتنع لذاته. قلت: أن المعنى في الممتنع، أنه اذا نظر إلى ذاته - من حيث هي ذاته - نظراً من حيث الخارج، فانها تأتي عن أن يكون لها الوجود من أي كوة أشرق. أي أن له من ذاته، ما يدرأ الوجود وينافيه. فهذا محال أن يوجد في الخارج، بل ولا في الذهن، عند التحقيق. وأما المعنى في الممكن، فهو أن ذاته بالملاحظة الخارجية خالية عن الوجود، حائزة لوصف عدم، من غير اشتغال على ما أوجب لها ذلك. فهذا عدم وصف لتلك الذات، من حيث هي في الخارج. ذات، ليست مع شيء آخر أوجب لها عدم. ثم انها لا تأباه - أي الوجود - من خارج، لو أتى. وذلك كما تقول: أن الهولي لذاتها خالية عن الصور، لأن القابل للشيء من خارج عنه يجب أن يكون خالياً عن ذلك الشيء، عند قطع النظر عن ذلك الخارج. والهولي قابلة للصور من مفيضها، فهي من حيث ذاتها خالية عنها، وجوبا، والا لجاز لها، من هذه الحيثية - أي حيثية الذات - أن تكون بصورة، فلم تكن قابلة من خارج. هذا خلف. ومع كونها خالية بالذات - أي عند تجريد النظر إلى الذات، كما بينا - يجوز أن تكون ذات صور عند فيض المفيض). عبده.

الشارح: (بعديّة زمانية)، فكان يكفي أن يقال، عند قوله: (حادث): أي حدوثاً زمانياً. اللهم الا أن يقال: أن الوهم قد اندفع بقوله: (بقدره الله)، فان ما ينشأ عن القادر لا يكون الا حادثاً زمانياً، في زعمهم.

٦- (والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة... الخ.).

أقول: أي المخالف في حكم الايجاب الكلي، أي قولنا: كل ما في العالم فهو حادث، المفهوم من قول المصنف: (على أن العالم حادث)، هو الفلاسفة. والمخالفة في كلية الايجاب تكون: إما بكلية السلب، فيخالف في كل فرد فرد من أفراد العالم، بأن يقال: لا شيء من العالم بحادث، بل كل ما فيه قديم، وهذا باطل بالبداهة والاجماع، وإما بجزيئته، فتكون المخالفة في بعض أفراد العالم، بأن يقال: بعض العالم ليس بحادث، بل منه ما هو قديم، وهذا موضع النزاع. فالمتكلمون على أن كل ما في العالم، فهو حادث بالزمان، فلا شيء منه بقديم. وعلى ذلك أيضاً بعض الفلاسفة من الأقدمين والأسلاميين. وأكثر الفلاسفة على أن بعض العالم قديم، فقد ذهب أرسطاطاليس وأتباعه الى قدم العقول، جمع عقل، وهو عندهم جوهر مجرد عن المادة وعلائقها ذاتا وأفعالا، والمادة جوهر محل للصور الجسمية، ليس له قوام بدونها، وهو جزء الجسم الطبيعي، فان الجسم عندهم مركب من جزئين: مادة، وتسمى بالهيولى، وهو جوهر بسيط منبث في العالم قابل للصور المتعاقبة عليه، لا بالواحد، ولا بالكثير في ذاته، ولا بالمتصل ولا بالمنفصل في ذاته، بل هو القابل لكل ذلك، وليس له قوام الا بشيء من الصور، كما علمت، يرشدك الى وجوده انقلاب الماء هواء وهواء ناراً، مثلاً. إذ لا يصح ان الحقيقة المائية بنفسها صارت حقيقة هوائية، وإلا لزم اجتماع الضدين، ولا أن الهواء بعد الانقلاب مباين للماء بالمرة، وإلا لزم عدم شيء بالمرة، وحدوث شيء من العدم الصرف، وهو خلاف البداهة، فتعين أن لا يكون مبايناً بالمرة، ولا عيناً، فكان هناك أمر مشترك يرد عليه الصورتان، وهو الهيولى.

وصورة جسمية: وهي الامتداد الجوهرى في الجهات الثلاث، الحال في الهولي وهناك عندهم صورة ثانية، حالة في المادة، أيضاً، تسمى الصورة النوعية، استدلو على وجودها بأن الآثار المختصة بالأنواع، كبرودة الماء، وكثافة الأرض، وحرارة النار، وتمايز الأفاعيل الناشئة عنها، ليس كل منها لذات الجسمية، وإلا لم يكن اختلاف، لاتحاد المقتضى في الجميع. ولا لأمر خارج، لأننا لو تركنا النوع ونفسه، وصرفنا النظر عن الخارجيات، لاختص بآثار، بالنسبة الى نوع آخر، فتعين أن يكون لأمر داخل فيه غير المادة، والصورة الجسمية، وهو الصورة النوعية، وتسمى عندهم بالكمال.

ويعرض للجسم، بواسطة قبول المادة، عوارض: كالاتصال، والانفصال، والبياض والسواد، والحلول، وما يشبه ذلك.

فالعقل هو ما تجرد عن هذه المادة بذاته، أي ليس مركباً منها ومن الصورة، فليس جسماً، ولا مما يحل فيها، فليس جسمانياً، وعن علائق المادة، أي هذه العوارض التي تعرض لأجلها، فلا يعرض له: الاتصال، والانفصال، والاجتماع، والافتراق، وما يشبه ذلك، وتجرد عنها بفعله، أي فلا يحتاج في فعل من أفعاله الى مادة ولا مادي، فليس نفساً، فإن النفس تحتاج في أفعالها إلى المادة، إذ غالب كمالاتها مكتسبة بالآلات البدنية.

وذهبوا أيضاً إلى قدم النفوس الفلكية - جمع نفس - وهي جوهر مجرد عن المادة، ذاتاً، لا أفعالاً، فإنها متعلقة بالبدن الذي هو مادي، تعلق التدبير والتصرف، كتعلق العاشق بالمعشوق، أو الملك بالرعية. والفلكية نسبة للفلك - وهو جسم مستدير يحيط به سطحان متوازيان، في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها إلى سطحه - أي المديرية للفلك، فإنهم يذهبون إلى أن الأفلاك حية ناطقة حية تتحرك بالارادة كالحَيوان، فلها نفوس تدبرها.

وذهبوا الى قدم الاجسام الفلكية، التي هي الأفلاك وما فيها من الكواكب،

بموادها، وصورها الجسمية والنوعية، وأشكالها، وأضوائها. والشكل هو الهيئة الحاصلة للشيء من إحاطة حد أو حدود به. والأضواء جمع ضوء، وهو معروف. واستدلوا على هذا بما لا يتم، ولا نطيل بذكره. وفي نسخة بدل: (أضوائها) (وأوضاعها) جمع وضع، وهو: الهيئة العارضة للشيء من نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وإلى الخارج، ولا يخفى أن الأوضاع دائمة التبدل، حيث أن الأفلاك دائمة التحرك، إذا بطلت حركة يحدث وضع ويزول آخر. فلا يصح إرادة أشخاص الأوضاع، بل يراد أن الأوضاع قديمة بنوعها، إذ لا ابتداء لهذا النوع، أي نوع الوضع عندهم، بل ما من وضع الا وقبله وضع، إلى غير النهاية.

وذهبوا إلى قدم العنصریات بموادها - جمع مادة - هي الهیولی، كما سبق، وجمعها باعتبار ما تقبل من الصور، فهي كثيرة لصورها، وإلا فهیولی العناصر عندهم واحدة بالشخص، بل وهیولی الأفلاك. والافتراق إنما هو بالصور النوعية. والعنصریات هي: الحيوان، والنبات، والمعدن، وتسمى: المواليد الثلاثة: وإنما سميت عنصریات، نسبة للعنصر، بمعنى الاصل، من نسبة الكل لجزئه، أي التي هي مركبة من عناصر. وأصول تلك العنصریات: الماء، والتراب، والهواء، والنار.

وحيث قالوا بقدم المادة، فلا بد من القول بقدم مطلق الصورة الجسمية، إذ لا تتجرد الهیولی عن الصورة عندهم، بما برهنوا عليه، بخلاف الصور الشخصية، فهي متبدلة حادثة بالضرورة، وأما النوعية، فقليل: قديمة بجنسها، أي القديم جنس هو الصورة النوعية المطلقة، الشاملة لجميع الصور النوعية في ضمن فرد ما منها، ضرورة أن الجنس لا يتقوم ماهية حتى يكون نوعاً. وليس يجب أن تكون كل صورة نوعية قديمة. والظاهر من كلام بعضهم: قدم جميع أنواعها، أي أنواع العنصریات. واحتج الشيخ الرئيس على إبطاله في بعض كتبه إن قلت: إن الهیولی عندهم قابلة مستعدة للصور، والاستعداد سابق على الحصول بالفعل، فكيف ساغ القول بقدم شيء من الصور؟ قلنا: القبول والاستعداد إما تحقيقي، أو تقديري، وما

هنا من قبيل الثاني، كذا قيل. والكلام في محله مبسوط.

٧- (ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم).

أقول: نقل عن أفلاطون أنه قال بحدوث العالم. فقال بعضهم: انه يريد الحدوث الذاتي، كغيره من الفلاسفة. وقد رأى الشارح كتاباً بخط رجل من الفلاسفة الاسلاميين، قد كتب ذلك الكتاب قبل تاريخ الشارح - أي زمنه الذي كان فيه - بأربعمائة سنة، وذكر في هذا الكتاب - نقلاً عن أرسطو - : أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم - أي بالزمان، وان كان حادثاً بالذات - الا رجلاً واحداً منهم، أي فانه قال بحدوثه. قال مصنف ذلك الكتاب: (مراد أرسطو بهذا الرجل أفلاطون، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي) والا لم يصح الاستثناء، فهو الزماني. ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر عنه من القول: بقدم النفوس الناطقة، وقدم البعد المجرد، فإنه على ما نقل عنه، ذهب الى أن المكان بعد مجرد غير مادي، يسري في الممكن، ورد ما نقل عنه من القول بقدم البعد، بأنه بنفسه أقام البرهان على إبطاله.

قلت: وقد نقل بعض أفاضل المتأخرين حدوث العالم عن جميع الحكماء الأقدمين، وادعى غلط الناقلين عنهم القدم في فهم كلامهم.

٨- (واستدل الفلاسفة على مذهبهم.. الخ).

أقول: استدل الفلاسفة على مذهبهم، الذي نقله عنهم الشارح فيما سبق من رفع الإيجاب الكلي، في قولنا: العالم حادث بالزمان، وإيجاب أن يكون: بعض العالم قديماً. بأنه من المسلم بين العقلاء أن الممكن يستحيل أن يكون له من نفسه وجود، لأن له العدم في ذاته. فان يكون له الوجود بدون أمر غير ذاته يحصل له الوجود، يستلزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين على الآخر، بل المرجوح على الراجح، بدون مرجح، وهو محال بالضرورة. فلا بد من أمر يرجح له الوجود على العدم وهو ما يسمى، بالعلة التامة. ثم إنه من المحال أيضاً أن يتخلف الممكن عن تمام علته،

لأنه إن لم يجب عند تمام العلة، فلم يوجد عندها، ثم وجد في زمان آخر. فان وجد بدون حدوث أمر آخر، سوى ما فرض تمام العلة، فأما وجوده من ذاته، وقد مر بطلانه، أو من العلة المتقدمة عليه في الزمان، وهي كائنة في كل جزء من أجزاء الزمن، فليس وجوده في جزء من الزمان أولى من وجوده في جزء آخر منه، فاذ لم يكن وجوده عند وجودها لم يكن له أن يوجد أصلاً. أما المرجح عند وجودها، فهو كونها في ذلك الزمان، فان صح التأخر، فقد صح الى غير النهاية، فان الفرض أنه لم يتجدد شيء سوى ذات العلة، وذاتها لم تكن مرجحة بمجردة، وإلا وجب معها، لاستحالة ترجح العدم المرجوح، على الوجود الذي صار راجحاً بذات العلة، وإن وجد بحدوث شيء آخر سوى ما فرض تماماً، فقد كان التمام غير تمام، لبقاء جزء من العلة، هو ما حدث عند حدوثه. هذا خلف.

وبالجملة: فوجوب أن يكون المعلول عند تمام العلة، يكاد يكون بديهياً. وذلك أمر متفق عليه أيضاً.

إذا تقرر هذا فنقول: انه لا يخلو: إما أن يكون جميع ما لا بد منه: فاعل، وشرط، ورفع مانع، إلى غير ذلك من الأمور اللازمة لوجود ممكن ما، حاصلاً في الأزل، أو لا يكون. فان كان الأول ثبت المطلوب، من أزلية ممكن، لوجوب كون المعلول مع علته بالزمان كما سبق. وإذا كانت العلة أزلية، فالمعلول أيضاً أزلي. وإن كان الثاني، فاذا حدث ممكن، فاما أن يكون حدوثه بدون حدوث أمر، سوى ما كان غير تمام العلة. فيلزم أن يوجد الممكن بدون تمام علته، وهو محال بما سبق، وإما أن يكون حدوثه بسبب حدوث أمر آخر، فيكون ذلك الأمر هو متمم العلة، فنتكلم فيه: فاما أن يكون أمراً وجودياً، وهو حادث، فنبحث عن تمام علته. فاما أن يكون أزلياً، فيلزم أزليته. هذا خلف. وإما أن يكون حادثاً وجودياً، وننقل الكلام إلى علته، حتى يلزم التسلسل في العلل المترتبة الموجودة، لأن كل واحد منها يجب وجوده لوجود آخر، لأنه تمام علته. والتسلسل في الأمور المترتبة

الموجودة محال كما يأتي. وإما أن يكون أمراً عديمياً، فلا يصح أن يكون اعتباراً محضاً اختراعياً، إذ مثل هذا لا أثر له في الوجود ولا في العدم، لأنه تابع لفرض الذهن، وليس مما يتعلق بالأشياء الحقيقية. وهو ظاهر. فلا بد له من منشأ انتزاع موجود في عالم الخارج، فيكون حادثاً بحدوث منشأ انتزاعه فيكون الكلام فيه كما سبق. ويلزم التسلسل. فإن كنت تقول: إن الأمر العدمي عبارة عن رفع مانع. فأقول: إن المانع الذي ارتفع: إما أن يكون وجوداً ارتفع بالعدم، أو عدماً ارتفع بالوجود. فإن كان الثاني: رجح الكلام الأول، وإن كان الأول: فذلك الوجود المرتفع ممكن لا محالة. فإما كان أزلياً، فعلى تسليم صحة عدمه قد ثبت المطلوب، وإما كان حادثاً: فننقل الكلام فيه، حتى يلزم التسلسل.

وبتقرير الدليل على هذا الوجه يظهر بطلان ما أورده عبد الحكيم من حديث الأمر... تنبه.

فحاصل الكلام أن اللازم أحد ثلاثة أمور: أزلية الممكن، وحدوثه بدون تمام علته، والتسلسل المستحيل. والأول مطلوب، والأخيران محالان.

٩ - (وأنت خير بأنه لو جعل الأمر الحادث، الذي هو علة لحدوثه، مُعَدَّاً لوجود اللاحق، لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم، لأن من شروط استحالته عندهم: الاجتماع في الوجود... الخ).

أقول: يريد أنه لا يلزم أزلية الممكن ولا حدوثه بدون تمام علته ولا التسلسل المستحيل. قولكم: إن حدث: فإما بدون حادث، أو بحادث. نختار منه الشق الثاني. فهو حادث بتمام علته. قولكم: ننقل الكلام إليه ويلزم التسلسل. مسلم منه لزوم التسلسل، وممنوع استحالته، لجواز أن تكون سلسلة الحوادث، التي هي من تمام علة الحادث المفروض، من قبل المُعَدَّات، لا يوجد السابق منها مع وجود اللاحق. وكل من تلك المُعَدَّات مُعَدَّ لوجود لاحقه. وتتمام السلسلة مُعَدَّ لوجود الحادث المفروض، والسلسلة وإن كانت غير متناهية، لكنها غير موجودة بتمامها

في عالم الخارج، لاستحالة وجود المُعدِّ، عند وجود المعد. والتسلسل في الأمور المتعاقبة غير الموجودة في الخارج غير مستحيل عندكم، غايته: يلزم أن يكون جنس المعدات قديماً، أي لا ابتداء لجنس المعدات، فانه ما من زمن تفرضه إلا وفيه حادث، وهكذا إلى غير النهاية، فلا يلزم قدم ممكن، فكل ما في العالم حادث، إذ كل فرد اخذته كان حادثاً، على هذا التقدير، حيث لا تنتهي السلسلة إلى أول هو أول الحوادث، وإن كانت تنتهي بمجموعها إلى مبدأ واجب الوجود. وبما قررنا اندفع ما أورده عبد الحكيم مع اختلال هذه العبارة.



١٠ - (ودعوى ان المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة... الخ).

أقول: إيراد على المنع السابق. حاصله: سلمنا أن تمام العلة إنما هو من قبيل المعدات، وهو مع ذلك يستلزم المطلوب، وهو قدم الممكن. وبيانه: ان هذه المعدات، يوصف بعضها بالقبلية، والآخر بالبعدية، لتحقيق السبق واللاحق فيها. وهذه القبلية لا تجامع البعديات، بالضرورة، والا اجتمعت المعدات. ومن المعلوم أنه إذا نظر إلى حقيقة المعد، من حيث ذاته، لا يلزمه لذاته وماهيته قبلية وبعدية، فان للعقل أن يفرض قبل والبعد معاً، او يفرض ما هو قبل بعد، فرضاً ممكناً في عالم الخارج، من حيث الذات. فلا محالة أن التقدم والتأخر يعرضان بالتبع، لأمر يلزمه التقدم والتأخر لذاته، وهو المسمى عندهم بالزمان. فما من حادث إلا وهو مسبوق بزمان، فيمتنع حدوثه، وإلا لسبقه الزمان، فيلزم من فرض عدمه وجوده. وهو خلف. والزمان محال أن تجتمع أجزاؤه في عالم الوجود، والا لاجتماع قبل والبعد، فيلزم كون الطوفان في هذا الزمان. وهو يقبل الزيادة والنقصان، ضرورة أن زماناً يكون أطول من زمان. وما يقبل الزيادة والنقصان فهو كم ومقدار. ولا يكون مقداراً لشيء قار مجتمعة الأجزاء، وإلا لزم اجتماع اجزائه هو أيضاً، وقد سبق

بطلانه. فهو مقدار لأمر غير قار، منصرم، وهو الحركة. فالزمان: مقدار الحركة، والحركة عرض يقوم بمحل. وحيث أن الزمان لا أول له، فالحركة لا أول لها، فالمتحرك أزلي، والمتحرك فرد جزئي من أفراد العالم. فشيء من العالم أزلي. فعلى فرض أن يكون تمام علة الحادث أمراً حادثاً، ويكون من قبيل المعد، يستلزم المطلوب.

وحاصل الجواب:

أن مقدمات هذا البرهان غير بينة، ولا مبرهنة، فلا تقبل في المقامات البرهانية. وقد تبع الشارح في هذا الكلام الامام الرازي^(١)، فانه تكلم في أدلة الزمان بما لا نطيل بذكره.

١١ - (وكذا دعوى كل المعدات لا بد أن تنتهي إلى مادة قديمة، قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها... الخ).

أقول: مثل الدعوى المتقدمة، في كونها من غير برهان. دعواهم أن هذه المعدات المتعاقبة لا بد أن تهىء مادة قديمة، وتعدّها لما يرد عليها من الصور، على ما يبينه في بحث ارتباط الحادث بالقديم: بأن هناك مادة أزلية قابلة لصور الحوادث اليومية، وأن تعاقب الأوضاع الفلكية يهيئ هذه المادة لأن تقبل تلك الصور، وبكل وضع يحصل لها استعداد خاص، لشيء خاص، فتفاض عليه صورته من المبدأ الفياض.

وقد يبينوا لزوم المادة الأزلية بما حاصله: أن الحادث، قبل وجوده، ليس يمتنع بالضرورة، وإلا لزم انقلاب الممتنع ممكناً. فهو قبل وجوده ممكن، وليس إمكانه أمراً جوهرياً، فإنه إضافة بين الشيء ووجوده، والجوهر لا يكون إضافة

١ - فخر الدين أبو عبد الله محمد [١١٤٩ - ١٢٠٩ م] من علماء الأشاعرة، ألف في الكلام والفلسفة وتفسير القرآن وعلومه، وله مناظرات ومشاعبات شهيرة مع المعتزلة. ولقد كان تفسيره للقرآن [مفاتيح الغيب] ميداناً لهذه المناظرات.

فتعين أنه وصف عرضي، لا بد أن يتعلق بموضوع. فلا يصح أن يكون الموضوع مبايناً للحدث بالمرّة، إذ لا يقوم إمكان الشيء بما يباينه، فتعين أن يكون الموضوع متعلقاً بهذا الحادث، وهو ما يعني بالمادة، فانهم يريدون منها، ههنا، ما يشمل: متعلق النفس، وموضوع العرض.

إن قلت: كيف قام ما هو وصف للشيء، بما ليس عيناً له، فان المادة وان كانت متعلقة به، فذلك لا يصحح أن يكون وصفه بها، بل هو إذن وصف المادة، لا وصف الممكن؟
قلت: إن الإمكان قسمان:

إمكان شيء لا يتعلق بغيره أصلاً، أي ليس التعلق بالغير شرطاً في وجوده، فالماهية ذات هذا الإمكان، يستحيل أن تكون حادثة، بل ان وجدت فهي دائمة، وإن لم توجد فهي ممتنعة، لجريان البرهان في إمكانها، فتكون إضافة تعرض لنفس الماهية الممكنة، عند اعتبارها في العقل. وإمكان شيء من شرط وجوده أن يتعلق بغيره، فوجوده بذاته محال، فيكون إمكانه هو أن يمكن أن يصير شيء متعلقاً - بفتح لام متعلقاً - لهذا الحادث، فيكون الإمكان وصفاً لذلك الشيء المتعلق، وله نسبة إلى الممكن الحادث، وتلك النسبة يصبح اتصافه بذلك الوصف، أي الإمكان. فللاإمكان جهتان: جهة تعلقه بالموضوع، وهو كون الموضوع بحيث يقبل أن يتعلق به شيء، وجهة نسبته إلى ذلك الشيء. فهو بالاعتبار الأول: قوة في الموضوع لأن يصير كذا. وبالثاني: جواز أن يكون الممكن موجوداً. وبهذا يرجع الكلام إلى اتحاد الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي في هذا القسم.

فتبين أنه ما من حادث إلا وهو مسبوق بمادة. فلا بد من مادة أزلية، وإلا دخلت تحت الحكم. هذا حاصل ما بينوه به، على ما حققه المحقق الطوسي^(١). ثم تكلموا في هذا بما يطول بيانه. وكأنه غير تام.

١ - العلامة المحقق، نصير الدين الطوسي [٦٠٧ - ٦٧٢ هـ] صاحب (تجريد الكلام) و (حل مشكلات الاشارات والتنبيهات) و (شرح قسم الإلهيات من اشارات ابن سينا) و (تلخيص المحصل) و

وأما ما يقال:

من أن الامكان من الأوصاف الانتزاعية العقلية، فلا يحتاج إلى موضوع خارجي. فجوابه: أنه ليس اختراعاً محضاً، بل له منشأ الانتزاع في الخارج. فمنشأ انتزاعه، هو موضوعه، كما يقال في التقابل والتضاييف، ثم إن صاحب [المحاكمات] ^(١) قد بين الدعوى التي قال الشيخ إنها غير بينة، أي أن المعدات غير المتناهية لا بد أن تهبى مادة، حيث قال:

إن تأخر فيض العلة إما أن يكون لنقص فيها، أو لنقص في القابل.

والنقص في العلة محال، فإن مبدأ كل فيض هو واجب الوجود، وهو مبرأ عن كل نقص، فوجب النظر في حال الممكن القابل للفيض من ذلك المبدأ. فذلك الممكن حادث إما أن يكون امكانه الذاتي كافياً في فيضان وجوده عن المبدأ أولاً. فإن كان كافياً، يلزم قدم الحادث، وهو محال. وإن لم يكن، بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط إما أن يكون قديماً أو محدثاً لا سبيل إلى الأول والا لزم قدم الحادث، لتتام علته بالشرط القديم، والشرط المحدث يتوقف أيضاً على شرط آخر محدث، وهكذا إلى غير النهاية. ثم إن وجود الحادث إما أن يتوقف على وجوده هذه الشروط مجتمعة، وهو محال، للزوم التسلسل المستحيل حينئذ، أو على عدمها، فإما أن يكون مطلق العدم، وهو أيضاً محال، وإلا لزم قدم الحادث، لتحقيق مطلق العدم في العدم السابق، أو عدمها اللاحق، فتكون معدات، فكل شرط يكون معدداً، إذ لا نعي بالمعد إلا ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه اللاحق لوجوده، كالخطوات للوصول إلى ما يقرب من المكان، قصد الوصول إليه، بأن يكون فيه بعدان لم يكن فيه. فانه لا يمكن ذلك إلا بعدم كل خطوة بعد وجودها. فهذه الشروط المتسلسلة، كلما تتنازل تقرب وجود الحادث إلى إفاضة العلة. فلا بد أن يحدث بحسب حدوث

١ - هو قطب الدين محمد بن محمد الرازي [٧٦٦ هـ] .. والمحاكمات هو شرح جعله حكماً بين الفخر الرازي ونصير الدين الطوسي في شرحيهما الإشارات.

كل شرط شرط، حالة مقربة للحادث، إلى إيجاد العلة. فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة بالحادث، لأنه ليس بوجود بعد، بل بوجود آخر، وذلك الموجود إما أن يكون له تعلق بذلك الحادث، أولاً. والثاني ضروري البطلان، فتعين الأول، وهو الذي نسميه مادة. وتلك الحالة المقربة تسمى إمكاناً استعدادياً. فقد تبين أن تلك الشروط المتعاقبة، إنما تهيب مادة أزلية لقبول ذلك الحادث). وهذا قد أتى به في بيان لزوم مادة أزلية.

* * *

١٢ - (وأجيب عن هذا الدليل بوجوه... الخ).

أقول: أجيب عن الدليل المتقدم في قوله: (واستدل... الخ). بوجوه:
الأول: بأننا نختار الشق الأول من الترديد المذكور في قولكم: (لا يخلو: إما أن يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن، حاصلاً في الأزل. أو لا). فنقول: جميع ما لا بد منه حاصل في الأزل. قولكم: (يلزم قدم الممكن) ممنوع، لجواز أن يكون جميع ما لا بد منه في وجوده المطلق - أي الأعم من الأزلي، واللا أزلي - موجوداً في الأزل، وامتناع الأزلي منه، لمنافاة ما بين الامكان والأزلية، ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة، الذي هو محال، فان تخلف المعلول عن العلة إنما يكون محالاً فيما لا تقتضيه ماهية العلية والمعلولية، أما ما لا تتصور العلية والمعلولية إلا به، فلا ضير ولا إحالة فيه، بل يجب، ولا يعد تخلفاً، فان العلة إنما تعتبر علة بعد الامكان.
وحاصل هذا الجواب يرجع إلى أنه يجوز أن يكون من تمام العلة كون الشيء الصادر مسبوقاً بالعدم، فلا بد من حصول العدم أولاً، بأن يسبق على وجوده سبقاً زمانياً، حتى يكون له الوجود.

وثانياً: بحث فيه الشارح بقوله: (وأنت تعلم أنه قد فرض تحقق: جميع ما لا بد منه في وجود الممكن في الأزل. وإمكان الممكن مما لا بد منه في وجوده. ففرض عدم الامكان في الأزل، مخالف للفرض. فهو خلف. فلا يصح اختيار الشق الأول بحال).

وفيه نظر، فإن المجيب اعتبر عدم إمكان الوجود الأزلي. لا عدم الامكان مطلقاً. والذي لا بد منه في وجود الممكن، هو إمكان الوجود المطلق، لا الإمكان المقيد بالأزلية. ونفي المقيد، أي إمكان الوجود الأزلي، لا يقتضي نفي المطلق، أي إمكان الوجود مطلقاً، الذي هو لا بد منه في وجود الممكن. فيجوز أن يكون في الأزل ممكن الوجود، لكن فيما لا يزال، مثل الحوادث اليومية، فانها ممكنات أزلاً، إذ لو كانت ممتنعة للزم انقلاب الممتنع ممكناً عند حدوثه، وهو محال. فيجوز أن يكون جميع ما لا بد منه في الوجود حاصلاً في الأزل، حتى الامكان، وهو ممتنع الوجود الأزلي. فكان المجيب يقول: ليست ذات المعلول كافية في قبول فيض الوجود من العلة، ولا ذات العلة كافية في الأفاضة، بل لا بد في القبول والافاضة من شرط، من طرف المعلول، وهو كون المعلول مسبقاً بالعدم، سبقية لا تجتمع مع المسبوقية، والفاعل أزلي، والعدم أزلي بالضرورة، والموانع مرتفعة. فقد تحقق كون العلة أزلية، ولكن لضرورة كون سبق العدم من تمام العلة، كان المعلول حادثاً، إذ عدمه حينئذ يكون أزلياً وما كان عدمه أزلياً، يستحيل أن يكون وجوده أزلياً.

ولا تغفل عن كون العدم الأزلي جزء علة، بمعنى ماله دخل في وجود الممكن، فتكون العلة تامة في الأزل لا محالة، لعدم توقفها على شيء سوى العدم كما هو المفروض، والعدم أزلي، فتامها أزلي، والممكن حادث، وهو مع ذلك ممكن الذات في جميع أحواله المفروضة له.

فقول الشارح: (فكونه غير ممكن في الأزل خلاف المفروض) مسلم. وكونه مذكوراً في الجواب ممنوع، إذ المجيب منع إمكان الوجود الأزلي، لا أزلية الامكان. وكان الشارح - رحمه الله - تبع في هذا، السيد الشريف^(١) حيث بحث وقال: إن أزلية الامكان - أي كونه ممكناً في الأزل - تستلزم إمكان الأزلية - أي

١ - الجرجاني: علي بن محمد بن علي [٧٤٠-٨١٦ هـ] شارح [المواقف] لعضد الدين الإيجي. وله غيره آثار كثيرة في المنطق والعقائد والفقه والحديث.

امكان وجوده في الأزل - إذ معنى الامكان في الأزل أن يكون الشيء ممكناً في كل جزء جزء من أجزاء ما لا يتناهى. وإذا كان ممكناً في كل جزء منه، فيمكن وجوده في كل جزء منه، فلما فهم الشارح هذا التلازم، أتى في اعتراضه بما هو لازم لما في الجواب على زعمه. ومع ذلك، ما قاله السيد، وتبعه الشارح، محل للمنع، فإن لنا أن نقول: إنه متصف في كل جزء من أجزاء ما لا يتناهى، بأن يكون بحيث لا يجب له الوجود، ولا يمتنع لذاته، بل يمكن أن يكون له في جزء مامن الزمان، وإن كان الجزء الذي يوجد فيه مستقبلاً، لأنه في كل جزء له إمكان أن يوجد فيه، كما لا يخفى على من له أدنى نظر^٥.

١٣ - الثاني: باختيار الشق الثاني، وهو أنه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققاً في الأزل... الخ).

أقول: الشق الثاني من الدليل المتقدم هو: أنه لم يتحقق في الأزل جميع ما لا بد منه في وجود الممكن، بل: كان بعضه موجوداً دون الآخر، أو لم يكن شيئاً موجوداً. وعلى كلا الحالين يلزم إذا حدث الممكن: إما وجوده بدون تمام علته، إن لم يحصل للعلة سوى ما كان، أو يلزم التسلسل، إن حدث ما به تتم العلة، بنقل الكلام إليه.

٥ - (بقي على هذا المجيب أن يقال: من العجب أن يجعل تحقق أحد النقيضين، مما له دخل في تحقق الآخر، وأنى ذلك؟ وإنما يكون الشرط شرطاً لملاءمة ما بينه وبين وجود ما هو شرط له ومنافرة بين نقيضه وبين ذلك المشروط. والمانع مانعاً لمنافرة ما بينه وبين وجود ما هو مانع منه، وملاءمة بين نقيضه وبين وجود ذلك الممنوع، لاستحالة منافرة الشيء لنقيضين، أو ملاءمته لها، وإلا لجاز سلبيها عنه، وإثباتها له، وهل كان عدم المعد مما يتوقف عليه المعد، إلا لملاءمة تامة، بين ذلك عدم وهذا المعد. بحيث لا يمكن أن يفترقا. ولا يجوز الوهم - فضلاً عن العقل - أن يكون وجود نفس المعد علة لعدمه، أو له دخل فيه، كما هو ظاهر. فما كانت المدخلية والتوقف إلا لملاءمة ما بين المتوقف والمتوقف عليه. ولو تحقق ذلك في عدم الشيء السابق على وجوده، بالنسبة إلى وجوده، لكان عدم ملائماً للوجود، منافراً له، هذا خلف، ضرورة أن سلب الشيء، لا يلائم نفس الشيء بحال، فشرطية عدمه لوجوده من الأباطيل. نعم قد يكون ذلك لما يقع في حال عدم من مقربات لم تكن، وهو خلاف فرضك. ألا وأن العقل الصريح =

ونحن نقول: سلمنا لكم أن ماهية الامكان لا تنافي الأزلية، وان ماهية العلية والمعلولية قد تتحقق مع كون كل أزلياً، لكن لا نسلم أن مصاحبة المعلول للعلة في الزمان مطردة في جميع العلل والمعلولات. بل من العلل ما يقتضي صدور المعلول على وجه بحيث يكون معه، ومنها ما يقتضيه على وجه التأخير، فحينئذ لا يكون إلا متأخراً. فان اردتم من العلة ما هو المعنى الأول، فنختار هذا الشق الثاني، أي أنه لم يكن جميع مالا بد منه، بهذا المعنى، حاصلاً في الأزل، إذ من جملة مالا بد منه، بهذا المعنى، تعلق الارادة بوجوده في الأزل، ونحن نمنع تعلقها بهذا الوجود الأزلي، ومع ذلك لا يلزم أحد المحالين، إذ العلة مختارة لا موجبة، ولا ريب أنه يمتنع صدور شيء عن المختار، ما لم تتعلق ارادته بوجوده، فيصدر على الوجه الذي اراده، من صفة ووقت. فيجوز أن تكون الارادة قد تعلقت بالوجود اللازلي، فيمتنع وجوده أزلاً. ثم إنه لا يحتاج الى حادث آخر عند الوجود سوى هذا

= حاكم بأن ذات المعلوم تطلب ذات العلة، فان استحكم الطلب، وتم المصدر، كانت الذات عن الذات بدون مبالاة بما يلحظ من عدم، أو بأن لا يكون ذلك. كيف...؟ وقد نبه الشيخ الرئيس على أنه بعد وجود الممكن، قد يمكن لنا أن نتزع من نسبته إلى الواجب امتداداً موهوماً، قد كان فيه معدوماً، وكان يجوز أن يوجد في كل جزء منه. وعند فرض وجوده في جزء ينتزع قبله مثل هذا الامتداد، وهكذا إلى غير النهاية. فما كان في جزء أحق بالوجود منه في جزء آخر. والفرض أن لم يحدث شيء سوى ما كان في الأزل، فيكون ترجحاً بلا مرجح، فلا بد أن يسبقه عدم، إلا لفرض عدم تمام العلة، وهو خارج عن طور اختيار الشق الأول الذي كلامنا فيه، بل ذلك يكون باختيار الشق الثاني والكلام فيه باق.

ولنعد معك الكلام ثالثة، فنقول: لو كان وجود الممكن موقوفاً على عدمه، لكان معناه أنه لو لم يكن عدمه لم يكن وجوده، إذ حقيقة التوقف أنه لو لم يكن المتوقف عليه لم يكن المتوقف. مع أنه لم يكن عدمه لكان وجوده، إذ سلب عدم وجوده. إن هذا إلا خلف. وبالجملية: إن العمدية في عدم جواز ذلك هو أن عدم الممكن مبين له بالمرّة، بحكم البدهية، وأنت لا تنكره. ولو صح أن يكون للمباين دخل في وجود مباينه، وجميع المباينات مستوية النسبة إلى مباين ما، فيلزم أن يكون لكل مباين دخل في تحقق أي مباين، وهو خلاف البديهية عقلاً وحساً.

فالنسب: بين ماله دخل في شيء وبين ذلك الشيء. لا بد أن تكون نسبة المباينة التامة والمنافرة، ولا شيء أبعد عن الشيء من تقيضه. عبده.

التعلق الأزلي بالوجود اللازلي.

فإن قلتم: حينئذ يجري التردد في هذا التعلق، هل متمم للعلّة؟ أم لا؟ إن كان الأول، لزم قدم الممكن، وإن كان الثاني، لزم خلاف الفرض، إذ قد فرضنا أنه لا احتياج لغيره عند الوجود. على أننا ننقل الكلام إلى (المتمم) الحادث، ويلزم ما تقدم.

قلنا: تأثير القدرة يكون على وفق تعلق الارادة، فمتى تحقق ما تعلقت الارادة بوجود الممكن عليه، من الوقت، تؤثر القدرة بدون حدوث شيء. فان قلتم: لم يتضح الجواب، لأنكم لم تختاروا أحد الشقين.

فنقول: إن اردتم أنه متمم للعلّة بهذا المعنى الذي ذكرناه، أي بمعنى ما يقتضي المعلول بقية (المعية)، فنختار أنه ليس كذلك، كما ذكرنا أولاً. وإن اردتم بالعلّة ما به يحصل الممكن، بدون احتياج إلى شيء آخر، وإن كان لا على وصف (المعية)، فنختار أنه متمم، ولا يحتاج إلى شيء آخر، والقدرة تؤثر على وفق الارادة، كأن يختار المختار إحداث شيء على وصف معين، فيحدثه على ما هو عليه من غير احتياج - في كونه على تلك الصفة - إلى أمر آخر، سوى تعلق القدرة. فكذا كونه في وقت معين.

على أن لقائل أن يقول: يمكن أن تكون علّة تامة موجبة للشيء، لا على وصف المعية، فيوجد ذلك الشيء على حسب ما اقتضته العلّة. فان قلت: وهل تكون علّة تامة، مقتضية للمعلول، لا على وصف المعية؟ قلت: نعم، كارادة المريد عشرين خطوة، فانها تقتضيها على وجه التقضي، حيث لا تمكن إلا كذلك. وقد قلتم به في الفلك، إذ زعمتم أنه علّة تامة، للحركة السرمدية، مع تصرمها. فالحاصل: أن العلّة متى اقتضت شيئاً، على أي صفة، حصل على تلك الصفة: فان اقتضته على وجه المعية، كان كذلك، أو على صفة التصرم، كان عليها، أو على وجه التأخير الدفعي، كان عليه، وربما يخطر بالبال أن تأثير القدرة من تمام العلّة، فقولك:

لا يحتاج إلى شيء سوى تأثير القدرة، إقرار بالاحتياج إلى أمر آخر، مع دعوى أن تعلق الإرادة (متمم). فلا تتوهم هذا، فإن معنى قولنا: (علة تامة) أي (موجبة الصدور التأثير في الممكن). فليس التأثير نفسه من تمام العلة. وهذا سواء كانت العلة موجبة أو مختارة، على أن ذلك، في المختارة، لا يضرنا بوجه.

هذا ما ذكره الشارح، وبتقريره هذا يندفع ما يترأى في العبارة من الركاقة والتنافي، ورجوع الجواب الثاني إلى الجواب الأول كما لا يخفى. بقي ههنا شيء آخر.

أولاً: نمنع أن يكون ما به يخصص المرید فعله، بوقت أو صفة، هو الإرادة المرجحة التي يعقبها تأثير القدرة، بدون احتياج إلى شيء آخر، بل إن ما زعمته، وصف المحبة والشوق، مع العلم الذي يعبر عنه بالتدبير. أما المرجح الحقيقي فأنما يأتي بعد هذا، وهو انبعاث الفاعل لأن يؤثر، فتتعلق القدرة بالمقدور. وهذا شيء قد يأتي عليك تحقيقه، مع نوع بسط في بحث الإرادة.

وثانياً: سلمنا هذا، لكن إن كان الفاعل تام القدرة، والممكن مستحكم القابلية، بحيث لا يحتاج إلى شيء في قابليته، كما هو فرضك، فأى مرجح لإرادة اللاأزلي، دون الأزلي؟ أن هذا إلا الترجيح بلا مرجح، وإنه محال. فان قلت: إن نفس الإرادة هو المرجح.

قلت: هذا وهم، فان المختار لدى الاستواء، يقع في الحيرة، حتى يبدو له المرجح. ثم إني لا أطيل معك الكلام في هذا، فان لما أنت عليه - من التمويه، والانخداع للعادة، في هذا المحل - مجالاً باطلاً.

ثالثاً: سلمنا هذا، لكن أي فكر سوغ لك أن تذهب إلى أن هذا التعلق (متمم) لا يحتاج إلى شيء، مع ثبوت الاحتياج إلى حدوث الوقت المستقبل؟ فلنا أن ننقل الكلام في حدوثه، ويلزم ما تقدم.

إن قلت : الوقت أمر عديمي.

قلنا: ذلك غير معقول، فقد يمكن توهم صحته بعد حدوث الحوادث، إذ حينئذ ينتزع منه أمر موهوم على زعمكم، أما قبل حدوث شيء فكيف يمكن للوهم أن يتوهمه؟ أو للعقل أن ينتزعه؟ وأيضاً لو كان عدماً صرفاً؟ فكيف كان للإرادة أن تخصص حدوث الممكن بمصوله؟ وكيف يكون الوجود موقوفاً عليه؟ حيث تستوي سائر الأعدام بالنسبة إليه. والفرق بينه وبين الصفة ظاهر، إذ تخصيص الصفة عبارة عن كون الممكن يوجد على أنه هو، أو على أنه بتلك الصفة. وتلك الصفة أمر يتأخر عن وجوده بالذات، بخلاف الوقت، فانه شرط الحصول كما لا يخفى .

ورابعاً: هل بين الحادث، الذي هو أول الحوادث، وبين الواجب سبق زمني؟ لا أظن أحداً يقول ذلك، حيث لا زمان بالوفاق، فيكون سبقاً ذاتياً. فرجع الأمر إلى ما قاله الفيلسوف.

وبالجملة، فهذا الجواب تتوقف صحته على خلق جديد. فافهم.

١٤ - (وقد يقال: إن الأزل فوق الزمان، ومعنى كون الشيء أزلياً أن يكون الشيء سابقاً على الزمان.. الخ).

أقول: قد يقال في توجيه اختيار الشق الثاني - وهو أنه لم يكن جميع ما لا بد منه موجوداً في الأزل - لا شك أن الأزلية عبارة عن عدم الأولية. وهي قسمان: أزلية ذاتية، وهي كون الشيء أولاً بذاته، أي ليس مسبقاً بالعدم، لا ذاتاً ولا زماناً. وأزلية زمانية، وهي كون الشيء ليس داخلاً تحت حكم الزمان، أي ليس للزمان تسلط على وجوده بالسبق.

أما القسم الأول: فختص بالواجب لذاته قطعاً، إذ لا أول بالذات إلا هو، وهو الحق القديم بذاته، الذي منه كل حادث بذاته.

وأما القسم الثاني: فيحتاج في تخصيصه بالواجب إلى دليل، فنقول^٦:-
الواجب تعالى، لا يصح أن يوصف بالكون في الزمان، كما لا يصح أن يوصف
بالكون في المكان، إذ كلاهما - أي الأين والمتى - من العوارض المختصة بالماديات،
فضلاً عن الممكنات. فهو سبحانه يتعالى عن الزمان، وليس يصح دخوله تحت
الزمان بوجه. أما غير الواجب فليس يجب له ذلك، أي التتالي عن الزمان. ووصف
الأزلية - أي عدم الأولية - أمر ضيق لا اتساع فيه، فاذا وجب وصف الواجب تعالى
به، لتعالیه عن الزمان، فلا شيء غيره في الأزل. أو لأنه لا يشاركه غيره في وصف
خاص به بالضرورة، والأزلية من خواصه، فلا شيء غير في الأزل. وإذا لم يكن
غيره في الأزل، فأنما يوجد ما يوجد من الممكنات، على حسب ما تعلقت به إرادته
تعالى، من التخصيص بالأوصاف والأزمان، إن كانت غير زمان، وبالحد
المخصوص إن كانت زماناً، إذ الزمان أيضاً من جملة الممكنات التي توجد على
حسب تعلق الإرادة، لكن ليس من تعلقاتها تخصيصه بوقت، ولكن بحد مخصوص،
كما سمعت. فاذن ليس بين الله وبين الزمان زمان، بل ولا بينه وبين شيء من
المواد، لتعالیه عن الزمان، فلا يدخل تحت (قبل) و (بعد) الزمانيتين، كما عرفت.
فالعلة في الأزل غير تامة، إذ لو كانت تامة في الأزل لوجد الممكن في الأزل، فيكون
غير الله أزلياً، وقد سمعت أنه إذا وجبت أزلية الحق فلا يكون غيره أزلياً. فرجع هذا
الجواب إلى معارضة لدليلهم المذكور سابقاً. وأيضاً أنتم تقولون بأزلية الزمان.
وكيف يكون أزلياً، والأزلية سلب الزمان؟ فكيف يوصف بها الزمان؟ هذا

٦- (وقد يقال - في حل عبارة الشارح -: إن الواجب تعالى، لما لم يكن زمانياً، فيكون سابقاً على الزمان،
إذ لو لم يسبقه لكان معه، فكان تحت حيطته. فإذا كان سابقاً عليه، سبقاً حقيقياً - أي لم يجامعه في
وجوده - وجب أن يكون الزمان حادثاً. فحدوثه إنما يكون بتعلق الإرادة بوجوده المتناهي. وجميع
الممكنات داخلة تحت حكم الزمان، بالضرورة، فتكون حادثة بتعلق الإرادة بوجودها، في أوقاتها
المعينة، فلا يصح أن تكون عللها تامة في الأزل، وإلا لزم قدمها، المستلزم لقدم الزمان، المستلزم لدخول
الواجب تحت حيطته). عبده

تقرير عبارة الشارح، على الوجه الذي أراده من ظاهر العبارة وباطنها، بل على وجه أعلى من ذلك. وغير هذا من التكلف البارد لا يومئ إليه شيء في عبارته. بقي أن يقال: إن هذا البيان سفسطة بيّنة، ومصادرة قبيحة، فأنا الآن بصدد: هل يجوز - أو يجب - أن يكون غير الله أزلياً، بالمعنى الثاني، أولاً؟ يجعل الرد على القول بوجوب أزلية غير الواجب، مبنياً على تسليم أنه لما اتصف الواجب بالأزلية، فغيره لا يتصف بها.

وترتيب ما رتب على ذلك، أخذ بالدعوى في الدليل، بطريق الصراحة، فإن النزاع ليس إلا في هذا الذي سلمه، فانهم ذاهبون إلى أن غير الواجب يكون أزلياً. والقول بأن الأزل لا ينقسم، فليس يسع إلا واحداً، قول بغير برهان، في مقابلة البرهان على نقيضه، كما يزعمون. وأيضاً لا دخل للتعالي عن الزمان في وجوب الأزلية، فإن النفوس الناطقة، عند الحكماء، حادثة، وليست داخلية تحت الزمان. وأيضاً لم يقدّم برهان على أن غير الواجب لا يتعالى عن الزمان، بل قد أقاموا براهين على كثير مما يتعالى عن الزمان، وهو ليس بواجب. فمن أين أتى التخصص؟ ثم إن أزلية الزمان لا تنافي أن الأزل فوق الزمان، فإنه لا معنى لدخول الزمان تحت نفسه، فهو لا زمان له، فهو أزلي. وأيضاً عاد ما ذكرنا سابقاً من أنه إذا لم يكن سبق الله على الحوادث زمانياً - حيث لا يعقل الزمان بين الواجب، وأول الحوادث، لأنه لا زمان بالاتفاق - فلم يبق إلا أن يكون ذاتياً، وذلك يكاد يكون بديهياً عند من له عقل. وبالجمل، فهذا البيان الذي ذكره الشارح، مشتمل على دعاوى غير بيّنة، وبيانات غير قيّمة.

١٥ - (إن قيل: لا شبهة في أن الإرادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن.. الخ).

أقول: قد ذكر في قوله السالف أن ليس شيء من الممكنات أزلياً، وإنما يحدث ما يحدث على حسب ما تعلقت به الإرادة. فكان هذا القول معرضاً لأن يقال: لا

شبهة في أن نفس الارادة، التي هي صفة قائمة بالمريد، ليست بذاتها - بقطع النظر عن تعلقها بالممكن - كافية في وجود ذلك الممكن. فانه لا علاقة بين ذات الارادة وبين ذات الممكن، إذا لم يكن تعلق، فلا تكون ذات دخل في وجوده، فضلاً عن أن تكون كافية فيه، ولو سلم أنها كافية في وجوده، وهي أزلية، لكان الممكن أزلياً. وإذا ليست الارادة، من حيث ذاتها، بعلة للممكن، فلتكن علة من حيث ما هي متعلقة بوجوده، فلا بد من التعلق، وحينئذ يقال: لا يخلو إما أن يكون هذا التعلق: حادثاً، أو قديماً. على الأول: ننقل الكلام إلى سبب حدوث، بمثل ما نقول في الممكن المفروض حتى يلزم التسلسل. وعلى الثاني: يلزم قدم الممكن الذي تعلقت به الارادة، لما أن التعلق كاف في وجوده، بحيث لا يحتاج إلى سبب آخر، كما هو المفروض. والحاصل: أنه يريد أن ما بينه بقوله: (وقد يقال... الخ) ما أفاد إلا أن تمام علة الحادث هو تعلق الارادة بوجوده. وهذا المقدار ليس كافياً في الجواب عن الدليل، فانه ينقل الكلام إلى هذا التعلق: فإما قديم، فالمطلوب فيه، وإما حادث، فالمحال يوافيه. وهذا الايراد هو ما عبر عنه فيما سبق بقوله: (ولا يرد عليه أن التعلق الأزلي... الخ). وإنما الاختلاف في العبارة، والمقصد واحد. وأعاده في هذا المقام، لوروده على هذا التقرير، كما ورد على التقرير الأول.

وحاصل الجواب عنه، على هذا التقرير: أن تعلق الارادة أمر اعتباري عديمي، ليس من الموجودات الخارجية، فلا يحتاج في حدوثه إلى المخصص بوقت دون وقت فانه ليس له من التحقق إلا ما يعتبره الذهن، فحدوثه بحصوله في الذهن. وهو، من حيث كونه في الذهن، تخصصه ارادة المتصور. أما بقطع النظر عن هذا فليس شيئاً حتى يحتاج إلى المخصص. ولئن سلمنا احتياجه إلى مخصص، فمخصصه تعلق آخر، وهو اعتباري أيضاً. فان نقلت الكلام إليه، قلنا: فلتذهب إلى غير النهاية في سلسلة الاعتبارات، والتسلسل في الأمور الاعتبارية غير مستحيل، لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار، فلنا أن نختار الشق الأول، أي أن

التعلق حادث، ولا يلزم عليه محذور.

* * *

١٦- (وأنت تعلم أن اختصاص كل صفة - كان وجودية أو عدمية - بوقت حدوثها، يحتاج إلى أمر مخصص بالبدهة.. الخ).

أقول: اعتراض على منع المحيب في قوله: (لا نسلم لزوم المحذور): وحاصله: البرهان على أن التعلق، وإن كان من الأمور الاعتبارية، فهو يحتاج إلى سبب يخصه بوقت حدوثه، وأن التسلسل في التعلقات محال، كالتسلسل في غيره. وبيانه: أن التعلق، على فرض كونه أمراً عدمياً، ليس اختراعياً بحتاً، بحيث لا يستند إلى خارج، إذ لا معنى لكون الاختراع الصرف متمماً لعلّة وجود أمر خارجي، ومنشأ له، حيث لا علاقة له بالخارجيات، فاعتبار حدوثه، وأنه متمم العلة، قاض بمنشأ انتزاع له في الخارج، لم يكن ثم كان. وأيضاً لو فرضنا أنه لم يكن متصور ومنتزع ينتزع التعلق، فلا نشك، مع ذلك، في أن أمراً كان بين الإرادة والحادث، ليس بينه وبين شيء آخر، يشهده الوجدان، وأياً ما كان فحدوث شيء لم يكن - سواء كان عدمياً، أو وجودياً - يستحيل من غير سبب، لاستحالة الترجيح من غير مرجح، بالبدهة العقلية، فاذن لا بد لهذا التعلق، المفروض حادثاً، من سبب ومخصص، وننقل الكلام إلى سببه، فإما أن يكون حادثاً، فننقل الكلام إلى سببه، وهكذا، وإما أن يكون قديماً، فيلزم قدم التعلق الذي فرض حادثاً، هذا خلف. فاللازم: إما خلاف المفروض، أو التسلسل، وكل منهما محذور. قولكم: التسلسل ههنا في الأمور الاعتبارية، والتسلسل في الأمور الاعتبارية، وإن انتزاعية، ليس بمحال، غير صحيح، فإن التسلسل في التعلقات التي هي الاعتباريات، ههنا، إنما يكون بكون تعلق الإرادة بوجود الممكن في الوقت المعين، محتاجاً إلى تعلق الإرادة، بذلك التعلق، وتعلقها بذلك، محتاجاً إلى تعلق به، وهكذا... فيكون تعلق الإرادة بوجود الممكن في ذلك الوقت، لأن الإرادة قد تعلقت بحصول تعلق الإرادة

بوجوده، وتعلقها بحصول هذا التعلق إنما كان لتعلقها بحصول تعلقها بحصول ذلك التعلق، وهكذا تعلق عن تعلق ينشأ إلى غير النهاية من طرف المبدأ، أي لا ينتهي إلى تعلق هو أول التعلقات، بل ما من تعلق إلا وقبلة تعلق لا إلى أول، وان كان مبدأ الكل غير المتناهي، هو الإرادة. وتنتهي من طرف الممكن إلى التعلق الذي كان عنه الممكن، أي أنه يكون آخر السلسلة من طرف المستقبل. وحينئذ كانت تعلقات الإرادة غير متناهية، مع تواردها على الإرادة، فيكون الحال فيها كما في الاستعدادات غير المتناهية، المتواردة على المادة القديمة، كما سبق من أن كل استعداد يقرب الممكن إلى فيض المبدأ، حتى ينتهي إلى الاستعداد الأخير، فيفاد الوجود عليه من المبدأ فيكون ذلك الاستعداد الأخير هو منتهى الاستعدادات من طرف اللاأزل. أما من طرف المبدأ فغير متناهية، إذ ما من استعداد إلا وقبلة استعداد، لا إلى أول. ومثل هذا التسلسل قد قيل عليه: إنه باطل، لا من حيث جريان برهان التطبيق، حتى تقول: إن السلسلة أمور اعتبارية، فلا تسلسل فيها، بل من حيث إنه يلزم عليه انحصار الأمور غير المتناهية بين طرفين، هما: نفس الإرادة من جهة المبدأ، والتعلق الأخير من جهة المنتهى، أي طرف الممكن. وانحصار ما لا يتناهي بين حاصرين ضروري البطلان. فقول الشارح: (فقد قيل عليه... الخ) جواب (أما في قوله: (وأما التسلسل... الخ)). وقوله: (مع قطع النظر عن برهان التطبيق...) قطع لمادة الشبهة في أن الأمور الاعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق، لما أنه إنما يجري في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود. وإذ كانت اعتبارية، فليست مجتمعة في الوجود، فلا يجري فيها برهان التطبيق. ومحالية التسلسل إنما هي من حيث ما يجري فيه برهان التطبيق، فإذا لم يجر هذا البرهان في التعلقات، فلم يجر عليها حكم الاستحالة. وحاصل ما قاله في هذا القيل: أن هذا التسلسل في التعلقات محال لأمر آخر، وهو لزوم الانحصار بين حاصرين لا من حيث برهان التطبيق الذي هو غير جار فيها، حتى يتم لك ما قلت ثم قال الشارح، رداً على هذا

الدليل، أي لزوم الانحصار بين حاصرين: قلت: وأنت خير بأنه لا انحصار بين الحاصرين ههنا أصلاً، إذ ذات الإرادة محفوظة في جميع مراتب التعاقب، يعني أنه ما من تعلق إلا وهو صادر عن الإرادة نفسها، فهي كفاعل واحد يصدر عنه أفاعيل كثيرة. ومعلوم أنه لا يقال: إن الفاعل طرف للأفعال، بل ذاته مع كل واحد من الأفعال، فلا يكون طرفاً. وكذا المادة مع الاستعدادات غير المتناهية، فهي ذات واحدة يرد عليها من الحوادث ما لا أول له، وهي مع الكل واحدة، فليست الإرادة طرفاً للتعلقات، كما أنه ليس الفاعل، ولا المادة، طرفاً للأفعال، والاستعدادات. فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد، وإن صدر عن تعقد عليه الأنامل بالاعتقاد. ومراده منه، أستاذه السيد الشريف. فالتسلسل في التعلقات لا يجري فيه التطبيق، ولا يلزم عليه الانحصار بين حاصرين، فليس بمحال، بل يجوز أن تتسلسل التعلقات، لا إلى أول. فإن كان برهان آخر على إحالته، فليقم حتى نتكلم فيه. وربما لاح لوهم وأهم أن صدور غير المتناهي عن شيء واحد، محال، إذ حيث ثبتت العلة، فقد كان بوجودها وجود شيء ما، ثم من بعده كان آخر، وهكذا. فالصادر الأول هو مبدأ السلسلة، وما فرضناه، من طرفنا، فهو منتهاها. فقد وجد للسلسلة طرفان، وما له طرفان، فهو متناه بالضرورة. فليدفع هذا بأنه ناشيء من عدم تصور الأزلية. فإنا لما فرضنا الشيء، كالارادة، أزلياً، فهو لا أول له، وليس سلب الأولية، إلا عبارة عن لا تناهي الامتداد المفروض. أو الموجود المسمي بالزمان، فلنفرض أنه في كل جزء من أجزاء ذلك الذي لا يتناهي، كان حادث من الحوادث. والكل صادر عن ذلك الأزلي، الذي لا أول لزمانه. فما من حادث تفرضه إلا وقبلة حادث. لا إلى أول. لعدم الوصول إلى حد هو الأول.

ثم أقول: اعلم أنه قد اشتهر على لسان القوم أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز، وقد أخذوا هذا متكاً لبراهينهم، فلا بد لك أن تفهم ما المعني من كلامهم، فانه لا يصح أن يراد منه أنه يجوز أن تنظم سلسلة غير متناهية من أمور

اعتبارية، ثم إن البرهان لا يجري فيها. بل من البديهيات أنه متى انتظمت السلسلة غير المتناهية، الموجودة بأي وجود، عقلياً كان أو خارجياً، ففرض التطبيق فيها جائز، وينتهي إلى آخر البرهان. بل مرادهم من ذلك أن التسلسل في الأمور الاعتبارية العقلية، ليس بمعنى اللاتناهي بالفعل، بل إنما هو بمعنى عدم الوقوف عند حد يمتنع على العقل أن يتخطاه، أي أنه كلما فرض العقل ما هو منها، صح له أن يفرض آخر. وهكذا. ثم إذا وقف العقل، ولم يفرض، وقفت السلسلة، ولذلك يسمع في كلماتهم، في مثل هذا المقام ما حصله: إنما يجوز التسلسل في الأمور الاعتبارية، لأنها تنقطع بانقطاع الاعتبار.

مثلاً قالوا: إن للوجود وجوداً في الذهن وصورة علمية فيه، وإن للصورة العلمية، التي هي وجود، وجوداً آخر عند اعتبار العقل إياها موجوداً ذهنياً، وإنما يكون وجودها بصورة علمية هي وجود الوجود، وهكذا وجود وجود الوجود، فاذا خرج العقل عن الاعتبار وانصرف إلى معلومات آخر، وقف التصور إلى ما وصل إليه من الصور العلمية المضافة إلى الوجود، وإن كان بحيث لو ذهب يعتبر إلى غير النهاية، لكان له ذلك. فمن ألزم أنه لو كان للوجود وجود للزم التسلسل؟ يقال في جوابه: إن التسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال، لأن ذلك ينقطع بانقطاع الاعتبار. أما لو فرض أنه قد انتظم في العقل سلسلة غير متناهية، أو كان للوجود وجود في عالم الخارج، ولوجوده وجود، وهكذا إلى غير النهاية، بحيث تكون أمور واقعية حاصلة دفعه واحدة، لا نهاية لها، فلا محالة يجوز فيه التطبيق، لتحقق السلسلة غير المتناهية في آن واحد، على أي حال تحققت.

ثم لا يخفى عليك أن احتياج الممكن إلى تعلق الإرادة، ليس كاحتياج وصولك إلى مكان لم تكن فيه، إلى الخطوات، ولا كاحتياج الكمال إلى الحركات، أي ليس التعلق مما يتوقف الشيء على عدمه بعد وجوده، حتى يكون معداً، بل لو فرض عدم تعلق إرادة الحق تعالى بوجود ممكن ما، لاستحال أن يوجد، وإلا لزم

التخصص بلا مخصص، فلا بد أن يكون التعلق مما لا ينعدم حتى يكون الممكن، أي بل يجب تحقق التعلق حتى وجود الممكن، بأن يكون الممكن مع التعلق. بل عند التحقق لو انعدم التعلق، بعد وجود الممكن، لوجد انعدام الممكن، لزوال مرجح الوجود، وهو تعلق الارادة به. فالتعلق إذن مما يجب تحققه، مع تحقق ما هو سبب فيه، وليس من قبيل المعدات. فلو فرضنا التعلق حادثاً، واحتاج إلى تعلق آخر، لكان القول فيه كما سمعت. فانه لو فرض انعدام التعلق بالتعلق، فلم تتعلق الارادة بحصول التعلق عند فرض العدم، فلا يمكن تحقق التعلق الحادث، لعدم ما به التحقق، وهكذا في جميع التعلقات. وكان هذا سهل التحصيل، إذا التفت أدنى التفات.

فإذا تقررت هاتان المقدمتان، فاعلم أنه لو فرض التسلسل في التعلقات، وكل تعلق منها محتاج إلى التعلق الآخر في تحققه، لكان جميع التعلقات متحققة في الواقع، عند تحقق الممكن المفروض، فتكون أمور غير متناهية، مجتمعة في آن واحد، فيجري فيها التطبيق. والتشبه بأنها اعتبارية لا يفيد، كما علمت من المقدمة الأولى، فإن التعلقات اذن من الأمور الواقعية، لا مما يوكل الأمر فيه إلى اعتبار المعتر وفرض الفارض. فافهم.

(نكتة): ما بال هذا الفاعل العظيم لا يحدث عنه إلا تعلقات، بدون متعلقات، واعتبارات تبرأ منها سيم الموجودات؟ خصوصاً وهي أزلية الثبات، حيث لا نسبة في الكثرة، بين ما كان عنه من الأمور الحقيقية، وما كان عنه من تلك الأمور الاعتبارية، إذ لا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي، فكان أكثر فعله تلك الاعتبارات التي تكاد لا يكون لها حظ من الوجود، وأقله هذه الكائنات التي نسخت اسم الموجود، فنعوذ بالله من ضروب الاضطراب المذهبية المبعدة عن التحقق بالأمور الالهية.

١٧ = : (والوجه الثالث من الايراد على دليلهم...).

أقول: قدم مناقضتين على دليلهم:
الأولى: باختيار الشق الأول، ومنع لازمه.

والثانية: باختيار الشق الثاني، ومنع لازمه. وهذا الايراد نقض إجمالي على الدليل. حاصله: أنكم معترفون بحدوث الحوادث اليومية، أي الزمانية التي قد سبقها عدم الزماني. كنفس زيد الموجود الآن، فانكم ذاهبون إلى أن النفوس الناطقة حادثة عند تمام مزاج البدن، وكذلك الصور الشخصية المتواردة على المادة، كصورة زيد وعمرو، الى غير ذلك. وبالمجمل، فأنتم قائلون بحدوث أجزاء عالم الكون والفساد، حدوثاً زمانياً، ودليلكم هذا يجري فيها، مع تخلف مقتضاه باعترافكم، فهو باطل. وبيان ذلك: أن نفس زيد الموجود الآن، التي هي قد حدثت في هذا اليوم مثلاً: إما أن يكون تمام علتها، وجميع ما تحتاج إليه في وجودها، قد كان حاصلًا في الأزل، وإما أن لا يكون. فان كان الأول: لزم قدمها، لاستحالة تخلف المعلول عن تمام علتته، والفرض أنها حادث يومي. هذا خلف. وإن كان الثاني: فإما أنها حدثت بدون حدوث شيء آخر، سوى ما كان في الأزل، والفرض أن ما كان، لم يكن تمام العلة، فيلزم وجود المعلول بدون تمام علتته، وهو محال، كما قلتم. وإما أنها حدثت بحدوث شيء آخر، فننقل الكلام إليه، ونقول مثل ما قلتم، حتى يلزم التسلسل، وهو محال بما أقررتم. فلا يصح القول بقدم العلة، ولا بحدوثها، لاستلزام كل محالاً. وليس لنا واسطة بين القدم والحدوث، كما هو بين عندكم، فامتنعت العلة. والحدوث اليومي ممكن، فهو إنما يصدر عن علة، فلا يمكن أن يوجد حادث يومي البتة، لامتناع علة له، وقد شهدتم بحدوث حادث يومي، فما هو جوابكم عن هذا، فهو جوابنا عن حدوث أول حادث. وانما قال الشارح: (بما اعترفوا بحدوثه) ولم يقل: (بما هو حادث بالبداهة لدى الجمهور والخاصة، فان زيدا الذي حدثت نفسه ومزاج بدنه، في هذا اليوم، تحيل بداهة العقل والحس، كون نفسه ومزاجه هذا قديماً) لما أنه قد حقق في رسالته (الزوراء) أن الأشخاص بما هي أشخاص قديمة،

وإنما ما يترآى من وجود وعدم، فانما هو ظهور وخفاء. والكلام في بيانه، وبيان ما فيه، ليس هذا محل إيراد.

* * *

١٨ - (وأجيب عنه...).

أقول: أجيب عن هذا النقض بأن التسلسل اللازم على حدوث العالم بأسره تسلسل في الأمور الموجودة معاً، المترتبة. وذلك لأن جملة الممكنات لما فرضت حادثة، فلا محالة تكون ممكنة، فهي محتاجة إلى علة تامة، يكون عنها وجودها، ولا تكون تلك العلة قديمة، وإلا لزم قدم الممكن، والفرض حدوث جميع الممكنات، فلا مهرب من كون العلة حادثة، والحادث ممكن، والممكن يحتاج إلى العلة في وجوده، فتلك العلة التي هي علة العلة، لا تكون قديمة، لما علمت، فتكون حادثة، وحكمها حكم الحوادث، وهكذا حتى يلزم التسلسل. ثم لا يصح أن يكون شيء من السلسلة مفقوداً، وإلا لا نسحب السلب على معلوله، حتى ينتهي إلى العالم الحادث، فيلزم أن لا يكون شيء من العالم، لانعدام المعلول بانعدام العلة. فاذن جميع هذه المعلولات والعلل المفروضة، على فرض حدوث جملة العالم، موجودة معاً، فيجري فيها برهان التطبيق وغيره، مما يوجب بطلان التسلسل، فيكون التسلسل فيها باطلاً محالاً. أما التسلسل اللازم على حدوث الحوادث اليومية، فهو تسلسل في الأمور المتعاقبة، غير المجتمعة في الوجود. والتسلسل في المتعاقبات، غير المجتمعات، ليس بمحال، لعدم إمكان التطبيق.

فإن قلت: ما ذكرته في علل الحادث الذي هو العالم بأسره، من أنه يجب وجود جميع علل الحادث، وإلا لم يكن موجوداً، يجري ههنا.

قلنا: كلا، إذ حيث ذهبوا إلى قدم ممكن، هو المادة، وقالوا بأنه مما يتوارد عليه استعدادات وجودات الحوادث، فليكن متمم علة الحادث، استعداد الذي ينعدم عند وجوده، للمنافاة بين الاستعداد للشيء، وفعليته. ثم إن هذا الاستعداد قد كان بسبب استعداد آخر قبله، ينعدم عند وجوده للسبب المذكور، وهكذا إلى غير

النهاية. ما من استعداد إلا وقبله استعداد والكل ينعدم عند وجود الحادث. أما في حدوث العالم بأسره، فانما كانت عللاً مستقلة، أو شروطاً لازمة عند الوجود، ليس بالمعدات، لعدم جوهر يقوم به الاستعداد والقبول. والعلل المستقلة، أو الشروط اللازمة، يجب وجودها لدى وجود معلولها.

وحاصل ما ذكر الشارح عنهم، في ارتباط الحادث بالقديم: أنهم ذهبوا إلى أن الأفلاك قديمة، وحركتها لازمة لوجودها، منهن أيضاً أزلية. والمراد من الحركة هو التوسطية، أي ما به الشيء لا يكون في حد من حدود المسافة آنين، وإلا كان الآن الثاني سكوناً، وهي حالة واحدة شخصية في جميع الحدود المفروضة في المسافة، وليس المراد منها ما هو بمعنى القطع، أي الامتداد الحاصل في الخيال، من تعاقب الأوضاع الناشئة من الحركة التوسطية، فانها بهذا المعنى صورة خيالية، لا وجود لها في الخارج حتى تصدر عن قديم. ثم إن هذه الحركة التوسطية، بحكم لزومها للفلك، لا يزال الفلك بها متبدل الأوضاع، أي النسب، إذ الوضع نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، ونسبتها إلى الخارج. وقد مرّ تعريفه. ثم إنه من تبدل تلك الأوضاع الفلكية يقع الكواكب، من الشمس والقمر وغيرهما، مع ما في داخل الفلك من المادة العنصرية، محاذاة وانحراف، وشروق وأفول وغير ذلك. ومن ذلك تكون الحرارة والبرودة، واختلاف الفصول. فبهذا يحصل لمادة العناصر استعداد. فاذا تم الاستعداد، تفاض عليها الصور من المبدأ الحق تعالى. وكذلك الاستعداد يفاض من المبدأ، عقب ما قبله من الاستعداد، وهكذا إلى غير النهاية. فانتظم من هذا سلسلة مُعدّات قائمة على أمر موجود، وينعدم كل منها بوجود الآخر، وذلك من تبدل الأوضاع الناشئة من دوام الحركة التوسطية. فتلك الحركة ذات جهتين: فمن جهة أنها حالة واحدة مستمرة، صدرت عن القديم، ومن حيث ما ينشأ عنها من تبدل الأوضاع كانت سبباً في توارد الاستعداد على المادة، الذي هو سبب في حدوث حادث.

١٩- (وأنت مما سبق خير.. الخ).

أقول: قد علمت مما ألقى إليك سابقاً، أنه يجوز أن يكون متمم علة الحادث، أموراً معدّات، توجد وتنعدم، لا إلى أول، أي أنه في الامتداد غير المتناهي لا يفرض جزء، إلا وفيه حادث إلى غير النهاية، لكن ليس الكل مجتمعاً، بل ولا البعض موجوداً، بل إن الله تعالى فعال من الأزل إلى الأبد، فلا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً، فما لزم على هذا إلا قدم الجنس، أي أنك إذا ذهبت تحدد وجود العالم فلا تصل إليه، إذ ما من حادث إلا وقبله حادث، ولا ينتهي، لكن ما من فرد إلا وهو حادث، فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم وإن لزم أن لا يكون لجنسه أول. وهذا غير مضر لنا، ومضر بكم. فإننا نذهب إلى أنه لا شيء من العالم بقديم، وقد كان ما ذهبنا إليه. وتذهبون إلى أن بعض العالم قديم، وهو لا يثبت، إذ يجوز أن تكون متممات العلة معدّات، كما قلنا.

بقي عليه أن يقال: إن المعدّ هو ما يحصل الاستعداد، والاستعداد كيفية تقوم بالمستعد لأن يصير الحادث، فلا بد لتلك المعدّات من أن تهيبى مادة قديمة، حيث أنها لا تهيبى نفس الممكن، لعدم وجوده، حتى يقوم به استعداد أو غيره، فيجب قيام الاستعدادات على أمر أزلي، فيثبت مدّعاهم. ويجاب بما ذكره فيما سبق، من أن هذه دعوى بغير برهان، لورود المنوع على مقدماتها.

٢٠- (وقد قال بذلك بعض المحدثين... الخ).

أقول: أي بقدم العالم بالجنس - أي أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً، وما من جزء من أجزاء الزمان إلا وقدم كان فيه حادث إلى غير النهاية - بعض المحدثين أي الآخذين بظاهر الأحاديث، لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك.

وبه قال ابن تيمية، على ما نقل عنه الشارح، وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظاهر الآيات والأحاديث، القائلين بأن الله استوى على العرش، جلوساً. فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً، لما أن الله أزلي،

فكانه أزلي. وأزلية العرض خلاف مذهبه. قال: إنه قديم بالنوع، أي أن الله لا يزال يعدم عرشاً، ويحدث آخر، من الأزل إلى الأبد، حتى يكون له الاستواء أزلاً وأبداً. فسبحان الله... ما أجهل الانسان وما أشنع ما يرضى لنفسه!! ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق؟ وكثيراً ما نقل عنه ما لم يقله.

* * *

٢١- (وقال الامام حجة الاسلام... الخ).

أقول: قال حجة الاسلام الغزالي^(١) - رداً لجوابكم المذكور، أي قولهم: إن التسلسل في الحوادث اليومية إنما هو في الأمور غير المجتمعة، فلا يكون محالاً، وذلك بأخذ الحركة السرمدية من جهتيها، كما تقدم -: قد قلتم بأن الحركة هي متمم علة وجود الحوادث، فلا يخلو إما أن تكون كذا، من حيث ما هي مستمرة. أو من حيث تجددتها. فإن كان الأول، والحركة من هذه الحيشية شيء واحد متشابه الأجزاء، فأنها في أي حد من حدود المسافة، كما هي في الحد الآخر، لا يعترها تغير في ذاتها المستمرة، فكيف صدر عنها أمور مختلفة بالصفات والأوقات؟ مع أنها إن كانت عند حدوث زيد، هي المتممة لعلّة حدوث عمرو، فكان من الواجب حدوثه معه، لاستحالة التخلف، وإن لم تكن متممة، فهي من حيث الاستمرار، هي، لم يعترها حال أخرى حتى تكون بها متممة له في الوقت الآخر، فحدوثه في ذلك الوقت الآخر، حدوث بدون تمام العلة، وهو محال. وإن كان الثاني أي من حيث هي متجددة، فليس التجدد إلا الحدوث، فهي من هذه الحيشية حادثة، فتتكلم في علة حدوثها ونقل الكلام إليها أيضاً، بمثل ما تكرر مراراً، حتى يلزم التسلسل، وهو محال.

١- أبو حامد محمد [١٠٥٩-١١١١ م] من أشهر أئمة الأشعرية، وتعد آثاره في الفلسفة والكلام والأصول والتصوف بمثابة الظاهرة الفكرية التي طبعت عصره ولا زالت تلقي بظلالها على جوانب كثيرة من فكر المسلمين حتى اليوم.. وهو معدود في الاتجاه المحافظ، فلسفياً، ولكن آراءه التربوية تمثل إضافة إبداعية لفكر المسلمين في هذا الميدان.

قال الاستاذ - خلد الله دوامه -: العجب لهذا الكلام، كيف صدر من مثل هذا

الامام؟

أما أولاً: فقلوله: (إن الحركة شيء واحد متشابه الأجزاء) ان أراد أنها أجزاء حقيقية - أي أجزاء لنفس الحركة، وإن كان بالفرض الوهمي، بأن أراد من الحركة ما هو بمعنى القطع - فعلى تسليم أنها متشابهة الأجزاء، لم يذهب ذاهب إلى أن الحركة القطعية متممة العلة، كما علمت سابقاً، وإن أراد ما هو أجزاء، مجازاً، أي الأوضاع فلا نسلم أنها متشابهة، فان الأفلاك عندهم متعددة، وحركاتها التوسطية مختلفة. فاذا ابتداء أي فلك في الحركة، من نقطة معينة، وشرع الآخر منها، أو من غيرها، فعلى استمرار الحركة تكون مع تفاوتها فيها تختلف بسبب أجزاء كل فلك، إلى أجزاء الفلك الآخر، في كل آن بالمحاذاة، والخروج عنها. وكذلك نسبة الأفلاك، أي ما فيها من الكواكب والأجزاء إلى ما في جوفها من العنصریات، تختلف بكل انتقال في أي حد، كما هو بديهي، يعلم من الشروق والأفوال، وغير ذلك من الأحوال. فكيف يحكم بالتشابه؟ فما من انتقال إلا ويتغير به وضع، وقد قالوا: لا تتفق الأوضاع وتشابه إلا بعد مضي أربعين ألف سنة. من أي جزء فرضته. وما يدريك لعله إذا تشابهت الأوضاع. بعد مضي أربعين ألف سنة. يحدث في العالم مثل ما كان أولاً. حتى لو كان في الوضع الأول من يكون اسمه (محمد عبده) فقد يكون في الوضع المشابه له من يكون اسمه كذلك. وهكذا جميع الحالات والكيفيات التي كانت. يكون مثلها.

وثانياً: أنه لم يبين، في الشق الثاني، أيّ تسلسل يلزم. هل ما هو في الأمور المتعاقبة، أو في الأمور المحتملة؟ والأمر يتطلب البيان، حيث إنهم مقرّون بلزوم التسلسل، وجوازه في المتعاقبات، ولذلك قال الشارح: (واعترض عليه بأن هذا التسلسل عندهم جائز... الخ).

وحاصل القول: أن جواب هذه الحجة، بهذا البيان، هو عين تقرير دليلهم في

ارتباط الحادث القديم، غايته أنه غير تام، فهو لم يقع جواباً، بل توجيهاً من غير عارف.

* * *

٢٢- (قلت: التجدد عبارة... إلخ).

رد من الشارح لقول الحكماء: إن للحركة جهتين: كونها مستمرة، وكونها متجددة. وبالجهة الثانية كانت سبباً في وجود الحادث.

لا بيان لكلام الغزالي، فان كلام الغزالي لا يتحمل هذا المعنى، كما يتبين بالتأمل. ولا حاجة إلى التطويل في بيان أنه ليس بياناً لكلام الغزالي. وفي قوله: (وعلى الثالث: لا بد أن يكون أحد القسمين... إلخ). خبر (يكون) هو قوله (غير متناه). وقوله: (من الأمور الموجودة وتلك الأعدام). بيان للقسمين. وقوله: (أو كلاهما) معطوف على (أحد). ومعناه: على الشق الثالث - أي ما إذا كانت علة العدم مركبة من الوجود والعدم في مرتبة واحدة - لا بد أن تكون الأمور الموجودة غير متناهية أو الأمور المعدومة غير متناهية، أو كلاهما غير متناه. وعلى كل يلزم التسلسل المستحيل.

* * *

٢٣- (والحاصل... إلخ).

أقول: حاصل النقض على دليل الحكماء أن تجدد الأوضاع باستمرار الحركات، على ما زعموا، يلزم عليه التسلسل المحال الجاري في الأمور الموجودة المترتبة، المجتمعة في الوجود، وذلك لأن التجدد ليس إلا عبارة عن عدم وضع، وحصول آخر، وهكذا. واللازم عليه التسلسل المحال. إما في حال وجود الوضع الزائل، الوجود السابق على عدمه. أو في حال عدم ذلك الوضع، العدم اللاحق لوجوده. أما الثاني: أي أن السلسلة تكون موجودة مجتمعة مترتبة في حال عدم ذلك الوضع، فلأن ذلك العدم، عدم طارئ، وكل ما طرأ فلا يكون إلا عن سبب،

فسبب ذلك العدم إن كان أمراً موجوداً أو عدم المانع كان من شرط وجود الحادث، الذي هو الوضع المفروض الكلام فيه، فاذا انعدم هذا العدم، انعدم ذلك الحادث، وعدم عدم المانع، هو بوجود المانع - فننقل الكلام إلى هذا الموجود الذي حدث، سواء كان هو المانع الذي استلزمه عدم عدم المانع، أو كان هو الأمر الموجود الذي أوجب عدم الوضع المذكور. ونقول: إنه حادث قطعاً، فعلة حدوثه إما قديمة، فيلزم قدمه، وهو خلاف المفروض، وإما حادثة، وننقل الكلام إلى علتها، حتى يلزم التسلسل في علل هذا الأمر الموجود، وتلك العلل بجميع آحادها موجودة، لأن معلولها موجود، فيلزم التسلسل في الأمور المجتمعة المترتبة. وهذا التسلسل في هذه العلل إنما كان في حال عدم الحادث، الذي هو الوضع، إذ كانت عللاً لموجب هذا العدم، وموجب العدم مع العدم وكان الأولى إسقاط قوله: (أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر... الخ). لأنه ليس شيئاً سوى قوله: (بأمر موجود). إذ هذا الأمر الموجود، لا بد أن يكون مانعاً، وإلا لما كان علة للعدم، إلا أنه لاحظته باعتبارين: من حيث ذاته مرة، ومن حيث ما يستلزمه أخرى.

وأما الأول: أي التسلسل في حال وجوده السابق، فذلك إذا كان علة عدم الوضع المذكور، عدم أمر موجود، لا يستلزم وجود أمر موجود، ولا يكون إلا عدم شيء، مما يتعلق بعلة ذلك الوضع، فهو جزء علة وجوده، لأنه ما لم يكن له مدخل في وجود شيء لا يكون لعدمه مدخل في عدمه بالضرورة. فننقل الكلام إلى عدم الذي فرضناه جزء علة، فنقول: لعدم جزء علته أيضاً علة، وهكذا، فيحصل في حال عدم ذلك الوضع أعدام غير متناهية لعلل غير متناهية، كانت عللاً لجزء علة ذلك الوضع، فكانت مجامعة لجزء العلة المذكور، وهو مجامع لوجود الوضع، فان الجزء المتمم للعلة يجب وجوده مع المعلول، فكانت تلك العلل غير المتناهية، مع وجود ذلك الوضع مجتمعة، وهي مترتبة، فكان التسلسل في الأمور الموجودة، في حال وجود الوضع، الوجود السابق على العدم، المتكلم فيه. وليكن الشق الثالث -

أي ما إذا كانت علة العدم، مركبة من وجود أمر، وعدم أمر، مقيساً على هذين الشقين لتركيبه منهما، فالجاري فيهما جار فيه. فبطل أن يكون علة للعدم، فإن العلل منحصرة في هذه الثلاث: إما وجود أمر، أو عدم أمر، أو مركب منهما. وقد بطل كل واحد، فبطل أن يكون للعدم علة، وإذا لم يكن للعدم علة، فقد ذهب قولكم: (إن علة الحوادث اليومية، تبدل الأوضاع) هباءً منثوراً، لاستحالة التبدل حينئذ، فإن التبدل إنما يكون بعدم ووجود، وقد امتنع العدم، فبطل التبدل. فرجع القول في الحوادث اليومية جذعاً، فبينوا ما تتمم علتها.



وفيه نظر ظاهر، فإننا لو اخترنا أن علة العدم، عدم جزء العلة الناشئ عن عدم جزء العلة، وهكذا، لم يلزم وجود هذه الأجزاء، حال الوجود، بل اللازم عدمها، إلا ما كان جزء علة الوضع الزائل. أما جزء علة الجزء، وما قبله من أجزاء العلل، فقد كان معدوماً على التعاقب، فلم تكن السلسلة غير المتناهية موجودة. وإنما كان عليه أن يقول: لو كانت العلل في العدم، عدم أجزاء العلل، لزم الخلف، إذ مقتضى كونها أجزاء العلل، أن تجامع المعلولات، إذ الفرض أنها من الأجزاء التي لمصاحبيتها دخل في بقاء الوجود. فتفطن.



٢٤ - (فان قلت على تقدير... الخ).

أقول: أورد على قوله: (يلزم التسلسل المستحيل: إما في حال وجوده أو في حال عدمه). أن لزوم الثاني ممنوع، على فرض أن عدم الوضع يستند إلى عدم ما يوجب عدمه حدوث أمر موجود. فلنا أن نختار هذا الشق، ونمنع لزوم التسلسل، المستحيل، عليه، وذلك لأنه يجوز أن يكون وجود ذلك المانع مستنداً إلى معدات غير متناهية. فان نقلت الكلام إلى عدم مُعدة، قلت إنه يستند إلى وجود مانع، وذلك المانع يستند إلى معدات لا متناهية وهكذا إلى غير النهاية فلم يكن لنا في

الوجود الا اجتماع تلك الموانع وتلك الموانع لا يلزم أن يكون أحدها مما يدخل في عليّة الآخر، حتى تكون مرتبة في الوجود، فيجرى فيها البرهان، غايته أنها مترتبة بحسب الزمان. على أنه لا يلزم أن تكون مجتمعة في الوجود أيضاً، إذ يجوز أن يكون حدوث كل واحد منها ولو آناً، كافياً في عدم الوضع المفروض عدمه.

إن قلت: كيف يكفي الوجود، ولو آناً، مع أن وجود المانع علة لعدم الوضع، فإذا زال المانع، فقد زالت علة العدم، فيلزم عدم العدم. وعدم العدم هو الوجود، فيلزم عند عدم المانع، وجود الوضع الزائل بعد عدمه، فيلزم إعادة المعدوم الصرف، وهو محال؟.

قلت: قد يكون للشيء موانع متعددة، فيجوز أن يكون وجود المانع الآخر للوضع الذي يلي الوضع المتقدم، مانعاً من وجود الوضع الذي بازائه، ومن وجود الوضع السابق عليه، وهكذا، حتى لا يكون في كل زمن الا مانع واحد، هو آخر الموانع. ولا يلزم من عدم المانع المخصوص وجود الوضع الذي انعدم.

ثم أجاب الشارح عن هذا الايراد، بأنك إن سلمت أنها مجتمعة في الوجود، فعدم الترتب الذاتي لا يضرنا. بل الترتب الزماني كاف، أي كون كل واحد منها قبل لاحقه، وبعد سابقه، حتى تكون سلسلة، فيجري فيها برهان التطبيق، بأن تفرض سلسلة من الحادث اليوم إلى غير النهاية والثانية من الحادث بالأمس إلى غير النهاية. ويطبق الرأسان، فإن لم ينتهيا، مع انطباق الرأسين من طرف التساهي، لزم تساويهما، وهو محال لفرضي الزيادة والنقصان. وإن انتهت الصغرى، فقد انتهت الكبرى، لزيادتها عنها بمقدار متناه، وقد فرضنا غير متناهيتين. هذا خلف. وإن منعت اجتماعها في الوجود، وسوغت أن يكون وجودها، ولو آناً، كافياً في العدم. قلنا: يجري فيها التسلسل من جهة أخرى، لا في نفس الموانع من حيث هي غير متناهية، بل في علل تلك الموانع، بأن نقول: إذا وجد المانع، وانعدم، فلا بد لعدمه من علة، فاما أمر موجود، كالمانع، فننقل الكلام إلى علة هذا الأمر، حتى يلزم

التسلسل في علله، حال عدم ذلك المانع الأول، وأما عدم أمر لا يستلزم عدمه أمراً موجوداً، وذلك لا بد أن يكون عدم جزء علة ذلك المانع، فننقل الكلام إلى علة عدم ذلك الجزء، أي جزء العلة، فهو يكون لعدم جزء علته، وننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل في اعدام غير متناهية، لموجودات غير متناهية، كانت موجودة مع جزء علة المانع المفروض عدمه، فكانت مع وجوده. فكانت أمور غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود، حال وجوده، فلزم التسلسل المحال، حال وجوده. وإما مركبة منها، ولا تخرج عن حكمهما. وهذا معنى قول الشارح: (فان علة عدم كل مانع... إلخ).



وأقول: إن المعارض قد أسس اعتراضه على أن علة الموانع معدات، وعلة عدم المعدات موانع، وهكذا إلى غير النهاية. فان قال بعدم الموانع، كما هو، بعد تسليمه المذكور، في قوله: (بل لا يلزم اجتماع... إلخ). فليقل بأن علة عدم كل مانع، حدوث مانع، وعلة حدوثه، معدات. والكلام فيها كاللزام في السابق: المعدات غير متناهية، والموانع غير متناهية، وأعدامها غير متناهية، وعلل أعدامها غير متناهية. غايته ينتظم من ذلك سلاسل عرضية غير متناهية، لا وجود لمجموعها في عالم الخارج، بل الكل من قبيل المتعاقب. فلم يأت الشارح في جوابه على هذا التسليم بما يفيد، فان كان قد فهم من الايراد انه لا يلزم الترتب في الموانع، مع تسليم أن علل الموانع تكون مجتمعة في الوجود:

فأولاً: إن الزام التسلسل فيما سبق إنما كان في علل الموانع، لا في نفسها، فلا يكون للايراد محصل، بل يكون إيراد من قبيل الهذيان. نعم كان يصح إيراد على من قرر لزوم التسلسل في الموانع، ولم يذكر في هذا الكتاب.

ثانياً: كان يكفيه الجواب بأن الكلام في أنه لو حدث مانع لترتب علله إلى غير النهاية، مجتمعة في الوجود. وهذا مقبول لدى المعارض، والتسلسل فيه لازم.

ثم إن ما حصله في النقض على جواب الحكماء، غفلة عما قرر به ذلك الجواب، فانه بعد قبول أنه يجوز أن يصدر عن قديم حركة سرمدية، مع الجزم بأن الحركة إنما هي انتقال، والانتقال إنما هو وجود شيء ثم عدمه، أي وجود يعقبه عدم. فهذا صنف من الموجودات وجوده في عدمه، وعدمه في وجوده، لا يفارقه الوجود والعدم، فان الحركة الوضعية كما هي في الفلك، ليس إلا انتقالات لأوضاع، أي خروجاً من وضع إلى وضع، ثم منه إلى آخر، وهكذا، فعلة الوجود، هي بعينها علة العدم.

* * *

٢٥ - (الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين... الخ).

أقول: الوجه الرابع من وجوه الايراد على مذهب الحكماء، ما عول عليه بعض المتأخرين، معارضاً لما جنحوا إليه في باب ارتباط الحوادث بالقديم، من وجود توارد استعدادات غير متناهية على مادة قديمة. وحاصله: أن القول بتوارد أمور غير متناهية على مادة قديمة، على أنها أوصاف لها بل دعوى عدم تناهي حوادث متعاقبة، مع وجود قديم مطلقاً، سواء كان مما يرد عليه تلك الحوادث، أم لا، كلام غير معقول، وذلك لأن القديم يجب سبقه سبقاً زمانياً على كل فرد من أفراد الحادث. وكل ما كان كذلك وجب أن يكون له زمان، لم يكن معه فيه حادث أصلاً، فقد تحقق زمان خال عن جميع الحوادث في طرف الأزل. فكانت متناهية فيه، هذا خلف. أما الصغرى - أي أن القديم يجب سبقه... الخ - فلأن القديم هو ما لم يسبقه العدم، فكل عدم إنما يكون بعد تقرر ذاته. وهذا ضروري، يفهم متى عرفت ماهية القديم. والحوادث بما هو حادث يقتضي سبق ذاته بالعدم سبقاً زمانياً، إذ الكلام في الحوادث المتعاقبة الزمانية. وقد قلنا: إن القديم سابق على كل عدم، والعدم سابق على كل حادث سبقاً زمانياً. والسابق على السابق سابق، فالقديم سابق على كل حادث سبقاً زمانياً. وهذا واجب لا محالة. وأما الكبرى - أي قولنا: وكل ما كان كذلك وجب... الخ - فلأنه لو لم يكن له زمان لم يكن معه فيه حادث، لكان مقارناً

لحادث ما، دائماً، والمقارن لفرد منها دائماً، لا يتحقق له السبق الزماني على كل واحد. وقد أثبتنا في الصغرى أنه يجب أن يكون سابقاً على كل واحد، بما سبق. هذا خلف. وهذا ظاهر بضرورة العقل.

والقول بتوارد ما لا يتناهى على قديم، أو مع قديم، قول بأنه لا يخلو زمان ما، من معية القديم للحادث. وقد أوجب البرهان أنه لا بد أن يكون زمان ينفرد فيه عن كل حادث. والعمدة على البرهان، وما خالفه فرد. فقول الشارح: (فلا بد أن يكون سابقاً... الخ) نتيجة لقوله: (إذ القديم... الخ) وهي الصغرى التي أشرنا إليها. وقوله: (إذ القديم) دليلها. وقوله: (وهذا يوجب... الخ) في قوة الكبرى التي ذكرناها. وقوله: (إذ ما كان... الخ) ما أشرنا إليه من دليلها. والباقي تفريع، وهو ظاهر.



٢٦ - (قلت: هذا بداهة الوهم... الخ).

أقول: قد كان بناء هذا الوجه الرابع على أنه يجب أن يكون القديم سابقاً على كل فرد من آحاد الحادث. ولا يخلو إما أن يراد بهذه القضية أنه يجب سبقه على كل واحد، لو أخذ بانفراده، سبقاً زمانياً. وإما أن يراد به أنه يجب سبقه على كل واحد واحد منفرداً ومجتمعاً، فيكون سابقاً على جملة الحوادث. فان أريد الأول، فالقضية مسلمة ضرورية، إذ الفرض أنه ما من حادث إلا وقبله حادث، فضلاً عن قديم. فالقديم متقدم على كل حادث حادث. ولكن لا ينافي أن يكون القديم مع حادث ما، دائماً، سوى كل حادث فرض سبقه عليه، فقد يتحقق سبقه على كل فرد من أفراد الحوادث، مع كونه لم يزل مع واحد منها، فانه ما من حادث إلا وقد سبق القديم عدمه السابق على وجوده، وما من حادث إلا وقبله حادث، لمكان عدم التناهي، فقد كان القديم مع حادث دائماً، وهو المتقدم على كل حادث. وإن أريد الثاني: أي أنه يجب سبقه على كل فرد منفرداً ومجتمعاً، المساوق لسبقه على الكل المجموعي، أي بحيث يكون في زمان ما، منفرداً عن كل ما يصدق عليه مفهوم

الحادث، فالقضية ممنوعة، ووجوبها عين المدعى، فانه إنما يلزم ذلك في الأفراد المتناهية، أما غير المتناهية فالقديم إنما يقتضي قدمه أن يكون متحققاً قبل كل عدم تفرضه، وقبل كل حادث تأخذه. وليس في لوازم القديم ما ينافي المقارنة مع حادث ما. وتقريبه: أن القديم موجود أولاً، أي لا ابتداء لوجوده، فالامتداد المفروض منا إليه غير متناه، فلنفرض في كل جزء من أجزاء غير المتناهي حادثاً من الحوادث، فلا يزال مقارناً لحادث ما. وهذا سهل التصور، بعد تصور عدم التناهي.

* * *

٢٧- (وقد اعترض عليه.. الخ).

أقول: قد اعترض على الوجه الرابع، بأن المنافاة بين دوام مقارنة حادث ما، وبين السبق على كل حادث على حدة، الذي هو لازم تحقق ماهية القديم، إنما تلزم إذا كان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع، الذي هو عين الأفراد الحادثة الموجودة على سبيل التعاقب، وليس كذلك، فان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث الكل المجموعي، إذا كانت الأفراد غير متناهية، لعدم تحقق أول، فما من ممكن منها إلا وقد سبق بعدم، ولكن حيث لا ينتهي فمجموعها لا ينتهي. فليس يلزم أن يكون المجموع حادثاً بحدوث كل فرد، فلا يلزم من تقدم القديم على كل فرد منها، تقدمه على مجموع الأفراد، لعدم أولية المجموع كما علمت.

قال الشارح: وأنت تعلم فساده، إذ حيث قال بحدوث كل فرد، فقد قال بحدوث المجموع، لما أن المجموع ليس إلا نفس الأجزاء الحادثة مجتمعة، وحيث الأجزاء بأسرها حادثة، ولم يكن المجموع شيئاً سواها، كما هو ظاهر، فالمجموع حادث. وعدم التناهي لا يضر في صدق مفهوم الحادث عليه، إذ حدوث المجموع، كما يتحقق بكون مجموع الأفراد بأسره قد سبق بزمان كان فيه معدوماً بأن لم يكن شيء من أجزائه موجوداً فيه كذلك يتحقق بكون بعض أجزائه قد سبقه العدم، كما قيل في المركب من الواجب، الذي هو قديم، والحادث اليومي: انه حادث، لأن

المركب من القديم والحادث حادث، وذلك حقيقي، فان المجموع إنما صار مجموعاً بما هو حادث فالمجموع لم يكن قبل وجود ذلك الحادث ثم كان بعد وجوده فالمجموع حادث. فكيف إذا كان كل جزء من أجزائه حادثاً كما هنا؟ وكأن المعارض توهم أن حدوث المجموع إنما يتحقق بأن لم يكن شيء من أجزائه موجوداً في زمان ما، ثم أخذ في الوجود، وهو وهم بعيد، لظهور ما ذكرنا. وأجيب عن اعتراض الشارح على هذا الاعتراض، بأنه أراد من الحدوث لازمه، وهو الابتداء، أو كون كل جزء له بداية، لا يستلزم أن يكون للمجموع بداية، وهو ظاهر.



٢٨ = (وقد قدح بعض الفضلاء ... الخ).

أقول: من الذائع بين العلماء أن الحكماء يذهبون إلى قدم النوع، وقدم الشارح ذكره أيضاً.

وقد نقل الشارح عن (السعد التفتازاني) اعتراضاً على هذا المذهب. وحاصله: أنكم مقرون بحدوث كل فرد من أفراد النوع، ومن المسلم عندكم أيضاً، أن النوع لا تحقق له إلا في ضمن الأفراد، وكل فرد حادث، فالنوع حادث، لأنه لا تحقق له إلا في ضمن حادث.

قال الشارح اعتراضاً عليه: هذا الكلام سخيّف نشأ عن عدم الفهم، وذلك لأنهم يعنون بقدم النوع، أن النوع لم يزل متحققاً في فرد من أفراد، ولم ينقطع تحققه في فرد ما، في جزء من أجزاء الزمان، وحدوث كل فرد لا ينافي ذلك، فانه ما من فرد تفرضه إلا وهو حادث مسبق بعدم، وإن كان لا يقف إلى نهاية، وكون الماهية حادثة في ضمن فرد على حدة، أي كونها بحيث كانت منقطعة التحقق، ثم تحققت باعتبار كونها في فرد كذا، لا يستلزم انقطاعها مطلقاً. وليت شعري ماذا يقول هذا الفاضل في الورد، لا يبغي فرد منه أكثر من يوم أو يومين، مع أن نوع الورد باق أكثر من شهرين، فانقطاع كل فرد فرد، في زمان، لا يقتضي انقطاع الماهية في ذلك

الزمان. ولا فرق في ذلك بين المتناهي وغيره.

* * *

٢٩ - (الوجه الخامس من الايراد على دليلهم... الخ).

أقول: قد تقدم أنه لا بد في تصحيح دليلهم من القول بحوادث متعاقبة غير متناهية، حتى يسلم من النقص بالحوادث اليومية، فقالوا: بحوادث لا أول لها على سبيل التعاقب، وزعموا أن التسلسل فيها غير محال، لعدم إمكان التطبيق فيه. والشارح: في هذا الوجه يريد أن يبين أن برهان التضايف - بل وغيره كبرهان التطبيق - يمكن اجراؤه في مثل هذا التسلسل، حتى يدل على بطلان التسلسل بجميع أنواعه، سواء في الأمور المتعاقبة. أو في الأمور المجتمعة. وذلك لأن حاصل برهان التضايف: أنه لو ذهب سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية، كالسابق والمسبوق مثلاً، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أزيد من عدد المضاييف الآخر، وهو محال، لأن المتضايفين متكافئان في الوجود، وذلك لا يختص بما هو مجتمع، أو متعاقب.

وتوضيحه: أن التضايف هو كون شيء بحيث لا يعقل بماهيته إلا منسوباً إلى شيء آخر، مع كون ذلك الآخر بحيث لا يعقل الا منسوباً إلى هذا الذي نسب إليه. فالمتضايفان هما اللذان لا يعقلان إلا معاً، أي لا يعقل أحدهما بدون الآخر. فان تحقق أحد المتضايفين - من حيث إنه مضاف - في الخارج أو في العقل، فانما يكون مع تحقق الآخر، حيث لا يتحقق المنسوب - من حيث هو منسوب - إلا وقد تحققت النسبة، ولا تكون النسبة إلا وقد كان الطرفان، فهما متكافئان، أي لا يكون أحدهما في ظرف من الظروف إلا والآخر معه فيه، ولا ينفرد أحدهما عن الآخر، وذلك كالعلة والمعلول. والاب والابن، والسابق والمسبوق، وغير ذلك. ثم إن المتضايف ينقسم إلى قسمين: متضايف مشهوري، ومتضايف حقيقي. فالأول: هو الذات المعروضة للاضافة، كذات الأب، وذات الابن، وذات العلة، وذات المعلول.

والثاني: ما هو العارض المذكور الذي به وقع التضاييف بين الذاتين، وإنما سمي الأول مشهورياً، لأنه قد اشتهر باسم المضاييف، وهو ليس بمضاييف على الحقيقة، وإذا سمي مضاييفاً، فذلك الأسم له، لا من حيث نفسه، بل من حيث شيء آخر، فنفس الذات مع الذات، لا تضاييف بينهما، بل كل ذات تتصور منفردة عن الأخرى، فقد تحضرك صورة الأب، أي صورة نفس ذاته، لا من حيث الأبوة، ولا تحضرك ذات الابن، من حيث هي كذلك، وقد يموت الأب، ويبقى الابن، وبالعكس في الموردين.

وإذا كان التضاييف، من حيث شيء آخر، فذلك الشيء هو المضاييف حقيقة، فإنه الذي لا يعقل إلا مع الآخر، لا ذهنًا، ولا خارجًا، كالأبوة والبنوة، فإنها مفهومان إنما يعقلان معاً، ويتحققان في الخارج معاً، كما هو ظاهر.

على أي حال، فالمضاييف - من حيث هو مضاييف - لا ينفرد عن مضاييفه، فهما يتكافآن في العدد، فلو تعدد إضافات، كأبوات وبنوات، فلا يجوز أن يكون عدد أحدهما أزيد من عدد الأخرى، فإنه ما من أبوة إلا وبازائها بنوة، فلا يتصور الانفراد، وإلّا لزم أن لا يكون مضاييفاً، هذا خلف.

إذا تقرر هذا فنقول: لو فرضنا أن سلسلة كل من أحادها قد تقدمه آخر، وسبق عليه، فلا محالة يقع التضاييف - بين تلك الأحاد - بالسابقة والمسبوقية. ولو ذهب إلى غير النهاية، للزم أن يزيد عدد السابقيات على عدد المسبوقات، فيكون قد زاد عدد أحد المتضاييفين على عدد الآخر، ويلزم الخلف.

أما وقوع التضاييف بينهما، فظاهر، وأما لزوم زيادة عدد أحد المتضاييفين على تقدير عدم التناهي من طرف المبدأ، فلأننا إذا أخذنا السلسلة من مسبوق معين، وليكن مبدأ السلسلة مما يلينا، ثم ذهبنا إلى طرف المبدأ، فالسابق على هذا المسبوق المعين، قد تحقق له وصف السابقة، من حيث تقدمه على المسبوق الأخير المفروض، ووصف المسبوقية، من حيث سبقه على ما هو قبله. وهكذا كل واحد من أحاد السلسلة سابق، من حيث ما بعده، مسبوق، من حيث ما قبله، فلكل

واحد سابقة، ومسبوقية، فقد تكافأ عدد السابقات والمسبوقيات، فيما عدا المسبوق الأخير من الآحاد غير المتناهية، كل سابق ومسبوق، وبقي المسبوق الأخير، مسبوقاً فقط، وليس بسابق، فكان عدد المسبوقيات أكثر من عدد السابقات، حيث تساوى عددهما فيما قبله، من جهة أنه ما من جزء إلا وله السابقة والمسبوقية، فلا تفاضل في العدد، ومسبوقية الأخير لا توازيها سابقة، فكانت زائدة في عدد المسبوقيات، فيكون عدد المسبوقيات أكثر بواحد من عدد السابقات، فيزيد عدد أحد المتضايفين على عدد الآخر؟ وقد تبين أنه محال، فلا بد أن تنتهي السلسلة إلى سابق ليس بمسبوق، حتى توازي بسابقته مسبوقية المعلول الأخير، الذي هو مسبوق ليس بسابق، فيتكافأ العددان.



وفي هذا البيان نظر ظاهر، حاصله: أنا قد بينا التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه، وهذا حاصل في السلسلة غير المتناهية، فان ما فرضته أول السلسلة، وهو المسبوق الأخير. مضاف للسابق عليه، فقد تحقق بينهما سابقة ومسبوقية متكافئان، ثم إن السابق عليه، مع ما قبله، متضايقان، وبينهما سابقة ومسبوقية متكافئان، وهكذا - إلى غير النهاية - يكون التكافؤ بين السابقات والمسبوقيات. وأما ما موهته - بقولك: ما قبل المسبوق الأخير، يتحقق في كل واحد من الآحاد سابقة ومسبوقية إلى غير النهاية، ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته - فهو مغالطة، إذ هذا التكافؤ الذي زعمته - فيما قبل المعلول الأخير - ليس تكافؤاً بين المتضايقين، لأن المتضايقين إنما هما اللذان تتحقق بينهما الاضافة، على ما قررناه، وليست سابقة ما قبل المعلول الأخير مضافة لمسبوقيته هو، بل مضافة لمسبوقية المسبوق الأخير، حيث إنه ما عرضت له السابقة، إلا لكونه سابقاً لمسبوق، وهو المسبوق الأخير، وليس عروض السابقة له، من حيث إنه مسبوق، فليس ما عرض له من السابقة والمسبوقية، متضايقين بالضرورة. وإنما هو مسبوق لما قبله،

فمسبقيته مضايقة لسابقيه الذي قبله. كما أن التضاييف بين سابقيه ومسبقيته المعلول الأخير، كما هو ظاهر.

وبالجملة، حيث أخذ المتضاييفان بما هما متضاييفان، لم تتحقق إضافتهما إلا بمضاييفين. فليكن المسبوق الأخير مع ما قبله متضاييفين، مسبوقية الأول لسابقيه الثاني، ولتذهب إلى غير النهاية، فلا يزيد عدد المتضاييفات، بل هما اثنان اثنان، حيثما انتهيت إلى أن لا تنتهي. فأين الاستحالة؟ وهذا سهل التحصيل. وبتدقيق النظر في هذا الذي بينا نشهد أن ليس لهذا البرهان التضاييفي صحة، على أي تقرير قرر. ولا نطيل الكلام فيه.



٣٠- (ولا يتوهم... الخ).

دفع لدخل تقريره أن يقال: هذا الدليل إنما يتم إذا تناهت السلسلة من طرف، حتى يكون آخرها من هذا الطرف مسبوقية بلا سابقيه، بخلاف ما إذا ذهبت إلى غير النهاية في الطرفين، فانه حينئذ ما من فرد من آحادها إلا وقد تحققت له المسبوقية والسابقيه، كما فيما نحن فيه من الحوادث المتعاقبة، فانه ما من وضع من الأوضاع إلا ويعقبه وضع آخر، وهكذا إلى غير النهاية في جانب المستقبل أيضاً، إذ لا تقف عند حد، فاذن كل ما فرضته مسبوقاً، كان سابقاً أيضاً، فلا يفيد الاستدلال ههنا شيئاً. وحاصل الدفع أن يقال، لك أن تأخذ واحداً من آحاد السلسلة وتنسبه إلى ما فوقه، أي ما قبله من جهة العلل، فتجده بتلك النسبة مسبوقاً وليس بسابق، فنقول: لا بد من تناهي السلسلة في الماضي، حتى يكون في طرفها من قبل الماضي سابقيه بلا مسبوقية، تكافيء تلك المسبوقية التي بلا سابقيه. ثم تنسب ذلك الطرف إلى ما تحته من معلولات، فيكون بالنسبة إليها سابقاً وليس بمسبوق، وهكذا تذهب في المعلولات إلى المسبوق الأخير، فلا بد في طرف المعلولات من الانتهاء إلى مسبوق ليس بسابق، حتى تكافيء مسبوقيته، سابقيه هذا الذي أخذناه طرفاً.

فيلزم تناهي السلسلة في الجانبين.

* * *

ولا يخفى أنا لسنا بسبيل إثبات تناهي المستقبلات فان «لا تناهيها» عبارة عن عدم الوقوف عند حد، وذلك ليس تسلسلاً بالاجماع، ثم إن صح إجراء هذا البرهان فيها فهو مما يسوء المتكلم فانه يثبت «اللاتناهي» بهذا المعنى، فيكون مشترك الالتزام. فما هو جواب المتكلم عن إجراءاته في المستقبل، فهو جواب الحكيم عن إجراءاته في الماضي والمستقبل. فيا ليت الدفع كان بأن يقال: الكلام في آن وجود معلول من السلسلة نأخذه. فان آن وجوده غير آن ما بعده، فيفرض الكلام في آن وجوده، الذي هو قبل وجوده ما بعده، وهو في هذا الآن منفرد عما بعده، فهو مسبوق غير سابق، فيجري فيه ما أجري.

* * *

٣١- (ومن البين... الخ).

يريد أنه لا فرق في لزوم المحال، بين المتعاقب وغير المتعاقب، لاستحالة أن يزيد عدد أحد المتضايفين على الآخر، على أي نحو أخذ. فالتسلسل مطلقاً محال. فدليل الفلاسفة منقوض بما اعترفوا بحدوثه، ولا ينفعهم الفرار بأنه تسلسل في المتعاقبات، وهو غير محال، لما نبين أنه محال.

* * *

٣٢- (وكذا برهان التطبيق... الخ).

أعلم أنا إذا فرضنا امتدادين خرجا في جهة واحدة، وكان أحدهما أزيد من الآخر بمقدار معلوم، فن الجائز أن يعطف أحد الرأسين إلى الآخر، حتى ينطبق الرأسان. ومن الجائز أيضاً أن يفرض أن ما كان في أحدهما من الزيادة بعد انطباق الرأسين، قد ذهب في الجهة المقابلة للرأسين، حتى يكون كل جزء من أجزاء أحدهما، قد قابله مثله من الآخر. فعلى هذا الفرض تذهب الزيادة المذكورة في

الجهة الأخرى، لأننا لما فرضنا أن كل جزء من أحدهما انطبق على مثله من الآخر، فقد انطبق الناقص على ما يوازيه من الزائد، وبقيت زيادة الزائد، لم ينطبق عليها شيء. فلو فرض أن كل جزء من أحدهما انطبق على كل جزء من الآخر، بحيث تساوى المنطبقان، لزم مساواة الزائد للناقص، وهو محال بالضرورة للزوم تساوي الجزء مع الكل. وهو خلف. ومن المعلوم أن المدار في هذا، على مجرد التجويز الامكاني. وليس يلزم أن يؤخذ الطرفان ويطبقا بالفعل، بل العقل بمعونة من التخيل يتوهم انطباق رأسي الخطين، ويرتب اللوازم، ومن المعلوم أيضاً أن الجائز لا يستلزم محالاً، وإلا لكان محالاً، لأن ما يستلزم المحال محال.

إذا تقرر هذا فنقول: لو امتدت سلسلة إلى غير النهاية من طرف المبدأ، فمن الجائز أن نفرض سلسلة أخرى معها، غير متناهية أيضاً.

ومن الجائز أن تكون أنقص منها بمقدار ما في طرف التناهي، بل يصح أن يؤخذ جزء من السلسلة من حد معين إلى غير النهاية، ويؤخذ طرفها الزائد عن هذا الحد، بمقدار معلوم إلى غير النهاية.

ومن الجائز أيضاً أن يطبق رأس إحدى السلسلتين على رأس الأخرى، بأن يتوهم العقل بمعونة من التخيل، أن أحد الرأسين قد انطبق على الآخر، على نحو جائز.

ومن الجائز أيضاً أن يفرض انطباق كل جزء من إحدى السلسلتين على مقابله من الأخرى، إذ لا مانع منه كما سبق. فنقول، عند التطبيق، وذهاب الزيادة إلى حد طرف لا تنتهي: إما أن ينطبق كل جزء من أحاد إحدهما على كل جزء من أحاد الأخرى، بحيث تتخذ المنطبقات إلى غير النهاية، فيلزم مساواة الناقص للزائد، إذا لم تفضل احدهما الأخرى، لفرض انطباق كل جزء على كل جزء. وإما أن لا يقابل كل جزء من احدهما جزءاً من الأخرى، مع فرض التساوي عند الرأسين، فتفضل الزائدة الناقصة بمقدار ما كانت تفضلها به. ولما فرض انطباق كل

جزء من الناقصة على مثله من الزائدة، من طرف الراسين، فلا محالة يظهر الفضل في طرف ما فرض غير متناه، فتناهي الناقصة، فتنتهي الزائدة أيضاً، لزيادتها عنها بمقدار متناه. والزائد على المتناهي، بمقدار متناه، فيلزم المطلوب وخلاف المفروض. فلو فرض لا متناهي السلسلتين لكان اللازم: إما مساواة الناقص للزائد، أو خلاف المفروض، وكلاهما محال. وليس ذلك المحال لشيء مما فرض جوازه بالضرورة، فهو لعدم التناهي، فلا تناهيهما محال.

والحاصل: أن العقل يحكم حكماً كلياً، عند الانطباق، هكذا: إما أن ينطبق كل جزء من الناقصة على كل جزء من الزائدة، فيلزم مساواتهما، وإما لا ينطبق كل على كل. فبعد ذهاب الزيادة إلى طرف اللاتناهي، يلزم أن تنتهي الناقصة فتنتهي الزائدة، والكل محال، فما استلزمه محال.

ولا يخفى أن مثل هذا جائز، في جميع ما فرض غير متناه، سواء كان مجتمعاً في الوجود، أو متعاقباً، لعدم تفاوت التجويز المذكور، حيث لم يجب التطبيق في الأجزاء بالفعل، بل أكتفي بمحض التطوير الأمكاني.

ثم لتعلم أن هذا البرهان - أي برهان التطبيق - مما قد أجمع على قبوله الحكماء والمتكلمون. إلا أن المتكلمين عموهم في كل غير متناه، على ما سيذكره الشارح، والحكماء خصصوه بغير المتناهي، بشرط الترتيب والاجتماع في الوجود. وصار بطلان التسلسل كالبديهي لديهم بهذا البرهان.

ونحن نقول: إنه سفسطة، فان العقل لا يسوغ انطباق الراسين إلا بجذب غير المتناهي الناقص ليصل إلى رأس الزائد، أو بنمو الناقص حتى يصل إلى الزائد، أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص، أو بتخلخل الناقص، أو بتكاثر الزائد، حتى يتساوى رأساهما، أو بعطف رأس الزائد إلى رأس الناقص، والأول محال لمكان عدم التناهي، إذ غير المتناهي لا ينجذب، وإلا لزم الطرف، فيما فرض لا طرف، فيتناهي بلا احتياج إلى التطبيق، وما بعده - إلا الأخير - لا يستلزم انطباق كل جزء

على كل جزء، محالاً، إذ يجوز تساويهما بما زاد من الأجزاء في النمو، ونقص منها في الذبول، وبما زاد من المقدار في التخلخل، وما نقص منه بالتكاثف، لاتحاد المقدار عند شيء من ذلك، والأشياء المتحدة المقادير متساوية فيها وجوباً، فلم يبق إلا الأخير، فإذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأسان، فذلك فرض جائز، والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء، من إحدى السلسلتين، على كل جزء من أجزاء الأخرى، حكم باطل، للزم تساوي الناقص والزائد. وأما الحكم بأن كل واحد لم ينطبق على كل واحد، فلا يستلزم تناهي أحدهما، لأن الزيادة لا تزال في الأوساط، إما مع دوام حركة لانهاية في الأجزاء والانطباق، وإما مع مقابلة أكثر من جزء من أحدهما، لجزء واحد من الأخرى، للانشاء، فان تساوي الرأسين إنما يستلزم أن لا تكون الزيادة في طرفهما، فلتكن في الأوساط، وإنما يلزم ما ذكروا في المتناهي.

والحاصل: أنه في كل مرتبة من مراتب التطبيق، تكون الزيادة فيما بعدها إلى غير النهاية، فليس لنا مرتبة هي آخر مراتب الانطباق، حتى يتصور الفضل في طرف آخر يقابل طرف الرأسين. فان كان حكم العقل تفصيلياً، فذلك، وإن كان إجمالياً، فلا نسلم انطباق كل جزء على كل جزء، ولا يلزم محال، لبقاء الزيادة في المراتب الوسطى، بدون مقابل.

وملخص ما قالوا: أنه عند التطبيق لا بد من انتقال الزيادة من طرف الانتهاء، وظهورها في طرف اللاتناهي المفروض، لما أنه يلزم من انطباق الرأسين انطباق جميع ما بعدهما من السلسلتين. ولا يمكن انطباق الكل، على الكل، وإلا لزم التساوي.

وملخص ما قلنا: أن التطبيق لا يكون إلا بانحناء الزائد، حتى يصل إلى الناقص، وعند الانحناء لا يلزم من انطباق الرأسين انطباق كل جزء على كل جزء، بل ما كان في المنحني لم ينطبق على كل شيء، ولم تظهر الزيادة في الطرف الآخر.

ولو سلم الانطباق، فلا يكون دفعياً بل لابد من تحرك الأجزاء للانطباق إلى غير النهاية، بحركات غير متناهية، والزيادة في الأوساط إلى غير النهاية، لما أن الأجزاء غير متناهية، فانطباقاتها غير متناهية، فلا الحركة تقف، ولا الأجزاء تنتهي، ولا الزيادة تظهر في الطرف بل هي متحركة في الأوساط إلى غير النهاية، وذلك ضروري. نعم لو كان الامتدادان من حديد، ورد أحدهما إلى طرف اللاتناهي حتى حصل الانطباق بدون الانحناء، لكان ذلك صحيحاً، ولكن لو كان من حديد، لاستحال الانطباق لاستحالة رد غير المتناهي، لعدم طرف بعد خلاء أو هواء يذهب فيه، وهو ظاهر.

وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين، فإنما هو مبني على أوهام كاذبة، يردعها البرهان الصريح. وإلى الآن لم يقم برهان خطابي، فضلاً عن يقيني، على وجوب تناهي سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود، مع الترتيب أو لم تكن كذلك، فان ثبت تناهي الحوادث، فلشيء آخر لا يتعلق بالتسلسل، استحالة أو جوازاً. وطريق اثبات الواجب متسع، لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام.



٣٣- (فان كان تجويزهم التسلسل... الخ).

أقول: يريد أن يبين قولهم في هذا المقام على جميع احتمالاته، ويبطله على أي وجه كان. فيقول: إن كان تجويزهم التسلسل في الأمور المتعاقبة وهما منهم أن البرهان لا يجري في المتعاقب، لعدم إمكان التطبيق، فقد ظهر فساد به تقدم، حيث قلنا: إن التطبيق لا يتوقف على وجود الأمور مجتمعة، لما أن التطبيق عقلي تخيلي، لا خارجي تفصيلي. وإن كان ذلك - أي تجويزهم التسلسل في المتعاقب - لأن السلسلة غير المتناهية غير موجودة في صورة المتعاقب، فالمدعي ثابت عند الفريقين، فان الحكيم قائل: لا يمكن أن توجد سلسلة غير متناهية، والمتكلم ذاهب

إليه أيضاً. فان جرى البرهان في الأمور المتعاقبة، فنتيجته أن غير المتناهي محال، أي لا يمكن أن يكون في عالم الوجود، وقد صدق في المتعاقب، فانه غير موجود، فالدليل جار، والمقتضي غير متخلف، وتعاقب الأمور إلى غير النهاية، مع عدم وجودها، غير مناف لمقتضى الدليل، فان الدليل يقتضي - كما علمت - أنه لا يمكن وجود سلسلة غير متناهية، وإلا استلزم محالاً.

والحاصل: أنهم أرادوا - على هذا - أن الدليل غاية ما يدل، يدل على امتناع سلسلة غير متناهية، أي امتناع وجود سلسلة غير متناهية، فان أجرى في المتعاقب أنتج أن السلسلة غير موجودة، ويستحيل أن توجد، وهي غير متناهية، فلا منافاة بين جواز تعاقب ما لا يتناهي، وبين جريان البرهان فيه، إذ مع جريانه فيه، لم تتخلف نتيجته، وهي عدم وجود ما لا يتناهي، وهي في المتعاقب، كما هي. فيرد عليهم - على هذا التقدير - أن مقتضى الدليل أن لا تكون سلسلة غير متناهية أصلاً، لا متعاقبة ولا مجتمعة، لما علمت أنه لو فرض وجود سلسلة متعاقبة غير متناهية، لجرى فيها التطبيق، وسبق البرهان، فيلزم إما أن تقف إلى حد، وإما أن يكون كلها مساوياً لجزئها، ووقوفها عند حد خلاف الفرض، ومستلزم للمطلوب، ومساواة الكل للجزء محال، على أي نحو فرض.

إن قلت: كأني أرى الكلية، والجزئية، والمساواة، والوقوف، وعدم الوقوف وما يشبه ذلك، إنما هي من أوصاف الأمور الوجودية، حيث أن عدم البحت لا يتصور له كل ولا جزء، ولا مساواة ولا غيرها، بالضرورة. وإذ كانت الأمور المتعاقبة بمجملتها غير موجودة أصلاً، ولا بنحو من الوجود حين التطبيق، فكيف يسوغ للعقل أن يحكم بالتطبيق؟، أو بمساواة الكل للجزء؟، أو الناقص للزائد؟ وما ينحو نحوه؟ مع أنه لا شيء حينئذ حتى يقال: كل وجزء، وزيادة ونقصان، إن هذا إلا الخلف^(١).

١ - برهان الخلف هو الدال على إبطال قضية استناداً إلى فساد النتيجة اللازمة منها. ويطلق الخلف على ما

قلت: نعم إنها من حيث هي جملة ليست بموجودة في الخارج، في آن واحد على أنها كذلك، لكنها وإن لم تكن كذلك، فقد شمت رائحة الوجود بأسرها، غايته على سبيل التعاقب، فإن العقل حاكم على الزمان، على فرض وجوده، بأنه شيء واحد موجود، أزلاً وأبداً، وإن لم تكن جميع أجزائه مجتمعة في الوجود. وهذه الحوادث المتعاقبة بجمعها، قد وجدت في جميع الأزمنة، يعني أن كل حادث منها، قد وجد في جزء يحاذيه من أجزاء الزمان، والجميع موجود في الجميع. وليس المراد أن الجميع، بما هو جميع، موجود كذلك في كل جزء من أجزاء الزمان، فهذا نحو من الوجود للجميع يحقق له الاتصاف بالأوصاف الوجودية، من حيث هو كذلك، فإن وجود الشيء الموجب لأن يتصف ذلك الشيء بالأوصاف الوجودية، ليس خاصاً بالوجود على أن تكون جميع أجزائه مجتمعة في آن. بل الوجود على انحاء شتى: فقد يكون على سبيل اجتماع الأجزاء، وقد يكون على تعاقبها، كالحركة لا تجتمع أجزاؤها في الوجود، وهي مع ذلك يحكم عليها بالانطباق على الزمان، وعلى المسافة، وبأنها كل، وأن جزءها جزء، إلى غير ذلك من الأوصاف الوجودية.

وحاصل الكلام أن الأوصاف الوجودية تعرض للموصوف عند وروده في العقل على النحو الذي كان له به الوجود. فجريان البرهان في المتعاقبات حق، وهو على ما سبق يستلزم أن لا تتحقق المتعاقبات غير متناهية على أي نحو من الوجود. إن قلت: التطبيق وفرض انطباق كل جزء على مقابله إلى غير النهاية قاض بفرض مبدأ مندرج إلى غير النهاية في الانطباق، وذلك مستلزم لفرض شيء، من السلسلة متقدماً على آخر، وشيء آخر متأخراً عن آخر منها، والتقدم والتأخر إضافتان، والإضافات لا تتحقق بدون المتضايفات المفروضة لتلك الإضافات، فلا بد في فرض الانطباق في آحاد السلسلة من وجود تلك الآحاد المتقدم بعضها على بعض، ضرورة أن المتضايفين إنما يوجدان معاً، ولا ينفرد أحدهما بالوجود عن

الآخر.

قلت: ذلك وهم ظاهر، فان المتضايين يكفي في تحقق الاضافة لهما وجودهما على أي نحو من الوجود وعروض الاضافة لهما من الأمور العقلية، فعند اعتبار الاضافة في العقل يجب تحققهما فيه معتبرين بالنظر إلى خارجهما على النحو الذي كان عليه. واعتبر بمن واقع زوجته وقضى نخبه لساعته، فهو إذ ذاك ليس بأب. فان تخلق من نطفته ولد، فهو أب، والولد ابن، وان لم يجتمعا في الوجود. وحاصل الكلام أن المتضايين لا يوصف احدهما بالاضافة إلا بعد تحقق الآخر، فيوصفان بها معاً، عند تحققهما في الوجود، سواء اجتمعا معاً في الوجود، أو تعاقبا فيه. غايته أن لا تتحقق الإضافة إلا بالمتأخر منها، فافهم. وههنا إيرادات آخر، يعد ايرادها من شغل الأوراق، وإتعب الأحمق.

* * *

٣٤- (بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر... الخ). أقول: ترقى في أن للأشياء المتعاقبة وجوداً به يصح التطبيق فيها، وإن كان على وجه التعاقب، ولم يثبت للمجموع - من حيث هو مجموع - وجود خارجي. حاصله: أن للأشياء المتعاقبة - بما هي مجموع - وجوداً خارجياً أيضاً، لما أن الحكماء قد ذهبوا إلى أن للوجود فرداً آخر، سوى ما يكون على سبيل الاجتماع، أو على سبيل التعاقب، ينسبونه إلى الدهر، فيسمونه الوجود الدهري، فانهم يقولون بأن المبادئ العالية، كالعقول والنفوس الفلكية والأفلاك، موجودة في الدهر. ويريدون من الدهر ما يعتبر من نسبة الثابت على حال واحد أزلاً وأبداً، بلا تجدد في شأن ما، إلى المتغير فظرف هذه المبادئ ووجودها هو الدهر. ويقولون أيضاً: إن الدهر وعاء الزمان، فالزمان بنفسه ووجوده مظروف فيه أيضاً، كالمبادئ العالية. ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة ظرفها الزمان، والمظروف في المظروف في شيء مظروف في ذلك الشيء. فالأشياء المتعاقبة موجودة في الدهر أيضاً. ومن المسلم أن

العاليات بوجودها الدهري موجودة في الخارج، فالوجود الزماني على سبيل التعاقب، الذي مع هذه العاليات في الدهر. له نحو من الوجود الخارجي، فان ما ثبت لأحد المتحدين في حال أو ظرف - من حيث ذلك الحال أو الظرف يجب أن يثبت للآخر لاتحاد الحيثية، فاخراج الوجود الزماني من الوجود الخارجي تحكم، فثبت أن للأشياء المتعاقبة - على انها متعاقبة - وجوداً خارجياً، فيصح الحكم عليها بالأحكام الوجودية، كما سبق.

واعلم أنه قد نقل بعض الأفاضل عن الحكماء المشائين انهم قائلون بوجود جميع الممكنات بجواهرها وأعراضها. بوجود واحد أزلي أبدي، في عالم آخر سوى هذا العالم، يسمى عالم الدهر، وهو ما يعبر عنه بـ «حاق نفس الواقع» بحيث لا تغير فيها ولا انصرام، ولا ظهور ولا خفاء. ولا وجود فيه بعد عدم، ولا عدم بعد وجود. بل الموجود موجود أبداً، والمعدوم معدوم أبداً، كل في حاق^(١) موقع نفسه، بدون ترتب ولا انقضاء وأن هذه الموجودات الداخلة تحت حكم التغير والتبدل الكائنين تحت حيلة الزمان، إنما هي صور هذه الموجودات الحقيقية التي لا تبدل فيها بوجه. وهذا شيء قد ذهبوا اليه في باب عالم الواجب تعالى، وتحقيق أنه لا يستغير بتغير الجزئيات. فقالوا: لأن جميع الجزئيات على اختلاف احوالها الجزئية موجودة بهذا الوجود الواحد الأزلي. وتغيرها إنما هو بالنسبة إلى المتغيرات، لا إلى الثابتات. والتجأوا اليه أيضاً في باب المبادئ العالية، لأنه لو دار عليها دور الزمان، وكان لها نسبة التجدد بتجدده، لكان ذلك مداراً للحكم عليها بالقرب والبعد. وما يشبه ذلك، وتلك من احكام الماديات. فلا بد أن يكون وجودها وجوداً واحداً، في امتداد واحد أزلي أبدي، لا تغير فيه ولا تبدل بحال. وقد تكلموا في هذا بكثير من الكلام لا نحتاج إلى ايراده.

ولكن الذي رأيناه من أقوالهم، في كتب رؤسائهم، كالشيخ الرئيس. وأبي

١ - من الحقوق - بضم الحاء وسكون الواو - أي الإطار.

نصر الفارابي ومن ينحو نحوهم. أن الدهر. والسرمد، والزمان، نسب تعتبر من لحظ بعض الاشياء إلى بعض. فنسبة الدائم إلى الدائم تسمى عندهم بالسرمد. كنسبة بعض العقول في ذرواتها إلى البعض الآخر. ونسبة الدائم إلى المتغير تسمى عندهم بالدهر. أي لحظ الشيء الثابت أزلاً وأبداً مع المتغير كالزمان. ويسمى دهر الداهرين، ونسبة المتغير إلى المتغير تسمى عندهم بالزمان. والمراد من تلك النسب كون أحد هذه الأشياء مع الآخر. وقالوا: إن السرمد يحيط بالدهر. والدهر يحيط بالزمان. وتفصيل ذلك يطلب من كتبهم.



٣٥- (ثم لا يخفى... الخ).

أقول: لما بين أن للسلسلة نحواً من الوجود بحيث يصح فيها إجراء البرهان، يكون المدعي متخلفاً، رتب على ذلك أن المحذور لازم مع جريان التطبيق وسوق الدليل، سواء مع التعاقب، أو الاجتماع، فإن المحذور الذي يظهر من هذا البرهان هو: إما الانتهاء على تقدير عدمه. أو مساواة الجزء للكل. وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب، كما يجريان في صورة الاجتماع، أما لزوم الاجتماع على تقدير عدمه، إذا انتهت إحدى السلسلتين، فظاهر. وأما لزوم مساواة الجزء للكل، فلأن العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الأمر، أي يستحيل عروضة لشيء من الأشياء، سواء كانت آحاده مجتمعة أم لا، فإن البدهاة قاضية بأن طبيعة العدد، بل الكم مطلقاً، عدداً أو مقداراً، تأتي مساواة جزئه لكله، فإن العشرة لا يجوز أن تساوي الأحد عشر. قلنا بوجودهما ثم عدمهما، أو باجتماعهما في الوجود. وهذا ظاهر. وقوله: فليتأمل. قيل إشارة إلى دقة المطلب. وقيل إلى بعض ما سبق من الايرادات. فتذكر.

٣٦- (واعلم أن الفلاسفة... الخ).

أقول: قد اشترط الفلاسفة في صحة جريان التطبيق شرطين: أحدهما: أن

يكون ما فيه التطبيق مجتمعاً في الوجود. وثانيهما: أن يكون مترتباً بنوع من الترتب، أعم من أن يكون زمانياً أو وضعياً، أو طبيعياً، أو ذاتياً. فان لم يتحقق أحد الشرطين فلا يصح التطبيق، فلا يستحيل التسلسل، أي كون العدد غير متناه. وبينوا لزوم الشرطين بأن مدار برهان التطبيق على قولنا: حين انطبق رأسا الخطين، ذهبت الزيادة إلى طرف ما لا يتناهي، وحينئذ صح للعقل أن يحكم حكماً كلياً، بأنه إما قد انطبق كل جزء من أحد الخطين على نظيره من الآخر، فلزم تساوي السلسلتين، وإما قد بقي من الزائدة أجزاء لم ينطبق عليها شيء من الناقصة، فقد انتهت الناقصة، فانتهدت الزائدة أيضاً.

وبناء على هذا قالوا في بيان الشرط الأول: الحكم بذهاب الزيادة إلى طرف ما لا يتناهي لا يتصور فيما إذا كانت السلسلة غير موجودة في عالم الخارج، فانه ليس شيء يذهب أو لا يذهب، فلا بد من اجتماعها في الوجود حتى يصح التطبيق، وسوق البرهان. وقد علمت مما سبق قريباً حال هذا الشرط، أي شرط الاجتماع في الوجود، وأنه غير لازم في التطبيق.

وأما الشرط الثاني، أي شرط الترتب بأحد أنواعه، فقد قالوا في بيانه، بناء على ما ذكرنا: أنه لو لم يكن بين الآحاد ترتب، لم يكن للعقل أن يحكم عند انطباق أحد الآحاد على الآخر بأنه إما قد انطبق كل واحد على مقابله... الخ. فانه لا يلزم من انطباق أحد الآحاد على الآخر انطباق شيء من بقية الآحاد على شيء آخر، إذ لا نظام فيها مضبوطاً، ولا اتساق، حتى يلزم عند تطبيق الراسين ذهاب الزيادة في الطرف المقابل، فينطبق كل جزء من البقية على مقابله، حتى يحكم العقل بالحكم المذكور. بخلاف الآحاد المترتبة، فانه يلزم فيها من انطباق المبدأ على المبدأ، انطباق ما بعده على ما بعده، وهكذا، لمكان الترتيب والاتساق. فحينئذ يحكم العقل بالحكم المذكور، ويلزم ما يلزم. واطلب توضيح ذلك: بسلسلة ممتدة، كحبل مثلاً، وكف من الحصى، فانه يكفي في الأول تطبيق المبدأ على المبدأ، أي يكفي ذلك في

انطباق بقية الاجزاء، على البقية مما يقابلة، حيث لم يحصل الانحناء، وذهب على طريق الاستقامة. ونحكم حينئذ بأنه: إما انطبق كل جزء على نظيره، أم لا. أما في الثاني فلا يكفي في انطباق بقية الأجزاء على نظيرها وجود الانطباق في بعضها، لعدم الاتساق والانتظام، فعند تطبيق أحد الأجزاء على الآخر، يجوز أن تكون جملة من الجملة في مقابلة واحد من الجملة الأخرى. أو في مقابلة جملة منها، بدون امتياز بين الأجزاء، فلا يتصور حينئذ للعقل أن يحكم بالترديد المذكور، فانا نقول: لم ينطبق كل واحد على نظيره، بدون لزوم ظهور الزيادة في طرف آخر، لوجود كثير في مقابلة واحد، فالزائد زائد، والناقص ناقص، مع الاتحاد في الحدود، بل لا بد في الحكم بأن كل واحد قد انطبق على مقابله، من أخذ كل واحد وتطبيقه على الآخر. على سبيل التفصيل، وذلك مما لا يمكن للعقل في صورة غير المستناهي، فالتطبيق فيما ليس بمرتبة غير ممكن، على سبيل الاجمال، لعدم استلزامه الانطباق في كل جزء، ولا على سبيل التفصيل لعجزه عن ذلك، فعدم التناهي فيما ليس بمرتبة غير مستحيل لعدم جريان برهان التطبيق فيه. فن شرط استحالة ما لا يتناهى أن يكون مرتبة بأحد أنواع الترتب. وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بأن النفوس الناطقة غير متناهية، ولا يلزم على عدم تناهيها محال، لعدم جريان التطبيق فيها. واعترض عليهم بأنهم قائلون بأن النفوس حادثة بحدوث الأبدان. فان كانت غير متناهية، فهي في أزمنة غير متناهية. وكل واحد من الأزمنة غير المتناهية فهو متقدم على ما بعده، متأخر عما قبله، فالنفوس بعضها متقدم على بعض بهذا التقدم الزماني، وهو كاف في إجراء التطبيق.

وهذا القول، أي عدم تناهي النفوس الناطقة، إنما هو مذهب بعضهم، لا مذهب كلهم، وكأنه قائل بأزلية النفوس الناطقة فلا يرد عليه ما أورد.

* * *

٣٧ - (قلت: إن كفي التطبيق... الخ).

أقول: إيراد على ما بينوا به اشتراط الترتيب في الأجزاء. ومورده قولهم: إنه في المترتبة يلزم من انطباق المبدأ على المبدأ انطباق ما بعده على ما بعده، بخلاف غير المترتبة.

حاصله: انه: إن أردتم بالتطبيق ما يكون إجمالياً، بمعنى أن العقل يطبق أحد الآحاد على مقابله، ثم يحكم كلياً بأنه إما أن ينطبق كل واحد على مقابله، فتلزم المساواة، أولاً، فيلزم انتهاء إحدى الجملتين: لانقضاء أجزائها، إذ لو بقي منها أجزاء لانطبقت على مقابلهما، فاذا انتهت إحداهما لزم انتهاء الأخرى. لزيادتها عنها بمتناه. فذلك التطبيق كما يجري في المرتب يجري في غيره من غير فرق، فانه في غير المرتب، العقل أن يطبق بعض الآحاد، ثم يحكم هذا الحكم الاجمالي، واللازم لازم لا محالة.

وان أردتم من التطبيق ما يكون على سبيل التفصيل، بحيث يلاحظ العقل انطباق كل واحد على الآخر تلاحظه تخصه، فذلك غير ممكن، لا في المرتب ولا في غيره، لعجز العقل عن الاحاطة بغير المتناهي تفصيلاً، إذ الملاحظات أفعال تحتاج إلى أزمان. والزمان المتناهي لا يسع غير المتناهي. والحاصل أنه: إما أن يقال بجريان التطبيق في المرتب وغيره. أو بعدم جريانه فيها. وأما دعوى أن الاجمال كاف في المترتب دون غيره فتحكم.

وللحكما أن يدفعوا هذا بأنه:

في المرتب، متى انطبق الرأس على الرأس، ذهبت الزيادة في الاتجاه المقابل للرأسين، وهو طرف اللاتناهي، فتنتقل الزيادة اليه، فلا محيض للعقل حينئذ من أن يحكم إما بانطباق كل واحد على مقابله، فيلزم التساوي. أو لا انطباقه، فيلزم الانتهاء، لان الجزء غير المقابل لنظيره إنما يكون عند فقد نظيره في ذلك الطرف وفقد النظر إنما هو انتهاء إحدى السلسلتين، إذ لو لم تنته لكان النظر موجوداً، ولا يمكن الواسطة، لفرض ذهاب الزيادة إلى طرف اللاتناهي.

بخلاف غير المرتب، فإن للعقل مفراً من الشقين، بأن يذهب إلى أنه لم ينطبق كل واحد على كل واحد، والزيادة في الأوساط لعدم فرض ذهاب الزيادة إلى طرف من الأطراف.

ثم إن كلام الشارح من أصله بين الفساد، فإن الجملتين غير المتناهيتين - بعد فرضهما كذلك - لا يسوغ عقل أو وهم أن يحكم بزيادة إحداها على الأخرى، لاستحالة علم ذلك إلا بالاحاطة بمراتب الأعداد فيهما. وذلك محال لما علمت من فرض لا تناهيهما، وعجز العقل عن الاحاطة بما لا يتناهى تفصيلاً، بخلاف السلسلتين، فانه قد يعلم من طرفهما المتناهي أن إحداها زادت عن الأخرى، فيه، شبراً أو شبرين، أو ما يعلوا ذلك، بدون توقف على الاحاطة بما فيهما من المقادير. وذلك بديهي لا يكاد يخفى على عاقل، فضلاً عن إمام كامل.

نعم: يمكن - عند من يريد السفسطة - ان يقال: لو فرضنا جملة غير متناهية ولا مرتبة، وانتقصنا منها مقداراً معلوماً، كأربعة مثلاً، فهل هي: غير متناهية، بعد الانتقاص أيضاً، فيلزم مساواة الجزء للكل، أي مساواة ما بقي لنفسه مع ما أخذ، وهو وحده جزء المجموع من نفسه ومن المأخوذ. أو متناهية؟ فيثبت المطلوب، وخلاف المفروض، إذ المنقوص منه مقدار متناه.



٣٨ - (ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع... الخ).

أقول: يريد أن يحقق أن كل جملة، سواء ظهر الترتيب فيها أم لا، فلا تخلو عن ترتب طبيعي. وهو كاف في التطبيق، فان التطبيق إنما يطلب سلسلة بأي ترتب تحققت.

بيان أنها لا تخلو عن ترتب: ان كل مجموع فهو متوقف على نفسه بعد إسقاط واحد، كالعشرة تتوقف على نفسها بعد إسقاط واحد، أي تتوقف على التسعة التي

هي أقل منها بواحد. وكذلك التسعة تتوقف على الأقل منها بواحد هو الثمانية. وهكذا الأعظم يتوقف على الأقل، حتى ينتهي إلى مجموع لا مجموع بعده. وذلك هو الاثنان، إذ كل ما فوقها فتحته مجموع أقل منه، يتوقف عليه. فلو فرضت جملة غير متناهية. لكانت مشتملة على مجموعات غير متناهية، الأعظم منها موقوف على الأقل منه بواحد، وهكذا. فإذا توهم تطبيق أحد المجموعات من جملة على نظيره من الجملة الأخرى ثم حكم العقل بانطباق ما بعده من المجموعات على ما بعده، وهكذا كل مجموع من أحدهما يقابله مجموع آخر من الأخرى، فإما أن ينطبق كل مجموع من أحدهما على مقابلة من الأخرى فيلزم تساوى الجملتين أولاً فيلتزم انتهاء أحدهما فتنتهي الأخرى. ويظهر التناهي في المجموعات بحيث يصل كل منها إلى مجموع لا مجموع بعده، وهو الاثنان. فقد انتهت الجملتان بما فيهما من المجموعات بعدة متناهية إلى الاثنان، فيكون المجموع المؤلف من تلك المجموعات المتناهية متناهياً، لأن ما تألف من أمور عدتها متناهية، فهو متناه بالضرورة.

وهذا الكلام - كما ترى - موقوف على وجود المجموع في ذاته، وقد استدلل على وجوده بما تقريره من الشكل الأول: المجموع كل جميع الأجزاء، وجميع الأجزاء موجود. فالمجموع موجود، والمجموع غير المتناهي موجود بجميع أجزائه، وكذلك ما هو أقل منه بواحد، وهكذا فيكون كل مجموع منها موجوداً، وإذا كانت المجموعات موجودة، فيجري فيها التوقف والتطبيق. أما الأول، فلأن الأعظم لا يتحقق، حتى يتحقق ما هو دونه بالضرورة، وأما الثاني، فلحصول الترتيب الطبيعي بسبب هذا التوقف.

* * *

واعترضوا على هذا الدليل - أي دليل وجود المجموع -:

أولاً: بالمعارضة، لأنه لو كان المجموع موجوداً، للزم من وجود زيد وعمرو، وجود أجسام غير متناهية، وهو محال بالضرورة.

بيان الملازمة: أن مجموع زيد وعمرو، لو قيل بوجوده، فهو أمر زائد عليهما، ومركب منهما، والمركب من الجسم جسم، فيكون المجموع جسماً. ثم نقول: مجموع زيد وعمرو، مع نفس زيد وعمرو، هذه الثلاثة ينشأ عنها مجموع آخر مركب منها، وهي أجسام فيكون جسماً... وهكذا... وإذا كان هذا باطلاً بالبداهة، فلزومه - وهو وجود المجموع - باطل.

ثانياً: بالمنع، فانه إن اراد بجميع الأجزاء: كل واحد واحد، فالصغرى ممنوعة، إذ ليس المجموع كل واحد واحد. وإن أراد بالجميع: المجموع، منعت الكبرى، إذ هي نفس المدعي، ففيه المصادرة على المطلوب. وإن اراد في الصغرى: المجموع وفي الكبرى الجميع، لم يتكرر الحد الوسط.

وبالجملة: فلا يصح وجود المجموع في الأجزاء التي لم يكن بينها افتقار، كما فيما نحن فيه، أما فيما في أجزائه افتقار، فقد يجوز أن يكون المجموع موجوداً، وهذا أمر آخر غير الأجزاء، كما في الجسم المركب من الهيولى والصورة. وفيه كلام.

وأجابوا عن هذا، بأن القول بعدم وجود المجموع إنكار للبداهة، فإننا نعلم بالضرورة أنه بعد وجود الأجزاء يتحقق كلُّ نحكم بوحده، ويترتب عليه آثار لم تكن تترتب على كل جزء، وتعرض له عوارض لم تكن تعرض لكل جزء. وليس ما قدمنا من المقدمات باستدلال، ولكن نوع من التنبيه والتوضيح. وأما ما قلتم في زيد وعمرو، انما يتم لو قلنا بأنه ينشأ للأجزاء مجموع مغاير لتمامها حقيقة، ونحن لا نقول به، بل نقول: كما أن للمجموع كثرة حقيقية، ووحدة اعتبارية، كذلك له وجود حقيقي، ووجود اعتباري. فالحقيقي هو وجود أجزائه، والاعتباري هو ماله في نفسه بعد تمام الأجزاء، فمجموع وجودات الأجزاء وجود واحد للمجموع، فليس أمراً زائداً حقيقة على جميع الأجزاء، حتى يلزم ما قلتم، وأما باعتبار وجوده الاعتباري، فهو زائد. والتسلسل في الاعتبار غير محال.

وقد يرد على هذا التصوير الذي ذكره الشارح ما قدمناه من أن الزيادة في

الجمليتين غير المتناهييتين لا يمكن علمها ولا فرضها، اللهم إلا أن يقرر بأن جملة واحدة يفرض فيها السلسلتان، ابتداء إحداهما المجموع المشتمل على جميع المجموعات، وابتداء الثانية من الأقل منه بواحد، في نفس الجملة، ويطبق المبدأ على المبدأ ونسوق البرهان.

ثم أقول أيضاً: لا يخفى أن الأجزاء والمجموعات ههنا غير متمايزة في الوضع، فلا يصح أن يراد من تطبيق المبادئ ما هو تطبيق مبادئ الامتدادات، أو الأجزاء المترتبة في أوضاعها، فلم يبق إلا من أراد تطبيق مبادئ السلسلة، من حيث ما كانت به السلسلة سلسلة، والسلسلة سلسلة بالترتب الطبيعي، فالمبادئ مبادئها، فاذن يريد أن المتأخر بالطبع ينطبق على المتقدم بالطبع، بحيث يكون في مرتبته على هذا التقرير، أو العكس، على ما يقرره في قوله: (إن شئت... الخ). وهذا تطبيق وهمي بحت، إذ العقل يخيل هذا التطبيق، فان المتأخر بالطبع يستحيل أن يكون في مرتبة المتقدم، وإلا لعاد المتوقف غير متوقف، والعكس ظاهر، ومبنى برهان التطبيق على جواز تطبيق المبدأين، وقد استحال ههنا، فلا يمكن جريان البرهان.

ثم إن الذي حدا بالشارح إلى أن يلعب بهذا الخيال غفلته عن مأخذ هذا البرهان، أي برهان التطبيق. وتوهمه أن المدار فيه على أي ترتيب كان، ولم يدر أن هذا البرهان برهان هندسي قد أتى به القوم في مسألة تناهي الأبعاد، وكان التطبيق فيه في المقادير التي لا استحالة في التطبيق فيها على قواعد الهندسة، كما تبين لك من تقريرنا السابق لهذا البرهان. ثم أجروه في كل مترتب في الوجود، بالعالية والمعلولية، أو في الوضع، أو في الزمان، عند امتياز الأجزاء، لاستلزامها امتداداً يمكن العطف والتطبيق، فما جرى في المترتبات إلا بالتبع لجريانه في الامتدادات والمقادير، المبني على التجويز الهندسي الذي لا استحالة فيه بوجه. وفيما زعمه الشارح لا يستلزم الترتب الطبيعي مقداراً ولا امتيازاً في الأجزاء.

على أن الشارح قد أتى بهذا الكلام ليتخلص به من الدفع السابق، وهو به لا

يخلص، فانه لا يلزم من تطبيق مجموع على مجموع ذهاب الزيادة إلى الطرف الآخر، إلا عند الترتب في الأجزاء، ووجود الطرف. وليس لغير المترتب أطراف، خصوصاً في النفوس المجردة التي الكلام فيها، لأن الزيادة يجوز أن تتخلل المجموع لعدم الامتياز في الامتداد.

وبالجملة فهذا البيان، الذي أورده الشارح ههنا، في غاية الفساد من وجوه كثيرة، لفائدة في إيرادها لظهور ذلك، عند من له أدنى المام بفن النظر.

* * *

٣٩ - (وان شئت... إلخ).

معناه ظاهر، والفرق بينه وبين السابق أن هذا يؤخذ التطبيق فيه من العلل الناقصة، وهي المتوقف عليه. وفي السابق يؤخذ من نفس المتوقف. والكلام في هذا، كالكلام فيه.

* * *

٤٠ - (فان قلت: انما يلزم ما ذكرت... إلخ).

أقول: إيراد على أن المجموع متوقف على الأقل منه بواحد، وأن بين الاثنين والثلاثة، والأربعة، وهكذا، ترتباً طبيعياً.

وحاصله إنما يلزم هذا الترتب لو كان كل عدد مركباً من العدد الأدنى منه، وحتى يكون متوقفاً عليه، ويكون بين الاثنين والثلاثة ترتباً طبيعياً، لتوقف الثلاثة على الاثنين وهكذا ما فوق الثلاثة. وكون العدد مركباً من الأعداد التي هي دونه، في حيز المنع، بل قد برهن على امتناعه كما اشتهر عن ارسطو طاليس أنه أرسل إلى بعض تلامذته: (لا تظن أن الثلاثة حصل لها نوع من الوحدة، ثم ثلاثة أخرى كذلك، وتركبت منها الستة، بل الستة كالثلاثة، في التركيب من الوحدات). واستدل على ذلك بوجوه: منها: أن الوحدات كافية في التركيب، فلا احتياج لتركيب عدد منها، ثم تركيب الآخر منه. ومنها: أنه لو كانت الأربعة مثلاً مركبة من اثنين

واثنين، لكان اللازم من تصور الأربعة بالكنه، تصور الاثنين والاثنين، ما أن تصورها كذلك، ولا نتصور الاثنين والاثنين.

بيان الملازمة: أن تصور الشيء بالكنه، بدون تصور أجزائه محال، فإن التصور بالكنه ليس إلا تصور الأجزاء مجتمعة. وأما أنا نتصور الأربعة، ولا نتصور الاثنين، فلأننا لو فرضنا أن ذهنًا من الأذهان لم يقع له أنا نتصور الأربعة، ولا نتصور الاثنين، فلأننا لو فرضنا أن ذهنًا من الأذهان لم يقع له أن نتصور ما الاثنان أصلاً، ولكن قد عرفت له مُعرّف الأربعة بأنه: عدد مركب من واحد، وواحد، وواحد، وواحد. أو أتى له بنفس عدد الأربعة في معدود، حتى شاهده بحاسته مثلاً، فقد حصل عنده هذه الماهية بكنهها. بحيث لم يغيب عنه شيء من ماهية الأربعة، بدون أن يخطر له الاثنان. ومنها: أن الاثنين مركبة من الوحدات قطعاً، ولا نجد فرقاً بين عدد وعدد. ومنها: ما ذكره الشارح وهو أن العدد لا يمكن تركيبه من الأقل منه، فإن العشرة مثلاً، لو قلنا بتركبها مما تحتها فتركبها من الأربعة والستة، ليس أولى من تركيبها من الخمسة والخمسة، أو السبعة والثلاثة، وغير ذلك. وإذا لم يكن تركيبها من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح، فأما أن تتركب من جميعها على العموم، بحيث يكون كل واحد مما تحتها جزءاً من حقيقتها الواحدة، فيلزم أن تكون العشرة خمسين، وهو الحاصل من جمع ما تحت العشرة من الأعداد، وأما من جميعها، لا كذلك، بل بتركب بعض مع بعض يحصل ماهية العشرة، وبتركب بعض آخر مع بعض آخر، يحصل أيضاً ماهية العشرة. مثلاً بتركب الستة مع الأربعة تتحقق ماهية العشرة. ومن الثمانية والاثنين كذلك. ومن السبعة والثلاثة كذلك. وهكذا... فيلزم أن يكون لشيء واحد ماهيات متعددة، كل منها تمام ماهيته، وذلك محال، بيان للزوم:

أن الماهيات تتخالف باختلاف الأجزاء بالضرورة، إذ عند اتحاد الأجزاء لا تختلف اللوازم لعدم التفاوت، فلا تختلف الماهيات. ولأن الماهية إنما هي ماهية

بأجزائها، فإذا كانت الأجزاء غير الأجزاء، فالماهية غير الماهية بالضرورة. وهذا حكم بديهي لا يحتاج إلى البرهان. وههنا قد اختلفت الأجزاء، فإن كل عدد من هذه الأعداد، غير الآخر بالضرورة، فيجب اختلاف ما تركيب منها، فيكون للعشرة ماهيات مختلفة متعددة.

وأما بيان أنه محال: فهو أن ماهية الشيء مالا يتحقق الشيء إلا به، وبه يتحقق. فلو تعددت ماهيات شيء واحد، لكان متحققاً قبل كونه متحققاً، فإن كل واحد منها لا يمكن تحقق الشيء إلا به، وبه يتحقق الشيء فبما هية من المتعدد صار متحققاً لكونها ماهيته، ولكون الماهية الأخرى ماهية له لا يتحقق إلا بها، لم يكن متحققاً صار به متحققاً. هذا خلف.

ومعنى قولنا: (وبه تحقق) أنه يتحصل به بحيث لا يحتاج إلى شيء آخر في وجوده، سوى لوازم الجاعل والمجعل، أي يتم للشيء ذاته، فتركبه من جميعها محال، ومن بعضها تحكم، فلا تركيب منها، فيتتركب من الوحدات. واعترض على هذا:

أولاً: بأننا نختار تركيبه من بعضها، ولا يصح السؤال عن المرجح لهذا البعض، فإن كون شيء جزءاً لشيء لا يعلل، فإن ثبوت أجزاء الماهية للماهية إنما هو لذات الماهية، والمجعل إنما يرد بعد تحصيل الماهية ماهية. وذلك بكونها بأجزائها. إن قلت: التحكم في حكم العقل بتعيين الأجزاء، أي لا يمكن أن يحكم العقل بجزئية هذا، دون ذلك.

قلت: كلامنا في نفس الأمر والواقع، هل يمكن أن يتركب من بعضها، أم لا؟ لا أنه هل يمكن أن يعلم ذلك البعض، أم لا؟ ويمكن الجواب عنه: بأن المراد أننا لما علمنا اتحاد ماهية العشرة على كل تقدير، علمنا أن كل واحد ليس جزءاً لها. فانها لو كانت أجزاء لا اختلفت الماهية باختلافها ضرورة، فحكم العقل مجواز أن يكون بعضها جزءاً تحكم في الحكم، أي حكم بلا برهان في مقابلة البرهان.

وثانياً: بالنقض بأن يقال: تركب العدد من الوحدات دون الأعداد، تحكم أيضاً: لعدم المرجح.

إن قلت: المرجح كون الوحدات موجودة في جميع الأعداد، الأقل والأكثر. قلنا: هذا سد لباب الحكم بالجزئية، فإن أجزاء السرير مثلاً لا يصح على هذا أن يقال: هي الخشب والمسامر، بل لا بد أن يقال: هي العناصر الأربعة، إذ هي الأجزاء الموجودة في الكل. وفيه نظر، فإن الوحدات ههنا أجزاء فعلية للعدد، بمنزلة الخشب والمسامر للسرير بخلاف العناصر الأربعة للسرير، فانما هي أجزاء بالقوة وبالواسطة، فانما لو قطعنا النظر عن الخشبية لم تتحقق السريرية. ولو قطعنا النظر عن الثلاثية والأربعية، وفرضنا وجود الوحدات من حيث هي وحدات، لكانت السبعة سبعة ألينة. بل تركب العدد مما تحته، كتركب سرير من سريرين. فارجع إلى الانصاف من نفسك. هل بعد صيرورة السريرين سريراً واحداً، وجعل كل منهما من الآخر، بمنزلة الأجزاء الأصلية، يصح أن يقال: إن هذا السرير الواحد الكبير مركب بالذات من أسرة؟ أو من خشب ومسامر؟ ولا اظنك تشك في تعيين الثاني، وما هنا من قبيله. وإن البدهة حاكمة بتركب العدد من وحداته، فإن العقل لا يعلم من العشرة، إلا الواحد، والواحد، والواحد، وهكذا مجتمعة من غير التفات إلى شيء آخر. كيف لا؟ وإن العدد من عوارض المعدود، فأجزاء العدد ما هو عارض لأجزاء المعدود، وإن المعدود هو آحاد الستة عشر رجلاً مثلاً، فانك تعد الرجال ستة عشر، لا أنك تعد الجماعات، وإلا لقلت ست عشرة جماعة، وهو خلاف الستة عشر رجلاً فافهم.

* * *

٤١ - (قلت: هذا الكلام إنما يتمشى... الخ).

جواب لما أورده عن أرسطو من أنه لو تركب العدد من العدد الأقل منه، للزم أحد المحذورين التحكم، وكون الشيء الواحد له ماهيات متعددة، كل هو تمام

ماهية له.

وحاصل هذا الدفع أن لزوم أحد المحذورين لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته، حتى يلزم: التحكم، أو تعدد الماهية. أما إذا كان محض الوحدات، فلا يتصور أحد المحذورين، وذلك لأن قولك: العشرة مركبة من ستة وأربعة، هو عين قولك: من سبعة وثلاثة، لأن الستة صرف الوحدات بلا اعتبار زائد. والأربعة كذلك. فكأنك قلت في الصورتين: العشرة مركبة من (١) و (١) و (١) و (١) و (١) و (١) و (١) و (١). إن سميت جملة بـ (الستة) وجملة بـ (الأربعة) فكأنك سميت جملة بـ (السبعة) وجملة بـ (الثلاثة) والفرق في التسمية فقط. فلا تحكم ولا تعدد في الماهية، حيث لا تخالف بين تركيب وتركيب، لعدم التخالف بين الأجزاء، وحينئذ تكون كل مرتبة من الأعداد، كالستة والسبعة، نوعاً ممتازاً عن بقية المراتب بخصوصية مادته، أي بزيادته ونقصانه. واختلاف الزيادة والنقصان في الوحدات ليس بصورة مغايرة لموادها التي هي نفس الوحدات. ولا ريب أن شيئاً من الأشياء لا يتميز بمادته، إذ المادة بعد الجنس، والصورة بعد الفصل، والجنس لا يتحصل إلا بالفصل، والمادة لا تتحصل إلا بالصورة. فيكون التميز بالمادة بدون صورة، من خواص الكم المنفصل دون بقية الأشياء.

والعجب كل العجب لصدور مثل هذا الكلام، عن مثل هذا المحقق، مع أنه لما لم يكن الا محض الوحدات، فلم يكن العدد الأعلى إلا مركباً من الوحدات الصرفة. فكيف كان هذا مؤيداً لزعمه أن الأعلى مركب من العدد الأسفل. فكأنه بكلامه هذا يريد أن يرجع لفظياً. فان القائل بالاستحالة نظر إلى اختلاف أنواع الأعداد، وأنها تخالف الوحدات، والقائل بالجواز نظر إلى أن العدد هو نفس الوحدات بدون أمر زائد أيضاً. ولو يكن يعرض للوحدات أمر آخر، ولم تلحظ إلا بأنها وحدات، لم يكن لها سوى ما هو لازم كونها وحدات، وهو ما لها في حد ذاتها، فلم يكن لها أن تختلف آثارها: من كونها عدداً، بعد أن لم تكن عدداً، وبجواز القسمة وعدمه،

وبالزوجية والفردية، إلى غير ذلك. مع أن هذه الآثار تترتب عليها، فلا ريب أنه قد عرض أمر سوى مجرد الوحدات. وأيضاً لو لم يكن كذلك. لكننا نتصور الخمسة مثلاً بواحد وواحد، وهكذا على التفصيل، وليس كذلك. إذ لا يمكن تصور الخمسة خمسة، إلا بملاحظة وحدة جامعة لهذه الوحدات، وهي الهياة العددية الخاصة.

ولعمري.. إنه لا فرق بين الوحدات من غير جامع يحصرها تكون الكثرة به واحداً، وبين جريد أو خشب بدون هيئة سريرية، وما يشبه ذلك. وهذا بديهي لا يخفى عليه من له أدنى تنبه. وما لم تلاحظ لأشياء متعددة وحدة ما جامعة، لا يصح لك الحكم عليها من حيث هي كل ذو أجزاء، بل من حيث ما يخص كل واحد واحد، كالجيش إن اعتبرته مجموعاً واحداً، فلك الحكم عليه بالكلية، وعلى الأشخاص بالجزئية، والحكم عليه بأنه قد ملأ فرسخاً من الفراغ، وما يشبه ذلك، وإلا فلا كل ولا مجموع إذ ذاك، بل ولا كثرة إلا باعتبار شيء مع شيء، من حيث وحدة تجمعها. فانك لا تحكم على كل واحدة بأنها كثيرة، ولكن تحكم على مجموع الوحدات بأنه متكرر، بعد أخذه بهيئة اجتماعية تجمع وحداته.

والحق أن لكل عدد من الأعداد صورة نوعية بها يمتاز عن الآخر، وحيث إنه من الأمور العرضية.

فليكن فصله أمراً عرضياً هو الهيئة الخاصة التي بها صار عدداً ترتبت عليه آثار مخصوصة. مثلاً تقول - في تمييز الثلاثة - : كثرة فردية تباين الأربعة فما فوقها، أو ما يشبه ذلك. وقس عليها سائر المراتب. ولا ضرورة تلجئنا إلى أن يكون العدد الأعلى مركباً من الأدنى، حتى نرتكب امثال هذه التكلفات.

إن قلت: كيف يسوغ لك أن تذهب إلى أن العدد الأعلى غير مركب من الأدنى؟ وقد أطبق الرياضيون على أن الستة عشر مثلاً، تنقسم على أربعة، والخارج من القسمة أربعة. فهذه الأربعة التي هي خارج القسمة قسم الستة عشر، ومعلوم أن الانقسام ليس انقسام الكلي إلى جزئياته، فهو الانقسام إلى الأجزاء.

فالأربعة جزء الستة عشر.

قلت: الأربعة، أربعة أجزاء الستة عشر، لا جزء واحد هو أربعة. فكأنك قلت: ما يخص الواحد، أربعة أجزاء من ستة عشر، كما يصرح به نفس الرياضيين. وليس تعتبر الآحاد عدداً، إلا إذا قرأ أمر الذهن على اعتبار وحدتها، وأن لها استقلال المرتبة. فعند انتهاء الذهن في اعتبار الآحاد، ونظره إلى ما تحصل عنده منها مجتمعة، تتحقق مرتبة العدد إلى أي حد وصل، تعالى إلى ما لا نهاية، أو تداني إلى الواحد.

* * *

٤٢ - (والعجب... الخ).

أقول: يتعجب من قول هذا البعض: إن العدد محض الوحدات ولا صورة نوعية له، مع القول بعدم تركبه من الأقل منه، إذ لا محذور فيه حينئذ، فإن المحذور إنما يلزم لو كان العدد له صورة نوعية، وحيث قال بأنه لا صورة له، فكيف يقول بعدم تركبه من العدد الأقل منه.

والعجب للشارح، فإن المحذورات لم تنحصر فيما ذكره، كما سمعت فيما تقدم. وأيضاً ليس مراد هذا البعض أن العدد ليس له صورة نوعية أصلاً، بل مراده مراد أرسطو من أن أجزائه ليست أنواعاً لها صور، بل محض وحدات كما يفهم من ذوق عبارته، من أن العدد محض الوحدات، وليس فيه صورة نوعية، أي ليس يدخل في أجزائه الصور النوعية المحصلة لأنواع الأعداد، وإن كان لنفس العدد المركب من الوحدات صورة نوعية، على ما بيناه سابقاً.

* * *

٤٣ - (ومن البين... الخ).

معناه ظاهر، وفيه نظر، فإن واحداً وواحداً جزآن لواحد وواحد وواحد، لا جزء واحد. فكأنه حصل له الاشتباه.

* * *

٤٤ - (ثم عدم تركيب... الخ).

أقول: يريد أن يقول: على فرض تسليم أن العدد لا يتركب من الأقل منه، فلا يرد علينا نقضا فيما نحن فيه، فإن التطبيق في المجموعات إنما يحتاج فيه إلى كون المعدود مركباً من المعدود الأقل، لا كون العدد كذلك. وكون العدد ليس مركباً من العدد الأقل، لا ينافي كون المعدود مركباً، وهو كاف في غرضنا، فانا نعلم بالبداهة أن زيداً وعمراً، جزأ زيد وعمرو وخالد، فان مجموع زيد وعمرو - أي معروض هذه الهيئة الاجتماعية، الذي هو عبارة عن الذاتين في أنفسهما - مغاير لمجموع الثلاثة، أي ذواتها، بقطع النظر عن هيئتها الاجتماعية. وليس المجموع الأول، الذي هو مغاير للثاني، عينه بالبداهة، ولا خارجاً عنه أيضاً بالضرورة، وما ليس بعين ولا خارج، فهو داخل، إذ لا رابع لها، والداخل جزء. وفيه نظر.

أولاً: لأن كون المعروض منقسماً إلى أجزائه، وبحيث يعتبر ذا أجزاء، وغير ذلك مما يشبه هذه العوارض، لا يصح أن يكون له إلا بالتبعية للعدد، لما هو شائع على السنة الخواص والعوام من أن القابل للقسمة بالذات هو الكم، والكم ههنا العدد، وحيث كان العدد لا ينقسم إلى الأعداد التي هي أقل منه، فليس مركباً منها، فالمعروض - أي المعدود - كذلك.

وثانياً: لا يشك عاقل في أن ذات زيد وعمرو - في أنفسهما، بقطع النظر عن اجتماعهما، أي عن الهيئة الاجتماعية - خارجان عن ذوات الثلاثة، بقطع النظر عن أن يجمعهما مجموع واحد، إذ الذوات لذاتها خارج بعضها عن بعض، اللهم إلا بملاحظة هيئة بينها، فحينئذ المعروض بدون الهيئة، خارج ليس بجزء، إذ لا جزء إلا لكل. ولا كل، لعدم اعتبار الكلية، أي لعدم ما به يكون الكل كلا، وهو العلة الصورية. ثم لا يخفى أن هذا الكلام الباطل من أوله إلى آخره، في الاحتجاج على تناهي

النفس الناطقة، وهو متوقف على عروض العدد من أصله، للمجردات، وفي عروضه لها كلام، فكان الواجب عليه أن يبين: أولاً: هل يعرض العدد للمجردات؟ ثم يتكلم في المجموعات، وتركب العدد، وغير ذلك، مما أتى به.



٤٥- (وعلى ذلك ينبغي ما اختاره بعض المحققين... الخ).

أقول: قد تقرر في مدارك الحكماء أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد. وألحقوا هذا الحكم بالبدييات، ونهوا عليه ببعض تنبيهات: منها ما ذكره الشيخ الرئيس في [الاشارات]، حيث قال، في نط (الصنع والابداع): (مفهوم أن علة ما، بحيث يجب عنها (أ) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ب)). وإذا كان الواحد يجب عنه شيان، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة. فاما أن يكون من مقوماته، أو من لوازمه، أو بالتفريق. فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا، فينتهي إلى حيثيتين من مقومات العلة، مختلفين إما للماهية، وإما لأنه موجود، وإما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معاً، ليس أحدهما بتوسط الآخر، فهو منقسم الحقيقة).

وتحقيقه: أن العلة التامة يجب أن يكون بينها وبين ذات المعلول خصوصية لا تكون لها مع غيره، وإلا لكان صدوره عنها ترجحاً بلا مرجح، فاذن علة شيء بما هي علته، لا تكون علة شيء آخر، فاذا صدر عن شيء واحد معلولان، فقد كان غير واحد، فان للمعلولين خصوصيتين بالضرورة، وهما أنما يكونان لعلتين، كما سمعت.

وقد تقرر لديهم أيضاً أن الواجب الأول واحد من جميع الوجوه، ليس في جهة التعدد، لا في الذات، ولا في الصفات. وإذا كان كذلك، فلا يصدر عنه إلا واحد، إذ لو صدر عنه اثنان، لكان له حيثيتان حقيقيتان هما مبدأ المعلولين بالضرورة، والمفروض وحدته من جميع الوجوه. ثم إنهم في بيان أنه كيف تصدر الكثرة عن

الواحد، ذهبوا إلى أن الواجب الأول صدر عنه معلول واحد، ثم إن ذلك المعلول بصدوره عن الواجب تحقق له ثلاث جهات بثلاثة اعتبارات، فباعتباره مع علته، كان له جهة الوجوب بالغير، وباعتبار وجوده مع ماهيته، كان له جهة الامكان، وباعتبار نفس ذاته موجودة، له جهة الوجود وبذلك الجهات صح اختلاف الصادات عنه.

وأورده عليهم الامام الرازي أن الاعتبار لا يجوز أن تكون مبدأ لوجودات حقيقية بالضرورة، فان العلة أرقى من المعلول في الوجود، لا أدنى منه. على أنه لو كانت الاعتبار كافية، فللواجب تعالى اعتبارات كثيرة: ككونه واجب الوجود، وعاقلاً لذاته، وغير ذلك. فكان يصح صدور الكثرة عنه. فحقق المحقق الطوسي أن ذلك التعدد ليس من قبيل التعدد الاعتباري، بل المعلولات المتكثرة مستندة إلى الأمور الحقيقة الوجود، وذلك أن الشيخ قال في [الاشارات] في (نمط الغايات) بعد كلام كثير: (ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين. وتكثر الاعتبار والجهات ممتنع في المبدأ الأول، لأنه واحد من كل جهة، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة، واعتبارات متكثرة، كما مر. وغير ممتنع في معلولاته. فاذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد، وأمكن أن يصدر عن معلولاته). فقال المحقق المذكور (فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول، ووجوب استنادها إلى غيره بالاجمال).

وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول:

إذا فرضنا مبدأ أول، وليكن (أ) وصدر منه شيء واحد، وليكن (ب)، فهو في أولى مراتب معلولاته. ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء، وليكن (ج). وعن (ب) وحده شيء، وليكن (د). فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر. وإن جوزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر إلى (أ) شيء آخر، صار

في ثانية المراتب ثلاثة أشياء. ثم من المجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء. وبتوسط (د) وحده ثان. وبتوسط (ج د) ثالث. وبتوسط (ب ج) رابع. وبتوسط (ب د) خامس. وبتوسط (ب ج د) سادس. وعن (ب) بتوسط (ج) سابع. وبتوسط (د) ثامن. وبتوسط (ج د)، معاً تاسع. وعن (ج)، وحده، عاشر. وعن (د)، وحده، حادي عشر. وعن (ج د)، معاً، ثاني عشر. وتكون هذه كلها في الثالثة المراتب. ولو جوزنا أن يصدر عن السافل، بالنظر الى ما فوقه، شيء، واعتبرنا الترتيب في المتوسطات، التي تكون فوق واحدة، صار ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة. ثم إذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة، عن مبدأ واحد.

وإذا ثبت هذا فنقول: إذا صدر عن المبدأ الأول شيء، كان لذلك الشيء، هوية مغايرة للأول بالضرورة. ومفهوم كونه صادراً عن الأول، غير مفهوم كونه ذا هوية ما. فاذن ههنا أمران معقولان: أحدهما: الأمر الصادر عن الأول، وهو المسمى بالوجود. والثاني: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود، وهي المسمى بالماهية. فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود، لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً، لم يكن ماهية أصلاً. لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها، لكونه صفة لها. ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود، عقل الامكان، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها، وإذا قيست لا وحدها، بل بالنظر إلى المبدأ الأول، عقل الوجوب بالغير، فهو لازم لتلك الماهية، بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول. ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود، بالامكان والوجوب. وأيضاً إن اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول قائماً بذاته، لزمه أن يكون عاقلاً لذاته. وإذا اعتبر ذلك له مع الأول، لزمه أن يكون عاقلاً للأول. فهذه ستة أشياء: وجود، وهوية، وإمكان، ووجوب، وتعقل للذات، وتعقل للمبدأ. واحد منها في أولى المراتب، هو الوجود.

وثلاثة في ثانيتهما هي: الهوية اللازمة للوجود. وأما باعتبار مغايرته للأول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الأول، واثنان في ثالثتها: وهما الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية، وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود. والتعقلان في ثالثتها. واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضامناً والتزاماً، وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة، ليس بالحقيقة إلا واحداً. والهوية والامكان يشتركان في أنها حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة. والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنها حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل. والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنها حالة المستفاد من مبدئه.

فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الأول. والأولى والثانية يشتركان في أنها حالة في ذاته، والثالثة تمتاز عنها بأنها حالة بالقياس إلى مبدئه، وهما المرادان من قول من ذكر التثنية. انتهت عبارته في هذا البيان.

فهذه جهات حقيقية يصح أن يصدر بتوسطها معلولات حقيقية.

قال الشارح: إن هذا البيان موقوف على ما فهم من قوله: (فان مجموع زيد وعمر... الخ). من أن للمجموع وجوداً وتحققاً حتى يحكم عليه بأنه داخل أو خارج، وأن وجود المجموع الأصغر غير وجود الأكبر وانه مع متمم الأكبر تمام الأكبر فيكون جزءاً منه ووجه بناء هذا البيان عليه للمجموع وجود، لم يكن ثم إلا وحدات صرفة (أ) و (ب) مثلاً. وكل واحدة منهما لا تعدد فيها بوجه، فما يصدر عن (أ) إلا واحد وهو (ب) ولا عن (ب) إلا واحد هو (ج)، لعدم تحقق شيء ثالث يصدر عنه (د) في مرتبة (ج). فلا بد من القول بأن لمجموع (أ) و (ب) وجوداً، وعنه يصدر (د) في مرتبة (ج). ولو لم يكن وجود الأصغر مغايراً للأكبر، لما كان لتوسط مجموع (ج) و (ب) حكم سوى مجموع الثلاثة.

ونقول: فيه نظر، فانه إن أراد أنه لا بد أن يكون للمجموع تحقق زائد عن تحقق أجزائه، فلا نسلم بناء قول المحقق عليه، إذ قول المحقق موقوف على أن لكل من (أ) و (ب) دخلاً في تحقق (د)، أي كل منهما جزء علة له. وهذا لا يتوقف إلا على وجود (أ) ووجود (ب) فقط، لا على أن يكون لهما تحقق ثالث. وإن أراد بتحقيق المجموع تحقق نفس الأجزاء، فهذا لانزاع فيه لأحد، وبناء البيان عليه ظاهرة إذا ما لم يكن (أ) و (ب) لم يكن يصدر عنهما ثالث. ثم لا يخفى ما في عبارة الشارح، من عدم المطابقة للمرام.

٤٦- (وعلى هذا ينبغي البرهان المشهور على إثبات الواجب... إلخ).

أقول: قد برهنوا على إثبات الواجب ببراہین كثيرة. منها: ما يتوقف على إبطال الدور والتسلسل، ولا غرض لنا به. ومنها: ما لا يتوقف على ذلك. فما لا يتوقف على ذلك برهان مشهور، حاصله: ان الممكن يحتاج في وجوده إلى غيره البتة، فلا بد لكل ممكن من الممكنات من علة، فان انتهت الممكنات إلى واجب الوجود، فذلك المطلوب، وإلا، بأن ذهبت إلى غير النهاية، فكل واحد منها معلول لما قبله، وعلة لما بعده، فكل واحد منها ممكن، وإذا كان كل واحد ممكناً، فجملة السلسلة ممكنة، فتطلب علة، فتلك العلة: إما نفس الجملة، وهو محال، لأن الشيء لا يكون علة لنفسه، أو جزء الجملة، وهو محال أيضاً، لأنه يستلزم أن يكون الشيء علة لنفسه وللعلة، إذا كان ذلك الجزء علة لجميع السلسلة، وإما خارج عن الجملة، والخارج عن جملة الممكنات واجب بالذات، فثبت المطلوب.

ولا قدح في هذا البرهان إلا بأن يقال: نختار ان المجموع مستند إلى جزئه، بمعنى أن كل واحد من الآحاد فهو موجود بعلة هي معلولة لما قبلها إلى غير النهاية، فتلك الأجزاء مؤثرة في وجودها إلى غير النهاية، ووجودات الأجزاء علة في وجود المجموع، وكل جزء فوجوده جزء لعلة ذلك المجموع، ومجموع الوجودات علة لمجموع الأجزاء، إذ لا يتحقق مجموع إلا بتحقيق أجزائه، وبزوال جزء واحد

يزول ذلك المجموع-٧-

وهذا البرهان - بحيث لا قدح فيه إلا بهذا الوجه - إنما ينبنى على أن المجموع الأعلى مركب من الأدنى منه، فيكون الأدنى جزءاً، فيدخل تحت التردد المذكور في البرهان، ويكون التردد حاصراً. أما لو لم يكن المجموع الأعلى مركباً من الأدنى، ولم يكن الأدنى جزءاً، فلا يكون التردد في البرهان حاصراً لوجود شق رابع، وهو أن لا يكون عيناً، ولا خارجاً واجباً، ولا جزءاً. وهو أن يكون المجموع الأدنى. فيجوز أن يكون هو العلة للجملة، فيأتي القدح في البرهان، بما سوى القدح المذكور، مع أنه لا قدح فيه إلا القدح المذكور.

وفي كلام الشارح هذا نظر ظاهر، فان ما يبطل به كون الجزء الواحد علة، يبطل به كون الأجزاء الكثيرة علة. فلنا أن نريد من شق كون العلة جزء الجملة، ما هو أعلم من الجزء الواحد، والأجزاء المتعددة، والمحال عليه ظاهر. والقدح المذكور إنما هو باختبار هذا الشق على أي حال، فلا يحتاج إلى بناء البرهان - بالحيثية المذكورة - على اعتبار المجموع جزءاً واحداً، بل أجزاء كثيرة، فافهم -٨-

٤٧ - (فعلم ... الخ).

أقول: قد علمت مما قاله ورتبه أن المتعدد الأقل جزء من المتعدد الأكثر، وما يتوهم من أنا لا نرى العدد إلا الآحاد الصرفة، وهم فاسد مخالف لحكم العقل، فان البداهة حاكمة بأن الخمسة جزء العشرة، وغير ذلك. ولعل كلام الشارح هو الفاسد بالبداهة، فان العقل عند تصور العشرة حاكم بان ليس إلا آحاداً، وهيئة

٧ - (أو بأن يقال: ان المجموع إنما ينال وجوده بوجود آخر جزء منه، وهو قبله مفقود، فوجد الجزء الأخير هو الذي يكون معطياً للمجموع وجوده. وجاز أن يكون موجد الجزء الأخير ما قبله من الممكنات. وهكذا يقال في المجموع الذي قبل الأخير، إلى غير النهاية). عبده.

٨ - (وقد قرر المتأخرون هذا البرهان على الوجه الذي قرر به الشارح، فاعترضوا عليه بهذا الاعتراض. وليس تقريرهم هذا إلا مسخاً للدليل وتشويهاً لوجهه، وسيأتي ذكره على وجه سهل لا قدح فيه إلا بسوء الفهم، ورداءة القريحة، وجحود الطبيعة). عبده.

اجتماعية انتزاعية، وإلا لكان بحضور العشرة في الذهن، تحضر الخمسة أو الثمانية، أو غيرهما، وليس كذلك. وقد علمت ما في كلامه من الخط فتذكر.

٤٨ - (فان قلت: فعلى ما ذكرت... الخ).

أقول: يريد أنك قد أطلت فيما سبق، وأجدت القول في أن تحقق جملة غير متناهية محال على كل حال، اجتمعت في الوجود، أم لا، ترتبت، أم لا. وهذا يعارضه ما تقرر في مدارك اصحابنا، بل وغيرهم، من أن معلومات الله غير متناهية، فان الكلام على ما ذكرت يأتي في تلك المعلومات ويجري فيها برهان التطبيق، فاما أن نقول بتناهي المعلومات، وهو خلاف الحق، أو يتخلف مقتضى البرهان، فيكون البرهان باطلاً. فأين السبيل؟ والواجب المشار إليه بقوله (قلت: لو كان... الخ) هو أن ذلك إنما يلزم لو كان علم الواجب بالأشياء غير المتناهية بصور مفصلة متباينة متميزة موجودة في العالم العلمي، كل على حدة، فانه حينئذ يصح فرض السلاسل، والتطبيق، وسوق البرهان، ونحن لا نلتزم أن يكون علم الواجب تعالى كذلك، لجواز أن يكون علمه تعالى واحداً بسيطاً محيطاً بجميع التفاصيل، بدون وجودها مفصلة بنحو من الوجود، وذلك بأن يكون بصورة واحدة، هي مرآة لغير المتناهي، بحيث ينطوي علم غير المتناهي في تلك الصورة، أو بأن يكون علم غير المتناهي، منطوياً في علمه تعالى بذاته، إذ حيث كان الواجب تعالى مبدأ لجميع الممكنات، والعلم التام بالمبدأ، علم تام بالصادر، بمعنى أن العلم بالصادر منطو في العلم بالمبدأ، فعلمه بذاته علم بجميع الممكنات، بمعنى أن ذلك العلم مشتمل على هذا، وهذا منطو فيه، فهو علم إجمالي لا تفصيلي، كما ذهب إليه كثير من أهل النظر، فليس للمعلومات في العلم تعدد، وإذ لا تعدد فلا تطبيق، كما أشرنا إليه.

ولأجل ان علمه تعالى واحد بسيط، اختلفت عبارات المعبرين فيه، فمن قائل - وهم الحكماء - : انه إجمالي. ومن قائل: بأنه لا يعلم الأشياء غير المتناهية، بمعنى أنه ليس هناك صور التفاصيل. وليس من رأي الشارح القول بأن للباري

تعالى علماً تفصيلاً سوى هذا العلم الاجمالي، حتى يرد ما أورده عبد الحكيم من أن الجواب لا يحسم مادة السؤال، بل يقول: إن علمه بغير المتناهي ليس إلا هذا الاجمالي فقط. وله في التفصيلي كلام لم يذكره هنا.

وما تعطيه الألفاظ هنا، وفي غير هذا المحل كلفظ (إجمالي) و (كلي) ونحو ذلك، من أنه علم لا يتعلق بدقائق الأشياء وجزئياتها، إنما هو على متعارف العامة في استعمالها. أما أهل العلم من النظار، فلا ير هذا الوهم بخواطرهم، وإنما يعنون - إذا قالوا - ويفهمون - إذا قيل لهم - : نحوا أعلى وأجل من كل ما يسمى علماً. وتحقيق علم الله تعالى يحتاج إلى بسط ليس هذا محله. وقد يأتي. وقد بسطنا الكلام فيه بسطاً إجمالياً، في رسالتنا (الواردات) ولعلنا نأتي على غايته في كتاب آخر.

* * *

٤٩ - (فان قلت: معلومات الله... الخ).

أقول: إيراد على قوله (إنما يلزم ذلك لو كان علم الله... الخ). حاصله: انه لا مدخلية لكون العلم بسيطاً أو غير بسيط فيما نحن فيه، فان الكلام في المعلومات، لا في العلم، فسواء كان العلم بسيطاً أو غير بسيط، يأتي الاشكال في المعلومات، ولم يتبين حصر وروده في كون العلم تفصيلاً. وحاصل الجواب المشار إليه، بقوله: (قلت على تقدير...) أن نعم إن الكلام في المعلومات، ولكن ماذا تريد من جريان البرهان فيها؟ فان كنت تقول: إنه يجري فيها موجودة في الخارج - بمعنى أنها لو وجدت في الخارج غير متناهية لجرى فيها البرهان - فسلم. والتناهي لازم لجريان البرهان، فيلزم أن يكون لها أول في المبدأ، وإلا لكانت غير متناهية. وإذا تحققت الأولية من جهة المبدأ كان العالم بأسره حادثاً، ولما ثبت حدوثه، ثبت أن المعلومات الواقعة في عالم الخارج متناهية، وإنما هي غير متناهية فيما لا يزال - لا بمعنى أن الخارج يحصرها، على أنها غير متناهية، بل بمعنى أنها لا تقف عند حد، وكل ما احتواه الخارج منها فهو متناه - والبرهان إنما يجري فيما أتى عليه الوجود

بأي نحو، فقد قبلنا جريان البرهان فيها، موجودة في العلم، فهي في العلم موجودة بوجود واحد بسيط، لا تكثر فيه بوجه، بناء على ما بينا أنها معلومة بصورة واحدة، إجمالية، لا تفصيل فيها ولا تمايز، فاندفع الاشكال بحذافيره، وانقطعت مادة الشبهة في ورود المعلومات نقضا على براهين الشارح، فان المعلومات لا تتمايز ولا تعدد تعدداً يفضي إلى جواز التطبيق إلا في عالم الخارج، ومقتضى البرهان فيها إذ ذاك مسلم التحقق. ووصفها بعدم التناهي إنما هو بمعنى (اللاتقية) وهو لا يناهز استحالة التسلسل، فان كل ما دخل تحت الوجود - على أي نحو فرضته - فهو متناه. وكان على الشارح أن يتم الكلام على هذا الوجه الذي قررناه، فان في عبارته ما يوهم إيهام الغلط.

* * *

٥٠ - (واعلم ان المتكلمين... الخ).

أقول: يريد أن يذكر ما أجاب به بعض القوم عما أورده بقوله (فإن قلت: فعلى ما ذكرت... الخ) من النقض بالمعلومات غير المتناهية. ويبين فساد هذا الذي أجابوا به. وحاصل ما أجابوا به: أنه لما تقرر لدى المتكلمين نفي الوجود الذهني - أي وجود الحقائق بوجود علمي، سوى الوجود الخارجي - وثبت بالبرهان أن الواجب تعالى عالم بجميع الممكنات أزلاً، فالممكنات بأسرها معلومة له تعالى، وإن لم توجد في علمه تعالى، وهي قبل وجودها الخارجي لم تكن خارجية، فلا تحقق لها بوجه من وجوه التحقق، فلا يمكن جريان التطبيق فيها، حتى يلزم أحد المحذورين: فأنها لا وجود لها، غير متناهية، لا في العلم، لعدم الوجود الذهني، ولا في الخارج، لحدوثها بأسرها، وإن كانت لا تقف عند حد، إذ كل ما وجد منها في الخارج متناه. ولما أورد عليهم أن من المحال التعلق بين ذات العالم وبين ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه - لا في الذهن، ولا في الخارج -، فان التعلق إضافة لا تتحقق إلا بطرفين، بحكم الضرورة العقلية، التجأوا إلى القول بأن صفة العلم قديمة، وتعلقها حادث.

وحاصل ما بين به الشارح فساد هذا القول: ان هذا الذي تخلصوا به - أي أن العلم قديم. وتعلقه حادث - قول بأن الممكنات ليست بمعلومة له تعالى في الأزل، فان الشيء لا يكون معلوماً لعالم، إلا ان يكون ذلك الشيء حاصلًا عند هذا العالم، بأي نحو من الحصول، ويكون علمه متعلقاً به، ومجرد كون العالم متصفًا بصفة، هي مبدأ لأن ينكشف له المعلوم، بعد التعلق، لا يكفي في كونه عالماً بذلك المعلوم، بل لابد من التعلق. وهذا من أحكام الضرورة أيضاً.

واذا كان التعلق حادثاً، كان علم الواجب بالأشياء حادثاً، فيكون الواجب تعالى غير عالم بالممكنات أزلاً، وإنما يعلمها عند حدوثها. وهذا قول قال به أبو الحسين البصري من المعتزلة، وتبعه السلف والخلف، ورمى به البرهان في وجهه قائله، فان البرهان قد قام على أن الواجب تعالى عالم بالأشياء أزلاً وأبداً. فما أجابوا به والتجأوا فيه إلى مثل هذا القول، فرار من محال، ووقوع في أشنع منه.

واعلم أن تميز شيء عن شيء إنما يكون باختصاص أحدهما بما ليس للآخر. إذ لو لم يكونوا أصلاً، أو كان لكل تمام ما للآخر، لم يكن امتياز، إذ على الثاني هما عينان لا غيران، وعلى الأول لا موضوع حتى يقع وصف التمايز عليه، فمن المحال تمايز الحقائق حتى تنحو نحواً من التحقق، وليس لنا إلا: الخارج، والذهن، فلا لا تحقق له فيها، لا تميز له، فلا يتعلق به العلم، فان العلم انكشف أو يستلزمه، فيطلب منكشفاً، وكيف يكون منكشفاً وهو تحت أستار بحث العدم، وفي خفاء محو امتيازه عن غيره؟ وإن القول بأن للمعدومات الممكنة ثبوتاً في الخارج، وإن لم يكن وجوداً، أو بأن للمعلومات صوراً لازمة لذات الواجب، وإن لم تكن مساوية للممكنات في الحقائق النوعية، لا ينفع في الجواب، لجريان البرهان في الثابتات، وصور المعلومات، ويلزم أحد المذورين.

وإن المكابرة القائلة: لا يستحيل تعلق العلم بالمعدوم الصرف، وإن الاستحالة موردها غير التعلق العلمي، ناشئة عن الجهل وارتكاب سبيل

السفسطة، فإن من البديهي، أن العلم إنما هو ما يستلزم حضور المعلوم عند العالم، بأي نحو من الحضور، وإن بوجه، على التفاوت في العلم، سواء كان بذاته أو بمثاله، فإن لم يكن المعلوم حاضراً لدى العالم، بنحو من الانحاء أصلاً، ومع ذلك قيل: إنه معلوم، فقد قيل: إنه معلوم ومجهول، أو حاضر وغير حاضر. والعجب...!! هل يقال: علمت ما لم ينتسب إلى ذاتي بنحو من أنحاء النسبة؟ وإن القول بأن البرهان إنما يجري في الموجودات الخارجية هوس، لدوران رحي الاستدلال على التحقق. والموجودات العلمية من الأمور الحقيقية القائمة بذات العالم، أو بذاتها على أي وجه عقلتها، والعدد يعرضها لمكان الكثرة، فالبرهان يعتمد عليها. وفيما ذكره الشيخ مندوحة عن كل ما ذكر.

٥١ - (فإن قلت: العلم الاجمالي ليس علماً بالفعل... الخ).

أقول: إلزام له بمثل ما ألزم على المتكلمين. حاصله: كما لزم على المتكلمين أن الباري تعالى ليس عالماً بالممكنات أزلاً، وإنما هو بقوة أن يعلم، فقد لزم ذلك ما ذهبت إليه في قولك: إن علم الباري تعالى إجمالي. فإن العلم الاجمالي علم بالتفاصيل بالقوة، فإن تفاصيل الأشياء ليست لديه، وإنما الحاضر عنده صورة واحدة إجمالية، فهي المعلومة والتفاصيل مجهولة، وإنما هو بقوة أن يعلمها.

وقوله (قلت.. الخ) إشارة إلى جواب هذا الإلزام. وحاصله أنه قد حقق في فني الكلام والفلسفة أن العلم الاجمالي علم بالفعل، وتمثلوا له بعلم المسؤول بجواب المسألة، بعد السؤال، فإن المسؤول قبل السؤال ليس بملتفت إلى الجواب بالمرّة، وليس الجواب بحاضر عنده، فهو بقوة أن يعلمه، فإذا سئل قبل حضر عنده الجواب، فصار عالماً به، بعد أن كان بالقوة، وليس بعد القوة إلا الفعل، فقد صار عالماً بالفعل، إلا أن تفاصيل المقدمات من صغرها وكبرها، وهيئة التركيب، ليست من التفصيل والتمايز - بحيث تستقل كل صورة منها بوجودها الذهني منفصلة عن الأخرى - بل هي حاضرة كلها بصورة واحدة بسيطة. ثم إذا أخذ في البيان، أخذت

الصور تنشأ في ذهنه، على الترتيب والتفصيل. فالعلم الاجمالي بالجواب علم به بالفعل. لا بالقوة، وهذا العلم الاجمالي الواحداني - الذي هو التعقل البسيط عند الحكماء - هو الواجب للمبادئ العالية، وهو المبدأ للصور التفصيلية: الخارجية، والذهنية، في المدارك السفلانية. فلو لم يكن هذا التعقل البسيط، علماً بالفعل، لما صح كونه مبدأ للتفاصيل، فان التفاصيل إنما تنشأ بعد العلم بها، فما نشأت عن المبادئ إلا بعد علمها بها، وليس لها إلا الاجمالي، فهو علم بها بالفعل، ولكونه مبدأ للصور بحيث لا تنشأ الصور إلا بعده، سموه (خلاقاً للصور)، وإلا فالقائم هو به، هو (الخلاق) لا هو.

وهذا التعقل البسيط إن كان وصفاً لنا، فهو الذي يسميه الحكماء (عقلاً مستفاداً)، الذي هو في المرتبة الرابعة من مراتب النفس، لأنه مستفاد من المبادئ العالية، لقبولنا واستعدادنا، وإفاضتها علينا، وإشراقها. ثم التفصيل يقع في النفس، من حيث هي نفس - أي مدبرة للبدن متعلقة به - فالعلم يفاض عليها إجمالاً، وبتنزله إلى قواها المقتضية للتفصيل يكون تفصيلاً. فليس يبعد منك أن تقول على سبيل التجوز: العلم الاجمالي فينا، خلاق للصور التفصيلية المتميزة في أذهاننا.

هذا تقرير ما للشارح في هذا المقام، على وجه لائق. بقي لنا مع الشارح كلام فيما اختاره، فاسمع قوله: (إن علم الباري تعالى واحد بسيط ليس بصور مفصلة)، إن كان أراد به أنه بصورة واحدة إجمالية. مشتملة على الصور المفصلة، كما يرشد إليه كلامهم في العلم الاجمالي، وأنه علم بالفعل ويفيده كلامه، فيما يأتي فنقول: ما كنه هذه الصورة التي اشتملت على جميع الصور؟ هل هي مفهوم كلي يشمل جميع المفاهيم؟ كمفهوم الممكن، أو مفهوم العالم، أو ما يشبه ذلك من المفاهيم الشاملة، بحيث يكون ذلك المفهوم حاضراً عنده، حاكياً كل ما تحته بكليته الاجمالية؟ أو هي مجموع صور المعلومات، من حيث هي مجموع، بحيث تكون جميع الصور حاضرة عنده، ولكنه يعلمها بهيئتها الاجتماعية، لا بصورها التفصيلية؟

فان كان الأول فالعالم بمفهوم واحد فقط، لا يصح أن يقال: إنه عالم بجميع ما اشتمله هذا المفهوم بالفعل من كل وجه، بل يقال: إنه علم جميع ما اشتمله بوجه ذلك المفهوم فقط، وإلا فنحن نعلم مفهوم الممكن - أي أن هذا المفهوم حاضراً في أذهاننا - فهل يقال: اننا نعلم جميع الممكنات بمجرد تصورنا لمفهوم الممكن؟ ولو صح ذلك، فقد استوى علمه وعلمنا من هذه الجهة، وزدنا عليه تفاصيل كثيرة، فان لدينا من التفاصيل ما ليس عنده على هذا الرأي. فيلزم أن يكون الواجب تعالى عالماً بالأشياء على وجه لا يضر الجاهل به، وغيره عالم بحقائق الأشياء ولوازمها على ما هي عليه. فان العالم بشيء من وجه في الحقيقة، ليس عالماً إلا بذلك الوجه، وسائر الوجوه لديه مجهول.

وان كان الثاني فلا يفيد في التخلص من التسلسل، فان مجموع الصور غير المتناهية، مشتمل على أجزائه، وهي تلك الصور بالضرورة، فهي وإن لم تكن ملتفتاً إليها بالذات، فهي حاضرة عنده بأسرها في الواقع، وقع الالتفات أم لا. والعدد يعرضها من حيث ذاتها، فيجري، فيها البرهان، فتكون المعلومات متناهية، أو ينتقض البرهان.

وأيضاً يلزم جهل الواجب - عز اسمه - بتفاصيل الأجزاء والجزئيات، وعدم التفاته إليها، وذلك مما يجب تنزيهه تعالى عنه. فان كان يريد من الصورة الاجمالية غير ذلك، فليبينه حتى نتكلم معه فيه، وإن كان أراد بقوله المذكور - أي أن علمه تعالى واحد بسيط - ما صرح به هو في بعض رسائله - نقلاً عن الحكماء - حيث قال: (الذي يشبه أن يكون مذهب الحكماء هو أن ذاته تعالى علم بذاته، وعلم بمعلولاته إجمالاً، فعلمه علم بذاته، باعتبار، وبمعلولاته باعتبار آخر، والحيثية الأولى، علة للحيثية الثانية، فعلمه بذاته - من حيث إنه علمه بذاته - علة لعلمه بغيره، وكما أن العلم الاجمالي فينا مبدأ للعلم التفصيلي، كذلك العلم الالهي الاجمالي، مبدأ للصور التفصيلية، في الخارج، وفي المدارك السفلية، والنفسانية) انتهى.

وذكر غيره عن الحكماء أيضاً، حيث قالوا: (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، وعلم الذات عين الذات، وهو واحد بسيط، فالعلم بالمعلولات كذلك. فانه هو).

فنقول: إنه غلط وارتباك، فان العلم بالذات ليس هو العلم بالمعلول، كما يعلم من تقرير الدليل، بل يستلزمه، واللازم غير الملزوم، فللذات علم بذاتها، وعلم بمعلولاتها، والأول علة للثاني، كما قال: ثم إن المعلولات متساوية الاقدام في لزومها للذات، من حيث هي معلولات، فيجب أن تكون بأسرها معلومة له تعالى، لما علمت أن العلم بحقيقة العلة، يوجب العلم بحقيقة المعلول، وكما أن المعلولات معلولات له تعالى، كما هي مفصلة، فيجب أن يعلم حقائقها مفصلة بعين هذا الدليل الذي ذكره أي أن العلم بالذات يوجب العلم بالمعلولات.

وقوله: (قد حقق في موضعه أن العلم الاجمالي علم بالفعل)، نقول عليه: ما زعمه محققاً، غير محقق، فان المسؤول بعد السؤال إنما قد حضر عنده جهة الجواب، أي منشأه ومأخذه، وأما نفس الجواب فلم يحضره، ثم بأخذه في تفصيله يلتفت إلى تركيب ما يأخذه من ذلك المأخذ، فتحضر لديه المقدمات مفصلة، فيتكلم بها، على طبق علمه بها، وإنه قبل هذا الالتفات، يجهل هذا التفصيل والترتيب المخصوص، وغيره، ولذلك يفكر عند التفصيل كيف يحكم الترتيب، وربما ظهر له خطأه في ظنه أن مأخذ الجواب مأخذ له.

فان كان علم الباري تعالى إجمالياً بهذا المعنى، فهو ليس بعالم بتفاصيل الممكنات وآحادها، بل علم علماً قد يحصل منه علم هذه الممكنات. وهذا جلي. وأما تشبيهه بأذيال الحكماء في قولهم: (إن علوم المبادئ العالية تعقلات بسيطة، وهي مبدأ للصور التفصيلية). فلا يجد به نفعاً، أما أولاً: فلأننا نتكلم معهم، كما نتكلم معه. وأما ثانياً فلأن ما نقله الشارح عنهم، شيء قد قرره المتأخرون، وما حققوه حق التحقيق، بل أدرجوه تحت المقولات اللفظية، وان كان له مأخذ من قول حكيم

محقق، لكن لا على ما فهموه، وليس هذا محل بيانه. فما اختاره الشارح هو بعينه مذهب المتكلمين - الذي شنع عليهم فيه - أو قريب منه. وقد شنع عليهم أزيد من هذا التشنيع في [رسالة الزواء] إلا أنه لم يخالفهم إلى العلم الاجمالي، بل خالفهم إلى سفسطة نحائها بعض المتصوفة، وهي أن الزمان شأن واحد من شؤون الحق تعالى، والزمانيات مرتسمة فيه، وقد برز ذلك الشأن عن الحق تعالى بما فيه، أولاً، فالزمان بما فيه حاضر لديه تعالى أولاً وأبداً، إذ ليس عند ربك حال، ولا ماض، ولا استقبال، لتنزهه عن أن يحكم عليه حاكم الزمان، كما تنزهه عن أن يحكم عليه حاكم المكان. ولولا خوفنا أن الكلام يطول، لقابلنا ما قال بما نقول.

٥٢ - (وانما أشبعنا الكلام... الخ).

إنما أطال الشارح القول في هذه المسألة، لأجل أن يحيط بتحقيقها على وجه، بحيث تكون مؤسسة على المقدمات اليقينية التي لا تقبل النقض، لما أنها من أصول العقائد الدينية، بناء على ما فهمه الاقدمون، من أن القول بالقدم الزماني، يستلزم القول بالقدم الذاتي. والا فبعد تبين الفرق فلا ضير أن ينتحل الناظر أحد الرأيين إذا سلم برهانه من التقليد. ثم إنك قد علمت أن الشارح بعد إطالته هذه، ما أفاد في المقصود شيئاً، فانه قد أسس أدلته على براهين التسلسل، وقد علمت ما فيها منعاً ونقضاً. فالمسألة مجالها تطلب نظراً جديداً.

٥٣ - (ثم أقول.... الخ).

أقول: ما أثبت الشارح ببرهانه القطع بأن العالم متناه في الامتداد الزماني أخذ ينه على دفع وهم قد يسرع الى غير المحقق، وهو أن العقل حاكم بأنا كلما فرضنا جزءاً من الزمان، صح لنا أن نفرض متقدماً عليه جزءاً آخر... وهكذا لا يقف عند حد. وذلك دليل أن الزمان غير متناه، وهو من العالم. فبعض العالم لا أول له. وهو يناقض المطلوب. وحاصل الدفع: أن ذلك حكم الوهم، لا حكم العقل، وذلك كما يحكم أن الامتداد المكاني غير متناه، وأنه كلما فرض حداً، صح له أن يفرض غيره،

الى غير النهاية، مع قيام البراهين القاطعة العقلية على أن الأبعاد متناهية فكما قيل: إن هذا حكم الوهم، لا حكم العقل، يقال ههنا في الزمان قطع البرهان عرق قدم الممكن، فالحكم في شيء بذلك وهمي، لا عقلي. وأما قول المتوهمين: إنا نجزم ببداهة العقل بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وليس التقدم والتأخر إلا للموجود، أو لما له راسم موجود، وكون المتقدم والمتأخر موجوداً واحداً متصلاً محال، لاستحالة اتصال المعدوم بالموجود، ولا منفصلاً، إذ لو قيل بالانفصال لزم تتالي الآتات المستلزم للجزء، وهو محال أيضاً، فله راسم موجود، وهو الآن السيال الذي هو مقدار الحركة التوسيطية، والزمان الموهوم هو مقدار القطعية، وإذا تقرر هذا فنقول: لو فرضنا عدم الزمان، ثم وجوده، لكان بين الأمرين بون، وأحدهما متقدم على الآخر في ذلك البون، فيستدعي اسماً، فيلزم وجود الزمان مع فرض عدمه. وهكذا يقال: (كلما فرضت عدماً، ووجوداً الى غير النهاية). فهو ممنوع المقدمات، فانا نجزم في الامتداد المكاني بتقدم بعض حدوده على بعض، مع أنه لا راسم له، فيمكن فرض عدم الزمان، وكونه قبل وجوده. والامتداد الموهوم للعدم والوجود، وهمي بحت. كأنياب الأغوال. والقول بوجود الراسم، غير مبرهن. بل نقول: إن هذين الامتدادين، الزماني والمكاني. من الأمور الوهمية، التي لا يمكن خلع الوهم عنها، إذ قد فطر عليها، والبراهين قاضية بامتناعها في الخارج اصلاً، متناهيين أو غير متناهيين، وإذا كان المحدد مثلاً منتهى المكانيات، ولا شيء بعده، فكذلك الزمان، لما كان مبدؤه هو منتهى الزمانيات والحوادث، فلا شيء قبله. وتقدم الواجب عليه، ليس بالزمان، إذ التقدم الزماني إنما يكون بين أمرين داخلين تحت حیطة الزمان، بأن يكونا مما تصورهما أحكام الحركة، والبارئ تعالى ليس كذلك. فلا يصح أن تجري عليه أحكام الزمان، كالتقدم والتأخر الزمانيين، فهو تقدم آخر سوى الخمسة لا يبعد أن يسمى ذاتياً، كالتقدم الذي زاده المتكلمون بين أجزاء الزمان، فانه غير الخمسة.

هذا غاية التحل لتصحيح عبارة الشارح، والا فكان عليه أن يبين الدفع هكذا: أما أولاً فنقول: إن الزمان لا تحقق له بوجه، فسواء كان متناهياً، أو غير متناه، لا يضر في مطلوبنا. وأما قولهم (إنا نحزم... إلخ) فنوع، ويسوق الكلام. وثانياً: سلمنا أنه موجود، أو مستلزم لموجود، فلا نقبل أنه غير متناه. للبراهين القاطعة. وأما توهم امتداد، لا إلى نهاية فكتوهم الامتداد المكاني، لا إلى نهاية، وكلاهما وهم لا يعتبره العقل. هذا تحقيق ما للشارح.

ثم أقول: بقي لي مع الشارح كلام:

أما أولاً: فدفعه لهذا الوهم بالتمثيل بالبعد المكاني، ليس من قبيل تحقيق الحق، بل من قبيل الالتزام، والا فقد برهن قوم من القائلين بالقدم، على أن الأبعاد غير متناهية. وقد حققنا ذلك مع إبطال ما أقاموه من البراهين على تناهي الأبعاد، في محله. وكذلك تمثيله به في عدم الاحتياج إلى الراسم، فانه لا يصلح للالتزام، على المشائين لأن البعد المكاني عندهم بعد سطحي، ورأسه الأجسام، ولا على الاشراقيين^(١)، لأنه عندهم أمر موجود، قائم بذاته لا يحتاج إلى الراسم. ولا يصح التمثيل به، ولا يصلح لتحقيق الحق، فانه لم يبرهن على أن البعد المكاني، وهمي بحت، حتى يلحق غيره به.

وأما ثانياً: فدعواه أن البعد الزماني وهمي بحت، كآنياب الغول، ليس له تحقق بذاته ولا بمنشئه، غير معقول، فانه إما أن يكون بين وجودنا ووجود الطوفان بون، أم لا. على الثاني يلزم أن يكونا معاً، وهو باطل بالبداهة، وعلى الأول فالبون أمر واقع، فاما هو بنفسه موجود، أوله منشأ انتزاع. وهذه أحكام واقعية عقلية، لا وهمية.

١ - الاشراقيون: مدرسة فلسفية تقابل مدرسة المشائين، وتناقض الماديين.. وهم يعدون السوانح النورية والأنوار العقلية، التي تلمع وتفيض على النفس حال تجردها، يعدونها مصدراً للمعرفة، يربط العارف بالجواهر النورانية.. ويعد شهاب الدين السهروردي و صدر المتألهين - واتباعهما في مقدمة اعلام هذه المدرسة ذات الطابع العرفاني.

ولو أننا فرضنا عقلاً مجرداً عن المادة، ذاتاً وفعلاً، بحيث لا تشوبه شائبة الوهم - فأمّا ان يحكم بأن بين وجود الله ووجود العالم بونا، أو يحكم بأن لا بون. فان حكم بالثاني فهو القدم، وإن حكم بالأول، فقد حكم بثبوت هذا البون، وتحقيقه في الواقع. والواقعيات إما متحققة بوجودها، أو بمنشئها. وهذا البون هو الزمان، اذ لا نغني به الا بعداً بين شيئين لا يجتمع معه الطرفان. فقد ثبت أن الزمان متحقق، إما بنفسه، أو بمنشأ انتزاعه. فان فرضت عدمه، فبين عدمه ووجوده بون، والكلام فيه ما سبق، فيلزم من فرض عدمه فرض وجوده. وهذا حكم عقلي لا تشوبه شائبة الوهم، فانا قد أخذنا التردد بحسب نفس الأمر.

وبالجملة، فنكر تحقق الامتداد الزماني أصلاً، بنفسه، ورأسه، مكابر للبداهة. وأئمتنا لما حققوا أن الزمان أمر موهوم، ثم عرفوه بأنه متجدد معلوم، يقدر به متجدد مجهول، ومثلوا له بحلبة الشاة، وطبخة الحمص، ونحو ذلك، إذا قدرت به جلوسك عندنا مثلاً. واعترض عليهم بعض من يوسم بالتحقيق - هو السيد الشريف - بأن هذا قول بأن الزمان هو نفس حلبة الشاة، وهو مع القول بأنه موهوم، متنافيان، وقول بما لم يقل به أحد. أجبنا عنه بأن مرادهم أن الزمان امتداد يرتسم في الوهم من حركة الحلب. وحركات الحمص في النضج، ونحو ذلك. وإن تسامحوا في الاطلاق فلا تنافي ولا غرابة، فقد جعلوا له رأساً، وهو التجدد الحقيقي، وإلا فانكاره من السفسطة.

فقد بان لك مما ألقينا اليك، من أول المبحث الى آخره، أن الشارح لم يأت في هذه المبحث بما يعلق بقلب الأذكاء، ولم يتكلم بما يحتاج اليه طالبو اليقين. ونحن نقول: ما برهنوا به على القدم لا يقوم دليلاً عليه، فأنا نختر الشق الثالث، أي أن متمم العلة حادث، فان الزموا التسلسل قبلناه، ومنعنا استحالة. وما برهنوا به على استحالة التسلسل ليس بمفيد. وقد بينا لك حال التطبيق والتضاييف، وأن تكافؤ المضاييفات متحقق، على فرض عدم التناهي من طرف المبدأ. وان

تطبيق المبدأ على المبدأ لا يقتضي ظهور الزيادة في طرف اللاتناهي. وأن لنا مندوحة عن انطباق كل واحد من إحدى السلسلتين على كل واحد من الأخرى، ولا يلزم عليه محال، لانحناء الخط، وجواز كون الزيادة في الأوساط، الى غير النهاية.

بل لنا أن نستدل على جوازه بأن نقول: من الجائز أن نفرض حادثاً قبل حادث معين، بحيث لا يتنافيان في الوجود، بأن لا يكون أحدهما مانعاً من وجود الآخر، وليكن للسابق مدخل في وجود اللاحق. ومن الجائز أيضاً أن يفرض قبل هذا السابق، حادث آخر لا ينافيه أيضاً، وهكذا.. فإذا فرضنا امتداداً بين الأزلي وبين الحادث، فذلك غير متناه بالضرورة لعدم الأولية للأزلي. وحيث جاز في جزء من ذلك الامتداد أن يفرض فيه حادث من الحوادث، فجائز في الجزء الآخر أن يفرض فيه حادث آخر. من حيث هو حادث، ومن حيث أن الامتداد امتداد. اللهم الا لمانع خارجي في حادث معين، وهذا لا دخل له في منع جواز المطلق. ولا تفاوت بين جزء وجزء الى غير النهاية. وإذ لا تنافي بين كل سابق ولا حقه. فأمكن أن يجتمع معه، والأفراد كلها - ما بين سابق ولاحق - هي على هذا النحو. فجاز أن تجتمع كلها في الوجود الى غير النهاية. وهذا سهل التحصيل.

بل لنا أيضاً أن نختار الشق الأول: أي أن العلة تامة في الأزل، ومع ذلك لا تلزم أزلية الممكن، وذلك بما بينا في بحث العلة والمعلول، من أن العلة إنما تفيد وجود المعلول، بعد أن تحوز وجود ذاتها. وكون المعلول معها في آن واحد يستلزم أن تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز وجوده مع الآخر، فلا تحقق الافادة والاستفادة، فلا بد من أن يكون وجود المعلول في الآن الثاني لوجود العلة، ولا يلزم عليه محال، فان التخلف المحال، إنما هو التخلف في الزمان، بحيث يقع بين العلة والمعلول أمد يصح أن يقال فيه: ان الجزء المتأخر منه ليس أولى من المتقدم بكون المعلول فيه، دونه. وهذا ظاهر أيضاً، بل ان ذلك مما يفيدهم في مسألة ارتباط الحادث بالتقديم، دون تشويش، وهذا بعينه شاهد بوجوب الحدوث.

فهذا حال دليلهم العقلي، وقد استشهد الحكماء على قدم الممكنات بدليل نقلي، وهو ما ذم الله به اليهود في قوله: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا)^(١) وبيانه: أنه لو قيل بحدوث العالم، فقد قيل بأن الحق في أزليته، لم يزل معطلاً عن الفيض والجود أزمنة غير متناهية لا ابتداء لها، ثم أخذ يعطي الوجود. ومعلوم أنه على فرض أنه لا يزال خلافاً إلى الأبد، فكل ما خلقه فهو متناه، ونسبة المتناهي إلى غير المتناهي، كلا نسبة. وذلك جلي التصور. فنسبة إعطاء الحق للوجود إلى منعه عن كل موجود، ليست بشيء، وإن هذا إلا غل اليد، حيث أن الاعطاء ليس بشيء يذكر في جانب المنع. وهذا من الشناعة بكان.

والجواب: أن ذلك - أي التخلص من هذه الشناعة - لا يتوقف على القول بقدم شيء من أجزاء العالم، بل يكفي فيه أن يقال: إن الله لم يزل خلافاً، وإن كان كل جزء من أجزاء العالم حادثاً، فلا أول لعطائه، ولا مانع يقهره - سبحانه - وهو الجواد الحق ينفق كيف يشاء، ولا شيء من العالم بقديم، بل كل حادث، فهو مسبوق بالعدم، فلا دلالة في الآية على القدم. فهذا حال دليلهم النقلي.

فقد تبين أنه لم يقيم دليل عقلي ولا نقلي، على وجوب قدم شيء من العالم. وأما وجود حدوثه، فلأننا لا نعلم من معنى العلة إلا ما هو معطى الوجود، ولا من معنى المعلول إلا ما هو مستفيد الوجود من غيره، وهذا شيء يقبله الخصم أيضاً. ومن البين أنه لا بد أن تكون ذات العلة مباينة لذات المعلول، حتى يتحقق المفيد والمستفيد، وتتصور الافادة. وهذا أيضاً ضروري، ويقبله الخصم، فانهم قائلون بالتغاير بين ذات الواجب وذات الممكن تغايراً، أي تغاير. والمستفيد بذاته ليس واجداً ما يستفيده، إذ لو كان واجداً له لم تتحقق الاستفادة، إذ تكون تحصيل الحاصل، وهو محال. وليس المفاد ههنا إلا نفس الذات المعلولة، ووجودها، وإذا كان المفاد مساوياً، فقد كان الذات معدوماً. وإفادتها إخراجها من العدم. فاذن رجع

معنى الافادة الى اخراج الممكن من العلم الى الوجود. والاخراج من العدم يستدعي سبق العدم، فما من ممكن ومعلول الا وقد سبق وجوده عدمه، سببية لا تجتمع مع المسبوقية، اذ لو اجتمعا للزم كونه مخرجاً من العدم في حال كونه لم يكن فيه، أي في حال وجوده، وهو تحصيل الحاصل المحال.

والحاصل: أن البدهة شاهدة بأن اعطاء شيء لشيء، في أن كون ذلك الشيء حاصلاً للمعطى له، انما هو تحصيل حاصل، بل لا بد أن يتحقق حال للمعطى له، لم يكن له المعطى، حتى يتصور اعطاء. وهذا ظاهر. فقد ثبتت كلية المقدمة القائلة: العالم حادث. وهو المطلوب.

نعم لو ذهبوا الى أن حقائق الكائنات ليست ذوات مستقلة بالوجود، حتى تعد من المباينات، وأن المعلول والعلة ليس المحقق منهما ما هو الظاهر، لدى النظر الجلي، بل حقيقتها: حق سابق، وشهود لاحق. وأن شمس الوجود واحد، والكثرة اشراق ذلك الواحد، لا يسوغ للعقل الحكم بأنها مباينة لتلك الحقيقة، ولا بأنها ذات تلك الحقيقة، بل هي بذاتها تلك الحقيقة، وبشهودها تباينها. وبالجملية: ليس في عالم الوجود الا حقيقة واحدة فقط، والتعدد والكثرة اعدام ونسب تعتبر الى تلك الحقيقة، وأنه لا عدم ولا وجود، ولكن حق ثابت في النزول والصعود، وليس الا نور الله الظاهر، وسره الباطن. لكان ذلك قولاً تنبوعاً عن لوازمه شكوك المشككين، وتقف عنده أفهام الناظرين. ولكن هذا طور فوق الأطوار، وسر عليه من الأنوار أستار. ولم يحوموا حوله، حيث استمسكوا بجبل المعلول والعلة.

واعلم أي وان كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق فيه، على حسب ما أدى اليه فكري، ووقفني عليه نظري، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، وأنكروا به ضرورياً من الدين القويم. وإنما أقول انهم قد أخطأوا في نظرهم، ولم يسددوا مقدمات أفكارهم. ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد، ولم يعول على التقليد في الاعتقاد، ولم تجب عصمته، فهو معرض للخطأ.

ولكن خطأ عند الله واقع القبول، حيث كانت غايته من سيره، ومقصده من تحييص نظره، أن يصل الى الحق، ويدرك مستقر اليقين. وكل من اعتقد بالألوهية التامة، ونزه الحق عن جميع النقائص، واعتقد بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبما جاء به، ولم يكذب شيئاً مما نقل عنه، مع علمه بأنه قد نقل عنه، فهو مؤمن ناج، عدل رضي عند الله تعالى و (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا)^(١). وعلى المرء أن يسعى الى الخير جهده. فايك أن تنهج نهج التعصب، فتهلك. ولعلك إذا دقت النظر فيما القينا اليك من البراهين السابقة، تطلع على سرخفي وحق وفي.

٥٤ - (وعلى أن العالم قابل للفناء، أي العدم الطارئ... الخ).

أقول: واتفق أهل الحق، الذي قد عناهم، وهم اصحابنا، وكثير من غيرهم، على أن العالم - وهو كل ما استند في وجوده الى موجد - قابل للفناء، أي محل لطرو العدم عليه، أي ليس له من ذاته مانع يمنعه من العدم. وليس المراد من الفناء انحلال تركيبه، أو تغييره عن أوصافه، أو ما يعبر عنه بمثل هذه العبارات.

ولم يبرهن الشارح على هذه القضية - أي أن العالم قابل للفناء، بمعنى العدم - لعدم الاحتياج اليه، فان ما يوجد من العدم الصرف لا تمنع ذاته أن تؤول اليه. وليس العدم خرقاً يحتاج الى حركة مستقيمة، حتى يمتنع على الافلاك عندما نعي الحرق والالتئام عليها. ولا التجرد مانعاً لزوال الذات، حتى يمتنع عدم المجردات. فللعالم من ذاته أن يعدم، وليس فيه مانع من ذلك، الا ما كان من جهة الفاعل كإرادته أن لا يعدم مثلاً، عند أصحابنا، وما ينحو نحوه عند غيرهم. وقد بين البعض ما هو مانع من فناء بعض أجزاء العالم من قبل الفاعل، كالحكماء القائلين بامتناع فناء العقول، وما يحدوها، لتمام قربها من مبدئها، فهي مستديمة الفيض منه، فهي مشرقة الوجود به دائماً، فلها الأبد بعد الأزل. والبعض لم يبين مانعاً لمياً، وان

استند في المنع لمعارضة أمر سمعي، كالكرامية^(١) القائلين بعدم القابلية للعدم، وإلا لما صح الحشر الجسماني، لاستحالة إعادة المعدوم بعينه. وهذا منع يختص ببعض العالم الذي قد جاءت الشرائع بأنه سيحشر. والبعض لم يبين المانع رأساً، ولم يمنع، لعدم الوقوف على المانع، وهم أصحابنا. ثم اختلفوا بعدم اتفاقهم على الجواز بدون المانع: هل يقع الفناء؟ أم لا؟ فذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يقع، مستدلين بدليل سمعي، وهو قوله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ)^(٢). قالوا: لا يصح حمل اسم الفاعل على الحال، أو ما قبله، لكونه خلاف الواقع، فتعين المستقبل. ويلزمهم على هذا القول: فناء الجنة والنار، وأجزاء بدن الانسان، والأرواح البشرية، وإنما يعيدها الله في الحشر بعد عدم الصرف. فان أورد على قولهم هذا: أنه قد ورد السمع بأن ادريس دخل الجنة، وهو الآن فيها، وهي دار الخلود. وفي القرآن: (أَكُلْهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا)^(٣) وغير ذلك. وعلى قولهم تكون منقطعة، وادريس والجنة فانيان. فأين الدوام والخلود؟ فيدفع بأن الأوصاف الواردة في ذلك، أوصاف لها بعد الحشر واستقرار كل فريق فيما يختص به. وإنما يرد عليهم أن الدليل غير قاطع بوجوب الفناء، فان اسم الفاعل قد حمل على المستقبل، وهو مجاز، وليس مجاز أولى من مجاز اذا احتملت القرائن، فيجوز أن يحمل على الماضي، بمعنى ما قبل أن يوجد شيء من الحوادث أصلاً، وهو واقع عندنا. ويجوز أن يحمل على الماضي، بمعنى ما قبل أن يوجد شيء من الحوادث أصلاً، وهو واقع عندنا. ويجوز أن يحمل على الحال، ويراد أنه هالك بذاته، فان الممكن لو نظر إليه من حيث ذاته، بقطع النظر عن موجدته، لكان هالكا، ليس له شائبة الوجود بوجه، فوجوده إنما هو بإيجاد موجدته، فهو في نفسه لا ينفك عن عدم لنفسه. وليس الوجود الحقيقي، والدوام الذاتي إلا للحق الواجب الوجود بذاته، فكل شيء سواه، فهو هالك بذاته، وإنما يقوم وجوده

١- من المشبهة، نسبت إلى رائدها محمد بن كرام السجستاني [٢٥٥ هـ - ٨٦٩ م] وقد اخذوا نصوص

«العرش» وصفات الله على ظاهرها، وقالوا إن الله مستقر على العرش!

٢- القصص: ٨٨. ٣- الرعد: ٣٥.

به، ومن ثم قال حجة الاسلام الغزالي - في كتابه [احياء العلوم]: (الممكن في حد ذاته هالك دائماً) كأنه نزل ما وجوده من غيره منزلة الهالك الذي لم يشم رائحة الوجود. وأيضاً قد برهن أهل التحقيق من الصوفية، على أن لا تعدد في الوجود الحقيقي وأنه ليس الا وجود الواجب، وكل ما في الكون فهو اعتبار من اعتبارات هذا الوجود الواحد الواجب، وتنزل من تنزلاته. وهي المسألة المعبر عنها عندهم بـ (وحدة الوجود). وقد بيناه بعض البيان في رسالتنا (الواردات) على مذهبهم، فانظره. وهذا المذهب ليس بينه وبين مذهب السوفسطائية نسبة المشابهة، حتى نشغل بالتفرقة بينهما. بل انما الناظرون في هذا المذهب لما أخذوه الفاظاً مجردة عن مدلولاتها التي جرى فيها التخاطب بين أهلها، واخترعوا لها مدلولات من عند أنفسهم، حدث في اوهامهم شبه ترد على ما اخترعوا، فأخذوا في الدفاع عنه بما لا ينفعه لو كان الأمر كما زعموا. فعلى هذا كل شيء سوى الواجب هالك حقيقة، لا وجود له، فان الوجود انما هو لمن له الوجود بذاته، بأن يكون هو عين الوجود. واطلاق موجود وله الوجود، تجريد على رأي، أو هو ما انتزع الوجود من نفس ذاته، على آخر. وغير الواجب، على هذا، ليس هو الوجود، اذ الوجود هو الواجب ليس غير، ولا الوجود منتزعا من نفس ذاته، اذ لا ذات له بالحقيقة، بل غير الواجب أمور لها تعلق بذات الواجب، ولا وجود لها بالحقيقة.

ولا معنى للهلاك الا محق الوجود، فكل شيء سوى الحق الواجب فهو هالك ازلاً وأبداً، لم يشم، ولن يشم رائحة الوجود لذاته. وإنما يسمى موجوداً عند اعتبار نسبته الى الواجب. فالواجب هو الموجود، وكل ماسواه مفقود. وهذا معنى قول أهل التحقيق: ان الأعيان ما شمت رائحة الوجود. ومن هنا قال الامام المذكور^(١) في كتابه [مشكاة الأنوار]: (ترقى العارفون من حضيض المجاز، ورؤية غير الموجود موجوداً، الى ذروة الحقيقة، وشهود الحق الحقيقي، فأروا بالمشاهدة العيانة أن ليس

١- أي الإمام الغزالي.

في الوجود الا الله) إلى آخر ما قال. قالوا: إن هذا حق لا يدرك بالعقول المتوسطة، وهو وراء طور العقل، لا يدركه سوى القديسين.

ونحن نقول: إن من أصاب شيئاً من العقل، فقد كان له أن يدرك هذا الحق، وإنه لأقرب إليه من حبل الوريد. نعم يحتاج الى أن يخلع عن نفسه قيد التقليد، وأن يزيل عن عين قلبه قذى ما كان يعلم. وينظر في العالم بنظر جديد. فان كان الاحتياج الى عقل فوق المتوسط، للقدرة على خلع المعهود، ورفض المشهود، وكشف النقاب، وخرق عادات الحجاب، فكأنني أوافقهم على ذلك، فان ذلك كذلك. وأن كان ذلك لنفس الادراك، فلا. فتفطن لعلك بعد تجد صدق ما أقول.

ولنرجع الى ما كنا بصدده، فليس في الآية - على هذين التفسيرين دليل على أن الهلاك سيقع. واكتفى بعض أصحابنا بجواز العدم، دون وقوعه. وقد علمت مذهب الكرامية، وأنه قريب من قول بعض أصحابنا، أو هو هو. فقول الشارح (وذهب الكرامية... إلخ) مقابل لقوله (فقال بعضهم). فكان الأنسب أن يغير التعبير الى قوله: (وقال الكرامية لا يقع). أو الى قوله: (وذهب الكرامية الى أنه لا يقع). كذا ينبغي أن يقرر هذا المقام.

ثم أقول: أن الحق المبرهن من الأقوال، هو ما اقتصر عليه المصنف، أي أن العالم قابل للفناء بنفسه. ثم انه هل هناك مانع من طرف الفاعل، كرادته، أو علمه، أن لا ينفي؟ أو لا مانع منه؟ وعليه: هل يقع؟ أو لا يقع؟ كل هذا في مجال النظر. من ادعى فيه شيئاً، فعليه البيان. والمخالف في هذا الحكم - أي أن العالم قابل للفناء بالمعنى الذي سمعته - هم القائلون بأن شيئاً لا يوجد من العدم الصرف. ولا يؤول إليه، وأن الفناء في الهيئات والتراكيب. وهم الطبيعيون، وقوم آخرون. فاحفظ هذا. ولا تلتفت لما شوش به هنا.

* * *

٥٥ - (ف«في»، ههنا، تعليلة... إلخ).

أقول: المنظور فيه هو المعلوم، المتوصل منه الى المطلوب، كما يعلم من تعريف (النظر) و (الفكر). والمعرفة هي المقصود المطلوب، فلا يصح أن تكون متعلق النظر، فاحتيج الى جعل (الفاء) للتعليل لا للصلة، أي النظر لأجل معرفة الله تعالى، ومثل هذا قد يستعمل، كما في الحديث الذي ذكره. ويحتمل ان في العبارة تسميحاً بحذف: أي النظر في محصلات معرفة الله، أو مقدماتها، أو ما يشبه ذلك.

المعرفة

٥٦- (والمراد بمعرفته ههنا: التصديق... الخ).

أقول: على تقدير أن المعرفة تطلق على التصديق، كما تطلق على التصور، لا يصح أن يراد بها - إذا أضيفت الى مفرد - الا التصور. وقد أضيفت في كلام المصنف الى مفرد. وهو الاسم الشريف. وليس التصور مراداً في هذا المقام. فيتعين حمل كلام المصنف على التسمح. بارادة ما هو موضع النزاع بينهم، وهو النظر لأجل التصديق. بوجوده تعالى. ووجوبه، وصفاته الكمالية، ثبوتية، أو سلبية، على قدر الطاقة البشرية: (لا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا)^(١). والتصور، وإن كان من ضروريات التصديق، الا أن ما هو من ضروريات التصديق لا يحتاج الى النظر، لما أن التصديق يحتاج الى التصور بوجه ما. كصانع للعالم أو مدبر له. أو ما يشبه ذلك. ومفرداته من المتعارفات، فركبته كذلك، فلا يحتاج الى التنبيه على وجوب النظر فيه. وأما معرفته التي هي تصور بالكنه والحقيقة. فذلك غير واجب أيضاً، لا شرعاً ولا عقلاً، فانه لم يقع لأحد قط من المحققين. وعدم وقوعه لأحد، دليل أنه عسر الحصول. وطريقه غير ممهد. حتى تتطلبه عوالي العقول، فضلاً عن دوانيها. ومثل هذا لم يعرف التكليف به. وإن جاز عند بعض أصحابنا، بل قال بعض أرباب النظر بامتناع معرفة الله تعالى بالكنه والحقيقة. كحجة الاسلام الغزالي. وامام الحرمين،

والصوفية، والفلاسفة. ولم يطلع الشارح على دليل من هؤلاء المانعين، على مدّعاهم، سوى دليل ذكره أرسطو في كتاب له يسمى (عيون المسائل) قال: انه كما يعترى العين عند التحديق في جرم الشمس، كدرة وظلمة - لتراكم الضياء وضعف الباصرة - تمنعها عن تمام الابصار، كذلك يعترى العقل عند إرادة اكتناه ذات الله تعالى أي ادراكها بالكنه حيرة ودهشة، تمنعه عن اكتناهاه.

وهذا كلاء خطابي، لأن مقدماته من المتعارفات - لا الضروريات - ولأنه تمثيل يفيد التقريب، دون اليقين بل شعري. لما فيه من التشبيه التخيلي، المؤثر في النفوس، المحاجب لها عن استطلاع الحقائق.

وقد يذهب وهم واهم، يستدل من طرف المانعين، بأن ادراك الشيء إما أن يكون بالبداهة، أو بالكسب. وما بالكسب إما أن يكون بالحد، تاماً، أو ناقصاً، أو بالرسم، كذلك. وكل ذلك باطل، فان حقيقته تعالى ليست ببديهية بالضرورة، والرسم بأقسامه لا يفيد الكنه، بل الوجه. والحد ممتنع، لاحتياجه الى الذاتيات، والحق تعالى بسيط لا تركيب فيه بوجه. وهذا الاستدلال ضعيف. ووجه ضعفه ظاهر، لأن الحد وإنما يستلزم التركيب العقلي، لا الخارجي، والتركيب العقلي - في ذاته تعالى - لم يقد دليل على استحالتها، فالبسطة العقلية ليست بواجبة لذاته تعالى فيجوز أن يكون بسيطاً في الخارج، مركباً في العقل، فيحد بلامانع.

وقولكم: الرسم لا يفيد معرفة الكنه، وإنما يفيد معرفة الوجه - لم يقد دليل على كليته، وأنه لا يفيد الكنه في جميع المواد. ولم لا يجوز أن يكون تصور الشيء بالوجه مستلزماً لتصوره بالكنه، بأن يكون بين وجه الشيء وحقيقته تعلق مخصوص، بحيث يستلزم تصور أحدهما تصور الآخر.

وقولكم: حقيقته تعالى ليست ببديهية، غير مسلم، فان عدم البداهة، ان سلم بالنسبة الى شخص لا يسلم الى بقية الأشخاص. وعموم عدم البداهة يحتاج الى دليل، اذ ربما تقع بداهة اكتناه الذات لمن هذب نفسه بالعمل، على الشريعة

الصحيحة، وجردها عن كدورات الأخلاق البشرية، التي تقتضيها النشأة العنصرية، وأزال عنها العوائق الجسمانية، المانعة لها من دخول الحضرة القدسية. فالحاصل: أنه لا دليل على امتناع اكتناه ذاته تعالى. وأما عدم وقوعه: فلأنه لم يصل إلينا ممن تقدمنا خبر بوقوعه لأحد. وهذا إنما يفيد عدم علمنا بالوقوع. بل في الأحاديث ما يدل على أنه لم يقع لنبينا، وهو أكمل المخلوقات، فعدم وقوعه لغيره أولى. فقد قال صلى الله عليه وسلم: «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك». أشار به (السبحان) إلى أن عدم المعرفة لغاية تنزهه وتقديسه عن ملائمت عالم الامكان. وقال: «تفكروا في آلاء الله ومخلوقاته. ولا تفكروا في ذاته تعالى، فانكم لن تقدروا قدره». أي إن تفكرتم في ذلك، فما عظمتوه تعظيماً يليق بجنابه. وقال الصديق: «العجز عن درك الادراك إدراك» الدرك - بفتح الراء - القعر. والمراد به هنا: الغاية، مجازاً. أي الاعتراف بالعجز عن بلوغ غاية ادراك الذات ادراك الذات بوجه تختص به، وتمتاز به عن سائر الحقائق. وقد زاد المرتضى^(١) على كلام الصديق: «والبحث عن سر الذات إشراك»، أي البحث عن حقيقة الذات إشراك، فان من طلب حقيقتها فقد ظنها ممكنة، فكان معتقداً بالوهمية ممكن، لا واجب. وهذا كلام يدل على عدم وقوعه، ويشير الى عدم جوازه، لكن بغير برهان. هذا تقرير ما للشارح. بقي لنا مع الشارح كلام.

أولاً: قوله: (لم أطلع على دليل من المانعين على ذلك). قد برهن الصوفية على ذلك، بأن مرتبة الذات هي مرتبة (لا بشرط شيء) المنزهة عن كل قيد، حتى عن قيد الاطلاق، وهي مرتبة العباء والباهوت، التي لا اسم فيها، ولا رسم. وكل ما أتى عليه التقييد فهو ممكن من الممكنات، وتنزل من تنزلات الذات، وما اكتنهنه عقولنا فهو مما تصورت به نفوسنا، فهو معرض لكثير من الاعتبارات والتقييدات،

١ - الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي [٣٥٥-٤٣٦ هـ] رئيس الشيعة الإمامية في عصره. وصاحب المؤلفات القيمة المختلفة، في الكلام والفلسفة والأدب.

فهو ممكن وليس بحقيقة الذات، وهذا ضروري. وبغير ذلك. وبرهن الشيخ (أبو نصر الفارابي)، من الفلاسفة، على ذلك فقال: (إن علمنا بحقيقة من الحقائق موقوف على العلم بجميع لوازمها، حتى نميز العرض من الذاتي، ونحصر كلا منهما، وذلك غير ممكن. فأنا إلى أي حد وصلنا يحكم العقل - بجواز ذاتي، غير ما علمنا، لم نصل إليه - حكماً حقيقياً، وجوازاً واقعياً. فعلمنا بحقيقة من الحقائق محال، فعلمنا بحقيقة الواجب محال بالأولى، وإنما ندرك الأشياء بالخواص واللوازم). وقال: (لما كان لا يمكن الانسان أن يدرك حقائق الأشياء، خصوصاً البسائط منها، وإنما يدرك منها اللوازم والخواص. وكان الحق الأول أبسط البسائط، كان ما يمكن أن يدرك من حقيقته اللازم، وهو وجوب الوجود). وبرهن بغير ذلك.

وكثير منهم قد برهنوا على هذا المطلب، لو أوردنا ما لهم لطلال. وثانياً: قوله في انتقاد دليل أرسطو: (انه ظني، بل شعري). نقول: انه برهان يقيني قطعي، لمن تدبر، وذلك لأنه يريد أن الباصرة، كما اعتراها الكدورة والظلمة، لتحديقها لما هو أغلب عليها من الأضواء، وأقوى مما تقبله، كذلك المعلول المقيد بقيد الامكان اذا انتهض لأن يدرك المطلق الحقيقي، المنزه عن عارية النقص، تحير في ذلك واندحر راجعاً، لعلمه بأن المعلولية تقتضي على المعلول بأن لا يدرك حقيقة العلة، لاستحالة أن يتمثل الناقص بحقيقة الكامل، والممكن بحقيقة الواجب، اذ يكون الكامل في الناقص، والواجب في الممكن. تدبر. والتمثيل للتقريب. وثالثاً: فيما أورده على ما قد يستدل به الذي ذكره. أقول: وقوله: (البساطة العقلية محتاجة الى برهان). غفلة عما حقق في فنه: أن الجنس والمادة، والفصل والصورة متحدات بالذات، والتغاير بالاعتبارات العقلية. فكل ما له جنس وفصل، فله مادة وصورة خارجيان، فيكون مركباً. فالتركيب الذهني، مستلزم للتركيب الخارجي. وما ذكره، وتبعه عليه ناصروه، من أن المحال انما هو التركيب

الخارجي، لاحتياج الكل للجزء في الخارج، المستدعي للامكان. أما التركيب الذهني من الأمور الانتزاعية، المستدعي للاحتياج الذهني، فلا ضير فيه. إذ المحذور احتياجه في الوجود الخارجي. فغلط. فان المنتزع لا بد له من منشأ الانتزاع، واذ كان الشيء بسيطاً من جميع الجهات. فأنى للعقل أن يجعله كثيراً متعدداً؟ ان هذا إلا محض الاختراع الذي لا منشأ له في الخارج أصلاً. فلا يكون مما نحن فيه في شيء. بل الحق أن العقل لا ينتزع المتعدد إلا من متعدد. والبسيط لا ينعكس منه على الذهن مركب. فان الخارجي حقيقة الذهني والذهني صورته منطبق عليه. والمركب لا ينطبق على البسيط. ولا العكس. وإلا لعاد العلم جهلاً. فالتركيب الذهني، انما يكون منشؤه التركيب الخارجي. فالاحتياج في أحد الطرفين يستلزم الاحتياج في الآخر. وأما حديث البداهة فلا معنى له بعد طول الحيرة، وغموض المطلب، وخفاء السبيل على الأولين والآخرين. والقدماء والمحدثين.

وقوله: (فرمما... الخ). فيه أنه قد أجمع المحققون من أهل الشرائع على أن الذكر للفكر، وجميع العبادات من قبيل الذكر. فمن هذب نفسه بالشرائع الصحيحة فقد زاد فكره عن فكر غيره، لكثرة ذكره المستلزم لفكره، فقدماته أكثر. فمن أين له البداهة بعد التهذيب؟

والحق أن إدراك حقيقة الباري تعالى غير ممكن، لما سمعت من الأدلة - ولأدلة أخرى - ولما تشهد به لوائح الكتاب والسنة.



٥٧ - (واجب شرعاً).

أقول: أي النظر لتحصيل معرفة الله تعالى قد ثبت وجوبه بالشرع، لما ورد في الآيات والأحاديث من الوعيد على تركه، ولا وعيد على ترك غير الواجب، فالنظر واجب، أي يعاقب تاركه العقاب المذكور في لسان الشرع، وثبات محصله

الثواب المذكور فيه. وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين، من أشاعرة، ومعتزلة، وغيرهم.

بقي النزاع في أنه هل ثبت من طريق العقل أيضاً، الوجوب بهذا المعنى؟ فذهب الأشاعرة إلى أنه لم يثبت ذلك من طريق العقل، فان علم مثل هذا الثواب، وهذا العقاب، مما لا يهتدي إليه العقل بمقدماته، بل لابد فيه من مخبر صادق، وهو النبي، فان علم الأمور الحسية - كالجنة والنار، وما فيها من النعيم والعذاب - لا تكتسب بطريق النظر، بل لابد فيها من الحس، أو الأخبار، كما هو ظاهر. وإذا لم يعلم المترتب، فكيف يعلم ترتبه على شيء؟ فلا سبيل لعلم ترتب هذا الثواب وهذا العقاب إلا الأخبار. وأما أن النظر والفكر في العالم لتحصيل الحقائق على الوجه الحق في الواقع، على قدر الطاقة البشرية، واجب، أي يمدح فاعله، ويذم تاركه. وأن الواقف على الحقائق، المستبصر بنور المعرفة، منعم بعلمه. وأن الجاهل معذب بجهله. فذلك مما يمكن للعقل أن يدركه بمقدماته، بل قد وقع ذلك لكثير، كما وقع لحكماء اليونان وغيرهم، بل وكذلك سائر الأخلاق، يمكن للعقل الاستقلال بادراك أنها كمال يمدح صاحبه، أو نقص يذم صاحبه، وذلك بالنظر فيما يترتب عليها من المصالح والمفاسد البدنية، أو النفسية الروحية. بل وجوب النظر بهذا المعنى، لمعرفة ما فيه الصلاح والفساد، ليحصل الأول ويحتنب الثاني، مما جبل عليه نوع الانسان وفطر عليه. بل مطلق استحصال المعلومات. ومن ثم كانت حجج الأنبياء قائمة على المعاندين، واندفع الأفحام عنهم، إذ بهذا الوجوب المعلوم لديهم عقلاً يلزمون بالنظر في براهين النبوة، وبالنظر في براهين النبوة يحصلون علم ما جاءت به النبوة من لسان النبوة، بعد التصديق بها المحاصل بتلك البراهين.

ومما جاءت به النبوة: أن النظر لمعرفة الله تعالى واجب يثاب عليه ويعاقب عليه، كما جاء في الشرع، فلم يتوقف التصديق بالشرع على وجوب النظر بالشرع، بل الوجوب العقلي، بمعنى أن تحصيله كمال، وتركه وبال، كاف في التزام النظر.

فاندفع ما قال المعتزلة من أن لو وجب النظر شرعاً، للزم إفحام الأنبياء، لتوقف العلم بوجوب النظر على ثبوت النبوة عند الناظر، وثبوت النبوة عنده متوقف على النظر، والنظر متوقف على انبعاث نفسه إليه، وانبعاث نفسه إليه متوقف على علمه بوجوبه عليه، فقد توقف ثبوت النبوة عنده على علمه بوجوب النظر، وقد كان علمه بوجوب النظر متوقفاً على ثبوت النبوة عنده... هذا خلف. فلا يتمكن نبي من إلزام النبوة لشخص من الأشخاص.

وحاصل الدفع: أن انبعاث النفس إلى النظر ليس متوقفاً على الوجوب الشرعي، بمعنى ترتب الثواب المخصوص والعقاب المخصوص. بل يكفي فيه الوجوب بمعنى ترتب الكمال والخير على تحصيله، والنقص والشر على تركه، وهذا ظاهر. فقد ثبت أن وجوب النظر، بمعنى ترتب الثواب والعقاب المذكورين في لسان الشرع، إنما يعلم من طريق الشرع فقط، إذ لا مجال للعقل فيه، بل وكذلك سائر الأعمال والأخلاق.

* * *

٥٨ - (ويل لمن لا كها بين لحييه... الخ).

أي ويل لمن قرأ هذه الآيات، وجعلها بمنزلة الأكل، يلوك به لسانه، ولم يتفكر.

٥٩ - (وعند المعتزلة واجب عقلاً... الخ).

أقول: قال المعتزلة: إن النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلاً، أي أن للعقل أن يستقل بعلم تحتمه ولزومه، ولو لم يأت به شارع. وذلك أن العقل حاكم بمقدمة، هي أن شكر المنعم واجب، بحيث أن من لم يشكر من أنعم عليه يستحق الذم، وأن يسلب هذا المنعم نعمته عنه، ويحله منه محل الغضب والانتقام، وشكر المنعم لا يتصور من الشاكر إلا بعد معرفة المنعم، ومعرفته إنما تكون بالنظر، فالنظر مما تتوقف عليه المعرفة، التي يتوقف عليها الشكر، الذي هو واجب، فالنظر مما يتوقف

عليه الشكر بالواسطة، وما توقف عليه الواجب المطلق فهو واجب، فالنظر واجب، وكل ذلك أحكام عقلية. فوجوبه عقلي. وقيد الواجب بالمطلق احترازاً عن الواجب المقيد. كالزكاة المقيدة بملك النصاب، فانه لا يجب تحصيل النصاب لتحصيل الزكاة، بخلاف مثل شكر المنعم وعبادته، فان ذلك مما يجب على الشخص، من حيث هو سليم الآلات، كامل العقل، بدون قيد آخر. فما يتوقف عليه مثل هذا الواجب. فهو واجب التحصيل عند القدرة. وأقول. هذا استدلال بارد.

أما أولاً: فلأن مقدمته الأولى ليست برهانية، بل هي خطائية مشهورة. وأما ثانياً: فانهم إن أرادوا أن العقل حاكم بأن شكر المنعم واجب، بمعنى أنه يترتب عليه الثواب والعقاب المذكوران فيما سبق، أي بمعنى ما جاء في لسان الشرع، فلا نسلم هذا، فان العقل ليس له سبيل أن يعلم هذه الأمور. حتى يعلم ترتبها على شيء، أو عدم ترتبها عليه، كما علمت مما مر. وإن أرادوا أن العقل حاكم بأن الشكر واجب، بمعنى أنه حسن ولازم، يمدح عليه ويذم على تركه، فلا نزاع في أن مثل هذا يمكن أن يعلم بطريق العقل، فليكن النظر واجباً بهذا المعنى، ولا ضير فيه. وثالثاً: أن العقل يحكم بأن فقيراً، لو وجد في سبيله قرطاساً من الذهب، ولا يعلم من أين هذا، ولا من أتى به، فلا يجب على هذا الفقير أن يفتش عمن أتى به، حتى يسدى إليه نفعاً أو شكراً. ولو أنه قابل هذا المحسن بالاساءة، لا يذم، لعدم علمه بأنه محسن. ولو أن المحسن سلب إحسانه عنه، مع علمه بأنه لا يعرفه، كان سفيهاً، إذ لم يخبره بأنه المحسن، بل هذا الصنع دليل على أن المحسن غير طالب للمقابلة بالشكر، ولو كان طالباً لذلك، ولم يظهر نفسه، فقد سفه نفسه. ومن لم يعلم له إلهاً، ولا خالقاً، ولم يدر أن للعالم صانعاً من أصله، ولم يشهد الاحسان والاساءة إلا من بني نوعه، وكان محصلاً لرزقه من صنعته، وكسب يده، فكيف يجب عليه شكر، أو عبادة، أو معرفة، إلا من طريق ما يرى أن تحصيل العلم كمال. ومن أعظم

الكمالات علم مبدأ العالم، وما يشبه ذلك. بل لو علم صانعه وخالقه، وأنه الرازق، لم يجب عليه شكره إلا بايجاب منه، وإيدان بأنه يطلب منه ذلك. كيف وهو لا يعلم ماذا يليق بذلك المنعم من أنواع التعظيم والشكر، فربما كان ما يظنه شكراً، كفراً، فلا بد في ذلك من معلم صادق، يخبر بما يرضاه ذلك المنعم من أنواع الشكر، على ما علمه. فلا سبيل إلى ذلك إلا طريق الشرع الشريف.

٦٠- (ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة... الخ).

أقول: قد بين فيما سبق أن النظر لمعرفة الله واجب بالكتاب والسنة. وأراد أن يبين أنه يمكن الاستدلال عليه بالاجماع أيضاً، وهو أيضاً دليل شرعي. فقال: إن عبادة الله تعالى، من صلاة وصوم وذكر، واجبة بالاجماع الأمة، ومن المعلوم أن العبادة انما تتصور عبادة بعد معرفة المعبود، فمعرفة المعبود مقدمة هذا الواجب المطلق، المجمع عليه فهي واجبة بالاجماع أيضاً. ولما كان النظر مقدمة لها، وجب أيضاً بما وجبت به، فالنظر واجب بالاجماع. فقد علم أن النظر واجب بالكتاب والسنة والاجماع، فلا يجوز إنكار وجوبه.

* * *

٦١- (ولعل الحق.... الخ).

أقول: قد يقع الاشتباه بين العلم اليقيني الحاصل من سرعة الانتقال، الملحق ببديهة الفطرة، بحيث يكون من قبيل قضايا قياساتها معها، أو من قبيل الحدس، وبين ما تتعوده النفوس من عقائد الآباء والأمهات والعشائر. فانه قد يدعى فيه البداهة، كما هو دأب أرباب الكسل والجهالة. ويظهر ذلك بالامتحان للنفس، فان عرض عليها النقيض واستنفرت منه بمجرد الالتفات، بدون أن تلحظ السبب، فذلك هو التعود. وأن كان يلحظ السبب الحقيقي، فذلك هو الفطرة السليمة. فإياك إياك أن تجعل العجز فطرة.

* * *

٦٢- (مسافة الغدوى).

بالغين المعجمة، من الغداة، أي البكرة، وهي مسافة يقطعها المسافر، ذهاباً وإياباً، في يوم واحد.



٦٣- (والى الله المشتكى.... الخ).

قال الكليني في حاشيته على هذا الكتاب: (قيل: ولعمري إنه أفضل من زماننا، فنحن أحق بهذا المشتكى. أقول: الحمد لله تعالى، والشكر له، على ما أغنانا عن الشكاية، إذ جميع هذه الشكايات لعلّة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف. وذلك زمان كانت تعد فيه العلوم والمعارف من الكمالات. وقد انتهينا إلى زمان تعد فيه العلوم والمعارف من المعاييب. فلا ترتب فلا شكاية) انتهى.

وأنا أقول: قد غبن الشارح والحواشي أهل زمانهم، وكسفوا شمس آفاقهم، فان أزمته وأمكنته كانت العلوم فيها منتشرة، والعلماء بعلومهم مفتخرة، وكان للسان أن يتكلم، وللجاهل أن يتعلم، وقد انتهينا إلى زمان يفتخرون فيه بالجهالة، ويشيدون بشؤون الضلالة، ويحكمون بكفر من طالع كتب الكلام، ويستنفرون من تقرير عقائد الاسلام، ورفع أستار الأوهام، ودفع شبه الملاحدة اللثام، قد عكفوا على عادات بالية، وهذيانات من التحصيل خالية، يفنون آجالهم سدى، ويصدون عن طريق الهدى، حادوا عن طريق السلف الصالحين، واتخذوا سبيلاً غير سبيل المؤمنين، كلما لمحوا نوراً إلهياً بادروا إلى إطفائه، وعدوه شيئاً فرياً، أو هدوا سنناً مرضياً استدبروه ونبدوه وراءهم ظهرياً. ولو أني كشفت سبب أحوالهم، لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم، ولكن الشكوى إلى الله. ليس في زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع. فان كنت على شيء من العلم فاتخذ لك قبراً، وإلا أوجعوك ضرباً، وألقموك حجراً، فان الأكابر في هذا الباب أصاغر، والبدع لديهم شعائر، فلا حول ولا قوة إلا بالله. وتغيير هذه الحال إنما يكون بتأييد الله. ولا نطيل الكلام، فان

القوم لثام.

* * *

٦٤- (فان قلت: إن النبي... الخ).

أقول: ما ذكرت من: أن تفصيل الدلائل واجب كفاية، ويحرم على الامام إخلاء مسافة القصر منه، وأن كل أحد يجب عليه النظر، فيما لم يكن بديهياً عنده، لو كان حقاً لكان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أولى أن يكونوا على هذا الأمر، مع أنهم كانوا يكتفون من العوام بالآقرار باللسان والانقياد والأحكام الظاهرة. ولم ينقل عن أحد منهم أنه كلف المؤمنين بالنظر والاستدلال في شيء من المطالب أصلاً، خصوصاً وقد كان منهم من يؤمن تحت ظل السيف، ويقبلون ذلك منه بدون تكليف بزائد، مع أن السيف لا يدخل الايمان في القلب، ولا يحصل اليقين الذي لا يحتمل النقيض.

وحاصل الجواب: أن الآيات والأحاديث الدالة على وجوب الفكر والنظر لا تكاد تخصي، ومن المعلوم أن الفكر إنما هو لتحصيل المعارف ليس إلا. وليس كل أحد يتمكن من النظر والاستدلال على الوجه الأصوب، فيجب أن يقام لهذا الأمر من يقوم به على وجه الاتقان والتفصيل. وأخذ ذلك منه لا للتقليد، بل للتسهيل. وإنما لم يكن ذلك في زمن النبي وأصحابه، لأن المهمة إذ ذاك كانت في جمع كلمة الاتفاق على أمر واحد، وإن بحسب الظاهر، وقطع دابر القاطعين لطريق الله، المبارزين بالكفر والمجحود. ثم بعد أن اتحدوا في الكلمة، أخذ الرؤساء رضي الله عنهم يبينون طيق اليقين، في خطبهم ومواعظهم. ومحاوراتهم في مجالسهم، ونحو ذلك. فان الاشتغال بنشر العلوم إذ ذاك، وتدريسها، كان يقلل جمعية المقاتلين، ويحتاج إلى ثروة لم تكن إذ ذاك للمؤمنين. فلما استقر أمر الإسلام، وكثر جمعه، وانتشر بين الخاص والعام، وذهب من كانت تربيتهم بالكلام، واحتيج إلى نشر العلوم والمعارف، لعدم المربي العارف، ولعزة الإسلام، وكثرة المؤمنين، استغنى عن

كثير من النفوس والأموال لأجل ذلك. وأيضاً كان الناس في زمن النبي وأصحابه، مؤيدين بالفيض الالهي، لقربهم من أنوار النبوة. وأما بعد ذلك، فقد حصل الوهن في الأمر، واستولت الغفلة، وانفتح باب الشر، فاحتيج إلى ذلك. وهناك أسباب آخر لا تذكر، خوفاً من شواظ المجاهلين.

وحاصل الكلام: أن الواجب العيني هو اليقين، من أي طريق أخذ، وقد كانت ذلك حاصلًا في زمن النبي وأصحابه، وإنما احتيج إلى طريق التفصيل بعد ذلك، لردع المعاندين مخافة على عقول القاصرين. ومثل هذا يجب كفاية، خصوصاً في زماننا هذا الذي قد قام فيه القسيسون على ساق، وأخذوا يدعون الناس إلى التنصر في الأسواق، وأخذت كلمة الكفر في الطغيان، ووهت من كلمة الحق أركان^٩-. والناس عن هذا غافلون، فإننا لله وإنا إليه راجعون. فنسأل الله تعالى أن يؤيد هذا الدين بروح المعرفة، وأن يقطع دابر أرباب الجهالة والسفه.



٦٥- (ثم اختلف علماء الأصول... الخ).

أقول: اختلف علماء الأصول في أول واجب يجب على المكلف تحصيله، بحيث لا يسوغ له العقل، أو الشرع، أن يحصل شيئاً قبله. فقال الشيخ الأشعري: أول الواجبات هو معرفة الله تعالى، بما يحصل اليقين الذي لا يحتمل النقيض بوجه. فيجب على المكلف، قبل السعي في شيء من الأعمال الظاهرة والباطنة، أن يسبر الحقائق، حتى يصل إلى العلم بوجود الحق تعالى، إذ ذاك هو الأصل المطلوب، والكمال المرغوب. وإيجاب الواجبات، وتحريم المنهيات - خصوصاً في القسم العيني، وهو ما يتعلق بذات الشخص - إنما كان لأجل تتميم المعرفة، بصفاء مرآة النفس. فهي المقصد، وجميع الواجبات - فعلاً وتركاً - توابع لها، فمن ثم قيل: يتفرع عليه - أي على ما ذكر من المعرفة - وجوب الواجبات، وحرمة

٩- (كان هذا من فوق ثلاثين سنة). عبده.

المنهيات.

وأيضاً: إن واجباً من الواجبات، لا يجب على المكلف تحصيله شرعاً حتى يعلم أن ذلك مما يجب عليه. ولا يعلم ذلك حتى يصدق بالشرع، ولا يصدق بالشرع حتى يعرف الله تعالى، كما هو ظاهر، وسيأتي فلا يجب عليه واجب من الواجبات، إلا بعد معرفة الله تعالى. فوجوب الواجبات مفرع على المعرفة، إذ هي أصل تنبني عليه جميع الأحكام. وجميع الأحكام موجهة إلى المكلف، بالضرورة الشرعية، فيجب عليه أن يحصل ما انبنت عليه تلك الأحكام، حتى يحصل ما به ينتظم تحت من تجري عليهم هذه الأحكام، الذي هو واجب عليه. فان كل مكلف يجب عليه ما أوجبه الشرع من الواجبات، ويحرم عليه ما حرمه من المنهيات، وذلك إنما يكون بعد معرفة الموجب والناهي. فالمعرفة أول واجب.

وهذا الوجه، وإن كان دقيقاً، إلا أن فيه تكلفاً، ولا يخلو عن ضعف. وأيسر ما يقال فيه: أن معرفة الواجب تكون بمنزلة تحصيل النصاب للزكاة، ولم يقل أحد بوجوبه. والوجه الأول، أولى وأسلم.

وأيضاً قد أشار الشارع - صلى الله عليه وسلم - إلى أن القصد من العبادات، والأخلاق، التخلق بأخلاق الله تعالى وذلك لا يمكن إلا بعد معرفة الله تعالى. فهي متقدمة على جميع العبادات، وما يتبعها فهي أول واجب. وهذا قول حقيق بالقبول، قد اتفق عليه المليون، وجماهير الحكماء.

وقال المعتزلة، والأستاذ أبو اسحاق الاسفراييني: أول واجب هو النظر. إذ المعرفة موقوفة عليه. وما توقف عليه الواجب فهو واجب.

وقيل أول واجب، هو أول جزء من النظر، لأنه معد لثاني جزء، ولا يوجد الجزء الثاني، إلا بعد وجود الأول.

وقال إمام الحرمين، والقاضي أبو بكر - الباقلاني - وابن فورك - الشافعي - هو القصد إلى النظر. لأن الأفعال الاختيارية. وأجزائها - على الرأيين السابقين -

تتوقف على القصد. والنظر فعل اختياري، فهو - على رأي المعتزلة، والأستاذ - أو جزؤه - على ما قيل - يتوقف على القصد، وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قبله. فتصوير دليلهم هكذا: النظر، أو جزؤه، فعل اختياري، وكل فعل اختياري يتوقف على القصد، فالنظر، أو جزؤه، يتوقف على القصد، وما يتوقف على شيء، فوجوبه متأخر عن وجوبه، فوجوب النظر، أو جزئه، متأخر عن وجوب القصد، فوجوب القصد متقدم على وجوب النظر، أو جزئه.

قال الشارح: قلت: ما ذكره من أن القصد واجب. يستلزم أن يكون القصد فعلاً اختيارياً حتى يتعلق به الوجوب. إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري. وما ذكره - من أن كل فعل اختياري يتوقف على القصد - إذا انضم إلى قولنا: القصد فعل اختياري. ينتج: أن القصد يتوقف على القصد. ويقال في القصد الثاني ما قيل في القصد الأول. وهكذا، فيلزم الدور أو التسلسل. فان قلتم: ينتهي إلى قصد ضروري. قلنا: إن جوزتم قصداً ضرورياً، فليكن الأول، فلا يتم وجوبه. فان قلتم: ليس كل فعل اختياري يتوقف على القصد. قلنا: لم ينتج دليلكم، فلم يتم مدعاكم. فان قلتم: قصد القصد، عين القصد. قلنا: المحتاج، غير المحتاج إليه، والسبب غير المسبب، بالضرورة.

ثم أشار الشارح إلى معارضة أخرى لدليلهم بقوله: (والتحقيق أن الأفعال الاختيارية... إلخ). أي ويرد عليهم أيضاً: أن التحقيق أن الأفعال الاختيارية تنتهي إلى الإرادة، وهي تمام الميل إلى الفعل والعزم الذي لا ينفك عنه الفعل، والإرادة تنتهي إلى أسباب غير اختيارية، فان تصور الأمر الملائم اضطراري: أي حصول صورة الملائم في الذهن، وحصول صورة التصديق بأنه ملائم، أمر ضروري، لا يتوقف حصوله على قصده، ولا يتمكن من دفعه، سواء كانت مقدماته اضطرارية أو اختيارية، فان الاختيارية تنتهي إلى الاضطرارية، كحصول البديهيات. وصور غايات النظر، وتصور الملائم، يوجب الشوق إليه. والشوق عبارة، عن أول الإرادة،

إذ هو شيء من الميل، ثم بدوام صورة الملائم عند النفس، أو خلو النفس عما يعارضها من غايات غيره، يتأكد شيئاً فشيئاً، حتى تحصل الإرادة التي هي غاية الميل. فأول الميل، سبب يجر إلى غايته. وتمام الميل يوجب الفعل. وليس هناك أمر اختياري آخر، سوى ما ذكر، يسمى قصداً، يجب على المكلف أن يصدره.

والقوة المشوقة، هي المسماة بالإرادة الكلية، التي يعرفها أصحابها: بأنها صفة ترجح أحد المقدورين، وتخصص وقوعه، في وقت دون وقت. ويقررون من أحكامها، أنها ترجح أحد المتساويين، بل المرجوح، لكن على النحو الذي بينا. أي أن المساوي أو المرجوح، في أول الأمر والتصور، قد يصير راجحاً في آخر الأمر، عند تمام الميل إليه، بدوام صورة الملائم وغايته وتأكد التصديق بملاءمته. وتمام الميل هو الإرادة الجزئية، والجزء المرجح.

وهذا قول يتمشى على أصول الشيخ الأشعري، بدون منافاة لها، كما تعلمه من تقريرنا هذا. فاندفع ماشوش به على الشارح هنا، مما لو نقلناه ورددناه، لطل. ثم أقول: اللازم، على تحقيق الشارح المذكور، أن الاختيار ليس إلا علم الفاعل بأن هذا صادر عنه برضاه، وإلا فالفعل لازم لا محالة، ولا وسع له أن لا يفعل، لأن العلل موجبة. وربما يسرع لوهم الواهم أن لا يتخلف فعل عن تصوره، فان التصور يوجب الشوق، والشوق يوجب الإرادة التي هي تمام الميل، وهي توجب الفعل، وهو باطل بالضرورة. فهذا وهم فاسد، فاني أقول: الاختيار ليس إلا عبارة عن تعارض التصورات، كل يبعث الميل إلى طرف، فيقع التردد، فهذا هو الاختيار. والكل ناشئ عن العلم الذاتي للنفس. والتكليف إخبار بواقع، حتى يعظم التصور، فيترجح الحسن، ويندفع الرأي هارباً عن القبيح. وههنا سر، لو دقت فيما قلنا، لا طلعت عليه.

ثم أقول - على المعتزلة ومن نحأ نحوهم - : إنهم قد اتفقوا مع الشيخ على أن المقصود أولاً، إنما هو المعرفة. وإنما نازعوه في أن مقدماتها هي أول واجب. ونزاعهم

هذا من السفه والجهالة، فان الشارع إذا أوجب الصلاة علينا، لم يكن منه ان قال: يا أيها الناس، قوموا من نومكم، ثم اقصدوا المشي، ثم اخطوا الخطوة الأولى، ثم الثانية... وهكذا. ثم انتهوا إلى الماء، ثم اغترفوا بأيديكم، وضعوه على وجوهكم، واغسلوا... إلى آخر فرائض الوضوء. ثم قوموا، وتخطوا... إلى آخر الوسائل المؤدية إلى الصلاة. فان هذا مما لم يحكم بلزومه عقل ولا وهم. وكذا جميع الواجبات. فالمعروف أنه متى قيل بوجوب أمر من الأمور، فقد قيل بوجوب وسائله التي لا بد منها عند العقلاء، فان المقصود بوجوبه، وجوب تحصيله. فان ذهبنا إلى أن شيئاً هو أول واجب، فانا نريد أنه يجب تحصيله، قبل كل ما يحصل من الفرائض المعروفة، التي صرحت الشريعة بفرضيتها، فيجب مع جميع وسائله. فالنزاع في ذلك ليس من دأب أهل التحصيل.



٦٦- (والحق عندي... الخ).

أقول: لم يحرر المشايخ محل النزاع، في أول واجب: هل هو المكلف المسلم؟ أو المكلف مطلقاً؟ فان كان الخلاف في الأول، فذلك محله. وإن كان في الثاني، فلا يتصور نزاع في أول واجب عليه، إذ هو الاقرار، فان الاقرار هو الحافظ لماله ودمه، المدخل له تحت ظل الاسلام، فهو أول واجب عليه بلا نزاع.

وأقول: عرض الكلام يعين المرام في الكلام، فالكلام ليس في أول الواجبات على الاطلاق، حتى يعم الواجبات السياسية، والشخصية المتعلقة ببدنه، وإلا لكان أول واجب عليه تحصيل ما يقوم به بدنه، وتحقيق به حياته، على قدر الضرورة. بل المراد من الواجبات، ههنا، الواجبات التي يترتب عليها السعادة العظمى، والمقصد الأعلى، وهي الواجبات الدينية، المتعلقة بتهديب الأخلاق، والأعمال، لتحصيل الاستعداد لقبول الافاضة من الله تعالى. والاقرار إنما هو من الواجبات السياسية، التي قد يحتاج إليها في حفظ ماله ودمه. فهو من اللوازم التي يضطره إليها أمر

التعيش، كالأكل والشرب، وبناء المسكن، ونحو ذلك، إذ لو لم يقع منه الاقرار لكان من المعاندين، فيقتل، أو يدفع الجزية. فان كان من المعاهدين، فهو محروم من مزايا المؤمنين. وإن كان ممن لم تبلغه الدعوة، كان خارجاً عن موضوع القول. إذا علمت ذلك، فالنزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقاً، سواء كان مسلماً أو كافراً. ومعرفة الله تعالى، هي المبنى لجميع ما تترتب عليه هذه السعادة، فهي أول واجب، وجميع الواجبات فرع وجوبها على ما سبق. ويأتي نزاع المخالفين فيه. وفيه ما قدمنا.



٦٧- (وقيل: الحق أنه إن أريد... الخ).

أقول: قال بعضهم: الخلاف لفظي، فان كلا من المخالفين أخذ قول الآخر بدون فهم مراده. والحق أنه إن أريد بالواجبات ما يقصد إيجابه لذاته، فأول واجب يجب تحصيله هو المعرفة، فانها أول المقاصد. وإن أريد الأعم، من كونه مقصوداً إيجابه بذاته، أو كونه واجباً في ضمن إيجاب غيره، فأول واجب هو القصد إلى المعرفة، فانه واجب التحصيل، لكن لا لذاته، بل إيجاب المعرفة المتضمن لايجاب النظر، المتضمن لايجاب القصد. وإنما كان واجباً في ضمن إيجاب المعرفة، لأن مقدمتها، لما أنه مقدمة النظر، والنظر مقدمة المعرفة. وإيجاب المقصد يتضمن إيجاب مقدماته. وإذا كان من مقدماتها الأولية، فهو أول واجب بأوليتها.

قال الشريف السيد المرحوم الجرجاني - في [شرحه على المواقف] -: هذا - أي قول القائل: وإن أريد الأعم، فهو القصد - مبني على أن مقدمة الواجب المطلق، واجبة، فوجوب الواجب، يجب جميع مقدماته، التي يتوقف هو عليها. فيصح القول بوجوب القصد، بإيجاب المعرفة. وهذا الأصل - أي أن مقدمة الواجب المطلق، واجبة - غير مسلم باطلاً، بل محله المقدمة التي هي سبب مستلزم - أي السبب الموجب لمسببه - فإن إيجاب السبب في إيجاب المسبب، إذ المسبب إذ ذاك اضطراري

لا يتعلق به تكليف، فلا تكليف في الحقيقة إلا بالسبب. أما السبب غير المستلزم، فيجوز أن يجب الفعل ولا يجب هو، لصحة تعلق التكليف بالفعل، بدون تعلق التكليف بذلك السبب. والقصد سبب غير مستلزم، فيجوز أن لا يكون واجباً أصلاً. فلو سلمنا أن المراد من الواجب: الأعم، لا يجب أن يكون القصد أول واجب، عند القائل بأن أول واجب هو النظر، أو المعرفة، لجواز أن لا يكون القصد عنده واجباً أصلاً. فيرجع الخلاف حقيقياً.

قال شارحنا رادا على الشريف: لا فرق بين السبب المستلزم وغيره، فإن إيجاب الشيء قصداً يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ضمناً. وذلك بحكم البداهة. وقد ينه عليه - لا بما ينه عليه بعضهم، من أن التكليف بالمشروط والكل، بدون التكليف بالشرط والجزء، تكليف بالمحال، فإن هذا التنبيه غير صحيح.

فان لما نفع أن يقول: إن المشروط أو الكل في ذاته، حينئذ غير محال، فالتكليف به ليس تكليفاً بالمحال. وإنما يكون تكليفاً بالمحال إذا كان المكلف به المشروط، أو الكل، بشرط عدم الشرط، أو بشرط عدم الجزء، فإن المكلف به يكون محالاً. وأما التكليف بالمشروط أو الكل، مع السكوت عن الشرط، أو الجزء، فغير محال. لأن المكلف به: المشروط، أو الكل، لا مع عدم الشرط. أو عدم الجزء وهو ليس بمحال. بل ينه على ذلك الحكم البديهي، بأن قولنا: قد يجب الشيء، ولا يجب ما يتوقف عليه، يستلزم القول بتحقيق الملزوم، بدون تحقق اللازم. فانك تعلم أن الكل ليس الا عبارة عن الاجزاء، وان المشروط، بدون شرطه، ليس مما يمكن تحققه بوجه. فكلما وجد المشروط وجد الشرط، فليس المشروط شيئاً إلا بشرطه، فطلب الكل طلب الجزء لا محالة، وطلب المشروط طلب الشرط. فانه لا معنى لطلب الشيء إلا طلب أن يحصل. وليس له أن يحصل إلا بنفسه ولازم وجوده. نعم ذلك ضمني، فوجوب الجزء والشرط كأنه داخل في وجوب المشروط والكل. لازم له، لا يختلف عنه. فلو قلنا: بتحقيق وجوب الشيء، بدون تحقق وجوب مقدمته، جزءاً أو

شرطاً. فقد قلنا: يتخلف اللازم عن الملزوم.

فلا بد من إثبات كلمة (بل) قبل قوله (لأنه يستلزم جواز تحقق... إلخ). وهي مثبتة في نسخة كتب عليها عبد الحكيم. وقد كتب بعض الحواشي على نسخة ليس فيها (بل) وأطال في تصحيحها ولا طائل تحته.

وفي قوله: (بل المحال هو التكليف بالمشروط... إلخ) تساهل، وكان الأولى أن يقول (بل المحال هو المشروط، بشرط عدم الشرط، والكل بشرط عدم الجزء).

وبتقريرنا قول القائل: بأن الخلاف لفظي، على هذا الوجه، بطل ما قاله السعد [في مقاصده]. وتبعه عليه الناظرون. وبتقريرنا كلام الشارح. بما سمعت، دحضت حجة المنتقدين له. من أرباب الحواشي. وإنما حكى الشارح التوفيق بـ (قليل) لما فيه من تقرير أن القصد واجب تبعاً. مع أنه قد تقدم له في تحقيقه أن القصد لا يتعلق به الوجوب. لعدم كونه اختيارياً.

ثم في عبارة الشارح، من حيث لفظها، قلق لا يخفى.

بقي أن يقال: إن المعرفة، واليقين، والاعتقاد: كيف من الكيفيات، فلا يتعلق به الإيجاب. ولو سلم أنه فعل، فقد قيل إن ترتبه على النظر بالإيجاب، فلا يكون اختيارياً، فكيف قلنا: أول واجب هو المعرفة؟

فنقول: قد سمعت مراراً: أن إيجاب أمر من الأمور، ليس يعني به إلا إيجاب تحصيله وإحداثه. والتحصيل والاحداث فعل، هو السعي في الأسباب. فقولنا: أول واجب هو المعرفة، يغني عنه أن أول واجب هو تحصيل اليقين بالله تعالى. وتحصيل اليقين، والسعي في أسبابه، من الأفعال التي يصح التكليف بها.

* * *

٦٨ - (وبه تحصل المعرفة).

أقول: أي بملازمة النظر الصحيح، تحصل المعرفة، من غير احتياج معه إلى مشاركة المعلم، كما يستتفاد من تقديم المعمول، المفيد للحصر، فهو حصر قلب، لا

حصر إفراد، إذ قد تحصل المعرفة بالالهام، أو البداهة. ودوام حصول المعرفة عن النظر إما بصدورها عقبه من الله تعالى، بطريق جري العادة فيه، بأن يكون قد اختاره سبباً لها، وله أن لا يصدرها عقبه، وله أن يصدرها عقب شيء آخر، فليس صدورها عنه لازماً، ولا كونه سبباً واجباً.

وهذا ما ذهب إليه بعض الأشاعرة، لما تقرر عندهم من وجوب استناد الأشياء بأسرها إلى الله تعالى ابتداءً، من غير أن يتوقف شيء على شيء، أو يلزم شيء شيئاً.

وإما بصدورها عقبه، على وجه كونها ناشئة عنه، متولدة منه - كما ذهب إليه المعتزلة القائلون بالتوليد - وهو أن يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه، كحركة المفتاح الصادرة بسبب تحريك اليد. ويقابله المباشرة، وهي أن يصدر عنه فعل بلا واسطة. فالنظر صادر عن الفاعل مباشرة، والعلم صادر عنه بالتوليد، أي فنسبته للفاعل، لأنه مولد من فعله وناشئ.

وأورد: أن النظر ليس فعلاً، فانه الحركة، والحركة ليست من مقولة الفعل، فليس داخلياً في المولد. فأشار الشارح إلى دفعه بأنه فعل، سواء قلنا هو الترتيب، أو الحركة. فان الحركة في تعريف الفكر والنظر، بالمعنى المصدرى، أي التحرك. ويدل على ذلك قول المعتزلة: إنه أول واجب، فهو فعل اختياري، إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري، فمن ثم قال: والنظر فعل اختياري. فقيد (الاختياري) للإشارة إلى هذا. لكن يرد: أن العلم إما من مقولة: (الكيف)، عند المحققين القائلين بأنه (الصورة)، أو من مقولة: (الانفعال)، عند القائلين بأنه (قبول الذهن للصورة)، و (الاضافة)، عند القائلين بأنه (تعلق الصفة بالصورة). فلم يصدر عن الفعل فعل، بل صدر عن الفعل أثر غير فعل، فليس العلم مولداً عن النظر، لأن التعريف دال على أن المولد - بالفتح - لا بد أن يكون فعلاً.

والجواب: أنهم أرادوا من الفعل مطلق الأثر المترتب على غيره، سواء كان

ذلك الأثر فعلاً، فانه أثر للسبب الناشئ هو عنه، أو كان غير فعل، بأن كان كيفاً، أو وضعاً، أو إضافة... إلى سائر المقولات. وتمثيلهم بحركة المفتاح، يرشد إلى ذلك، فان الحركة ليس فعلاً، إن أريد بها الحاصل بالمصدر، كما هو الظاهر.

وإما أن يكون دوام حصول المعرفة بالزوم العقلي حال كونه - كما هو مذهب الفلاسفة - مبنياً على أن فيضان الحوادث من المبدأ الفياض، عند الاستعداد التام، واجب عندهم. فان بحر الجود فياض دائماً، لا يجب فيضه عن قابله. والمنع نقص القابل، لا بخل الجواد. والنظر من قبيل المعد للذهن اعداداً تاماً، فيجب فيضان العلم عن المبدأ، عقبه، وجوباً عقلياً. وليس الزوم العقلي - حال كونه، كما هو مذهب الامام - لا كما هو مذهب الفلاسفة، القائلين بالفياض، ولا كما هو مذهب المعتزلة القائلين بالتوليد. فصح التقابل بين المذاهب. فان مذهب المعتزلة: لزوم عقلي، طريقه التوليد. ومذهب الامام: لزوم عقلي، طريقه أن بعض الأفعال لا يمكن أن ينفك عن بعض آخر، لارتباط ما بينها. ومذهب الفلاسفة: لزوم عقلي، طريقه وجوب الفيضان، عند تمام الاستعداد. وبما قررنا اندفع عن الشارح ما قيل هنا.

٦٩ - (قال في المواقف... الخ).

أقول: ذكر صاحب [المواقف] مذهباً رابعاً، في صدور المعرفة، عقب النظر، نسبة إلى الامام، فقال: ههنا مذهب آخر، سوى المذاهب الثلاثة السابقة، اختاره الامام الرازي، وهو أن حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوباً عقلياً، غير متولد عنه. أما أنه واجب وجوباً عقلياً، فلأن بداهة العقل حاكمة بأن من علم: العالم متغير، وكل متغير حادث. وحضر عنده المقدمتان مجتمعتين في عقله، على هذا الترتيب، وهذه الهيئة. وعلم اندراج الأصغر في الأوسط، وكيفية ورود الحكم في الكبرى على الأوسط، وجب أن يعلم: أن العالم حادث. لعلمه بدخوله في المتغير، الذي قد علم أن كل فرد منه حادث. ومن جملة الأفراد: العالم الذي عالم دخوله والقائل بجواز عدم علمه بذلك. قائل بجواز عدم علم قيام زيد. مع علم قيام زيد

وعمر ووبكر. وهو قول بتحقيق الكل بدون الجزء. أو تحقق علم الكل بدون علم الجزء، والكل محال بداهة، وكذا يقال في سائر الأشكال، بعد استيفاء شرائطها اللازمة لها في الانتاج، وردها إلى الأول، أو غير ذلك.

وأما أنه غير متولد عن النظر، فلما تقرر من أن جميع الممكنات التي من جملتها العلم الحادث، مستندة إلى الله تعالى في الایجاد ابتداء، لا أن استنادها إليه بكونه مبدأ أسبابها وموجباتها، أي أن كل واحد من الممكنات تتعلق به ذات قدرة الله تعالى. لا أن القدرة تتعلق بشيء.. وذلك الشيء يحصل منه آخر، بدون تعلق ثان للقدرة. فمعنى الابتدائية، التي يريد بها الشيخ الأشعري. أن بين الممكن نفسه وبين القدرة تعلق الایجاد. وهذا المعنى يقابل قول المعتزلة، وظاهر مذهب الفلاسفة، لا على التحقيق الآتي.

ثم اعترض صاحب [المواقف] هذا المذهب بأنه مخالف لأصلين من أصول الشيخ الأشعري وافقه عليهما الامام. الأصل الأول: أن جميع الممكنات مستندة إلى الله ابتداء، من غير توسط شيء في الایجاد. والثاني: أنه فاعل مختار، وذلك لأن وجوب العلم ينافي الاختيار. وكونه واجباً عن النظر، المستلزم لأن يكون للنظر مدخل في إيجاده، ينافي استناد الجميع ابتداء.

وقال الشريف في [شرحه] - منازعاً للمصنف، في مخالفة الإمام لأصل الاختيار، ومقرراً له على مخالفة أصل الاستناد - : إنما يصح مذهب الإمام إذا حذف قيد (الابتداء) في استناد الأشياء إليه، وجوز أن.. يكون لبعض آثار الله مدخل في بعض، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً، فيكون بعضها متولداً عن بعض، وناشئاً عنه، فيكون النظر من آثار الله، والعلم متولد عنه، لا يتخلف عنه. وإن كان ذلك لا ينافي الاختيار، فإن الكل واقع بقدرة الله تعالى. ألا ترى أن المعتزلة - مع قولهم بالتوليد - قالوا: إن المولدات مقدورة للعباد، وإلا لما وقع التكليف بها، وقد وقع، كالقتل في الجهاد، فإن القتل - أي إزهاق الروح - واجب لسببه الموجب - وهو الضرب

بالسيف - فكلف بالقتل الواجب بالضرب، والتكليف إنما يقع بالفعل الاختياري، فالقتل فعل اختياري، وجوبه بالضرب، لا ينافي كونه مختاراً للفاعل، إذ للفاعل أن يفعل به بإيجاد سببه، وله أن لا يفعله، بترك إيجاد السبب، إلا أن قدرة المختار لا تكون متعلقة بذلك الواجب ابتداءً، كما هو مذهب الأشعري.

وحينئذ: يقال: النظر صادر بإيجاد الله تعالى، وموجب للعلم. واختيار الله - في إيجاد العلم - باختياره في إيجاد موجب، وهو النظر.

* * *

٧٠ - (قلت: محصول كلام الامام... الخ).

أقول: حصل الشارح كلام الامام بتحصيل لا يخالف مذهب الأشعري، في أصل من الأصولين، فقال محصول كلام الإمام الرازي: انه، على هذا التقدير - أي تقدير لزوم العلم للنظر - يكون العلم حاصلًا بقدرة الله تعالى مباشرة، لا بالتوليد، كما قاله السيد الشريف، ويكون لازماً للنظر، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً. والنظر. أيضاً. يكون حاصلًا بقدرة الله تعالى. ولا ضير في أن يكونا لازمين، صادرين عن موجد واحد مختار. وإن كان بحيث إذا صدر عنه أحدهما لا بد أن يصدر عنه الآخر، عند صدور الأول عنه. ولا يلزم من ذلك اللزوم توقف حصول العلم على النظر، إذ يجوز أن يحصل العلم بسبب آخر، فان اللازم قد يكون أعم. والتوقف هو الممنوع. فانه يستلزم احتياج الواجب تعالى، في الإيجاد، إلى شيء آخر. بل يلزم من ذلك لزوم بعض أفعاله تعالى - كالعلم - لبعض أفعاله، كالنظر.

ومن البين أن الشيخ الأشعري لا ينكر مطلق اللزوم، فان لزوم شيء لشيء، مطلقاً، لا يصح لأحد انكاره، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى ابتداءً. وكيف ينكر أحد من العقلاء أن العلم بأحد المتضايفين - من حيث إنه مضاف - يستلزم العلم بالآخر؟ وأن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء، إن إجمالاً فاجمالاً، وإن تفصيلاً فتفصيلاً؟ فان تعقل المضاف - من حيث إنه مضاف - إنما يكون بتعقل الاضافة،

وتعقلها يستلزم تعقل الطرفين. فتعقل كل - من حيث هو مضاف - يستلزم تعقلها، وتعقلها يستلزم تعقل كل منها. وإن تعقل الكل ليس إلا عبارة عن تعقل الأجزاء، فإن الكل هو الأجزاء فلا يتصور تعقل الكل بدون الأجزاء والا كان تعقلاً لشيء وعدم تعقل له وإيضاً صورة الكل. مشتملة على صور أجزائه، فإن حصلت حصلت صورة الأجزاء. وإنما ينكر الشيخ التوقف على غير إرادة الله تعالى، المستلزم للاحتياج المحال. فكل ما يمكن تعلق إرادة الله به. فهو ممكن الوجود، بمجرد تعلقها، بدون توقف تأثيره فيه على شيء آخر. والتلازم بين شيئين لا يقتضي توقف أحدهما على الآخر. فاندفع ما أورد على قاعدة الشيخ، التي هي استحالة التوقف: من أن إيجاد البياض موقوف على إعدام السواد، عند اتحاد المحل. فكيف يقول باستحالة التوقف؟ وحاصل الدفع: أن تعلق الإرادة بإيجاد البياض، يستلزم تعلقها بإعدام السواد. لا أنه يتوقف أحدهما على الآخر. إذ الاستلزام لا يقتضي التوقف.

أقول: قد قال الامام باللزوم العقلي، ولم يبين منشأه، مع أنه قد تقرر أن التلازم بين شيئين إنما يكون لكون أحدهما علة للآخر، أو لكونهما معلولين لعلة ثالثة موجبة، توجب الارتباط بينهما، وإلا فلا تلازم، والثاني غير متحقق، فليكن الأول.

فان قلتم: إن التلازم لاشتراكهما في علة واحدة، وهي الإرادة، قلنا: فمع إقرار جميعهم بأن الإرادة ليست علة موجبة، يتوقف على كون الإرادة المتعلقة بهما، واحدة، مع أنه يمتنع تعلق واحد بمتعلقين على سبيل القصد والاستقلال. فان قلتم: إن التلازم بين الإرادتين. قلنا: نطلب منشأ التلازم بينهما. ولا يصح كونهما معلولين، ولا إحداهما علة للآخرى. فكان الحق أن هذا من الامام جري على ما قاله هو من منع حصر التلازم فيما ذكره. بل قد يكون التلازم بين شيئين ليسا معلولين لعلة واحدة، ولا أحدهما علة للآخر، ومثل له بالمتضايقين، وإن كان رده المحقق الطوسي

في [شرح الاشارات] أو تقول: كما أنه لا يصح لعاقل أن ينكر التلازم بين شيئين مطلقاً، لا يصح لعاقل أن ينكر التوقف مطلقاً، فإن من البديهيّات أن لا يجتمع البياض والسواد، في محل واحد، في آن واحد، فوجود احدهما يتوقف على زوال الآخر بالضرورة. والمنع مكابرة ظاهرة. وكذلك الكل لا يمكن وجوده إلا بوجود أجزائه، والقول بأن الكل يوجد بدون الأجزاء، ولا يستحيل وجوده بدون الأجزاء، سفسطة بيّنة، وقول بوجود الشيء ولا وجوده، ببداهة العقل.

فالشيخ الأشعري لا يليق بفضله إنكار التوقف رأساً، حتى ينجر ذلك به إلى ارتكاب مثل هذه المحاولات التي لا يقول بها الصبيان. بل لا بد أن يقال: إن الكل والجزء، وما شابهه من الأمور التي لا يكون الشيء في ذاته شيئاً إلا بأن يحصل معه الآخر، كالشرط والمشروط، إذا تعلقّت إرادة الله بإيجاد شيء يكون تعلق إرادته بالآخر، لا احتياج ذلك الشيء إليه، فكأن وجودهما وجود واحد. وكذا يقال في كل شيئين تلازما، لا من جهة علة موجبة، فإن لواحد منهما مدخلاً في الآخر، لنقص الآخر واحتياجه إليه. لا لنقص في الفاعل واحتياجه منه إليه، فلا مدخل له في التأثير، بل في الأثر.

وبهذا البيان يتحد مذهب الشيخ مع مذهب الحكماء، على التحقيق الآتي، اتحاداً كلياً، فانهم يقولون: المعدات، لتكميل القابل، حتى يكون محلاً لاشراق الوجود، لا لاحتياج الواجب في التأثير إلى شيء. فَرَغِمَ أنْفَ الناظرين. ثم إن مذهب الامام هو مذهب المحققين من الأشاعرة، وعليه جرى أكثر المتأخرين.



٧١ - (واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة... الخ).

أقول: قد اشتهر أن الفلاسفة قسموا المعلولات، من حيث صدورها عن الواجب، إلى قسمين: صادر من غير واسطة، وهو المعلول الأول. وصادر عن الواسطة، فلا يصدق عليه أنه صادر عن الواجب، إلا من حيث أن الواجب مصدر

تلك الواسطة، لا لأنه مصدر نفس المعلول. وهذا القسم هو ما بعد المعلول الأول. فعلى هذا يكون الممكن مصدراً لوجوده غيره، وإن كان الواجب مبدأ الكل، فهو مصدر الكل: الأول حقيقة وبالمباشرة وما بعده مجازاً وبالواسطة. فان مصدر الشيء حقيقة، هو ما عنه صدر الشيء. أي ما أعطى الشيء وجوده، والباري، تعالى، إنما أعطى الوجود المعلول الأول، ثم إن المعلول الأول أعطى ما بعده وجوده... وهكذا. فينسب ما بعد المعلول الأول إلى الله تعالى، بالصدور، لأنه تعالى معطي معطيها. وموجد موجدها، لا لأنه موجدها.

وهذا المذهب ينافي مذهب الشيخ الأشعري كل المناقاة، فان الشيخ قائل بأن لا مصدر لشيء من الأشياء إلا الواجب، فهو مصدر الكل مباشرة، بدون واسطة، وهو المعطي لكل ممكن وجوده مباشرة. وليس لممكن من الممكنات أن يؤثر في شيء من الأشياء، لا بالوجود ولا بالعدم.

وهذا الذي اشتهر عنهم خلاف التحقيق عندهم، وإنما منشؤه اشتهاه العبارات اللفظية، كقولهم: إن العقل الأول صدر عنه العقل الثاني والفلك الأول، وإن العقل العاشر هو فياض الصور على مادة العناصر، وما يشبه هذه الألفاظ التي تفوهوا بها للتقريب في مقام التعليم. والتحقيق عندهم أن لا مؤثر في الحقيقة ونفس الأمر إلا الله تعالى، وإن كان قد يظهر في بادئ النظر صدور الأشياء عن غيره، وأن هذه الوسائط والأسباب إنما هي من قبيل الشرائط والآلات، وفعل الإيجاد إنما هو له تعالى، بل ليست، عند التدقيق، لا من الشرائط ولا من الآلات، بل هي من متمات وجود الممكن، كأن الممكن مجموعها، فهي عند التحقيق تكون داخلة في ذات الله، ووجودها جزء من وجوده، وذلك على أصل تحققه عند صدق النظر.

وقد صرح الشيخ الرئيس في [الشفاء] بهذا التحقيق، أي نسبة جميع الأفعال إلى الله مباشرة. وصرح به المحقق الطوسي في [شرح الاشارات]، وشنع على الناقلين عنهم خلافه. لكنهم لا ينكرون توقف إيجاد بعض الممكنات على إيجاد

البعض الآخر، لنقص في ماهية المتوقف، فيحتاج إلى متمم لوجوده، فلا بد من أن يوجد الواجب هذا المتمم، حتى يوجد هذا الممكن، وذلك كالعرض المتوقف وجوده على وجود محله، والكل الموقوف على وجود الجزء، وما ينحو نحو هذا، إذ إنكار التوقف في مثل هذا سفسطة ظاهرة لا تليق بالعقلاء.

وظاهر مذهب الشيخ الأشعري - من نفي التوقف رأساً - ينفي ما أثبتته الحكماء من التوقف. وإن كانت حقيقة مذهبه، التي يجب حمل ظاهره عليها، أن جنس التوقف لا ينكر، بل توقف بعض الموجودات على بعض واجب، لنقص في ماهية الممكن، لا لعجز واحتياج من الفاعل.

على أن المحقق المنصف لا يبالي، على هذا، بأن يقول بتوقف بعض أفعاله على بعض، فإن هذا بمنزلة ما يقال: توقفت إرادته على علمه، مثلاً، وجميع صفاته على حياته، والكل له، فالتوقف غير مضر، فكذا توقف فعله على فعله الآخر، لا يضر، فإنه لم يتوقف في الحقيقة على ما سوى ذاته، فليس في مثل هذا التوقف راحة النقص بوجه من الوجوه. فتحقيق مذهب الشيخ الأشعري يتحد مع تحقيق مذهب الحكماء، ومسألة الإيجاب والاختيار، وقدم العالم وحدوثه، ليست من لوازم هذه المسألة. والقول بالتوليد مناف للتحقيقين، فإن حقيقة التوليد - كما تقدم - أن يصدر عن فعل الفاعل فعل آخر، فيكون صادراً عن نفس الفاعل، لا مباشرة، بل بالواسطة. ومبنى التحقيقين على صدور الكل عن الواجب مباشرة، الذي هو معنى (الابتدائية) في كلام الشيخ الأشعري.

وحاصل القول أن الحكماء قالوا: الواجب فياض دائماً، وبجر جوده لا يحجب عن المستحق، لا وجوباً عليه، بل فضلاً منه، لمحض الجود، ونفي شوائب البخل، فإن كان منع فمن طرف القابل ونقصه وانحطاط درجته عن أن يستحق فيض الجود عليه. فإذا أفيض من قبل الواجب ما به يتم وجوده. فقد استحق الفيض، فيفاض، فلا حجاب ولا منع من طرف الواجب، ولا عجز ولا انثلام في قدرته.

والشيخ الأشعري - رضي الله عنه - قال: إن الواجب تعالى فياض وفاعل لكل شيء، لا يشاركه غيره في إيجاد شيء من الأشياء، لكمال قدرته وعموم قهره، وإن كان قد يمتنع إيجاد الواجب لشيء إلا بعد إيجاده لشيء آخر، لما أنه من متممات وجوده، فيتوقف عليه، لا احتياج من الحادث إليه، لا اعتماد من الواجب عليه، فلا قصور من طرف الواجب، بل القصور من طرف الممكن. وعلى كلا القولين فالكل فعله، لا يصدر عن غيره صادر، فلا مخالفة بين القولين بوجه من الوجوه، إلا ما كان من تعبير لفظي لا يعتد به في الاعتقاديات. فانظر نظر الانصاف في ذلك، فتدحض لديك حجج المبطلين السالكين طرق الفساد، الآبية نفوسهم إلا العناد، يدعون السنة وهم ناصرُوا البدعة. وأي بدعة أكثر من تكفير من يدعون الإيمان بما جاء به محمد بعضهم لبعض، بدون استناد لا إلى كتاب ولا إلى سنة، وإنما هو لمجرد أن يقولوا: مذهبه يخالف مذهبنا، قد رأوا أن لا يوافقوا الحكماء في قول من الأقوال، فما بالهم لا ينكرون نبوة نبينا، لأن الحكماء يقولون بها؟ والعجب!! أي ضرر في أن يوافقنا على ما نقول جميع أهل العالم، بل ذلك مما يحقق غرضنا، وهو غاية سعي العاقل، خصوصاً الذي يدعي أنه من أهل السنة، ورافض البدعة. فافهم، فقد شنع بعض الحواشي هنا على الشارح بهذين لا يساوي نقله.



٧٢ - (وقال الامام في المباحث المشرقية... الخ).

أقول: قد ذكر الامام الرازي في كتابه [المباحث المشرقية] ما حاصله: الحق عندي أنه لم يقيم للحكماء على ظاهر مذهبهم من وجوب استناد بعض الممكنات الى بعض، في الوجود، دليل. ولا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ابتداء، مباشرة من دون أن يستند شيء منها لشيء آخر، إلا أنها على قسمين: قسم: إمكانه كاف في قبوله الوجود من حضرة الجود، بدون أن يتوقف على شيء سوى إرادة محدثه. فهذا يكون صادراً عن الواجب تعالى بدون شرط.

وقسم: مجرد إمكانه غير كاف في قبول الوجود، بل يحتاج مع ذلك إلى شيء آخر، كالكل الذي لا يكفي إمكانه في صدوره، بل يحتاج مع إمكانه إلى أجزائه، بل إمكانه موقوف على إمكانها. وكذلك يقال في جميع المتوقفات، فهذا لا محالة يحتاج إلى حدوث أمر قبله، حتى يصدر هو عن الواجب تعالى. فكأن الممكن بذاته بعيد عن مبدئه، وهذه الأمور التي تسبقه في الوجود تقربه إليه. وذلك إنما ينتظم عاماً في الممكنات، عند التحقيق، بحركة سرمدية دورية - تنسب إلى الدور، لا إلى الاستدارة - وليس بلازم أن تكون فلكية كما ذهبوا إليه. ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود، استعداداً تاماً، بإيجاد الواجب ما لا بد منه في وجودها، صدرت، عن الواجب تعالى وحدثت، ولا تأثير لغير الله، مما يظن أنه واسطة في إيجادها، بل تلك متممات لوجودها، مُعَدَّة لها لأن يفاض عليها الوجود من طرف المبدأ.

والامام الرازي رجل أشعري، قد جرى في جميع كتبه واعتقاداته على اصول الأشعري، وإذا كان الحق عنده ما ذكر، فهو حق على أصول الأشعري، ورد على ظاهر مذهب الحكيم، فكان كلامه هذا تحقيق مذهب الأشعري. فاتحد مذهب الاشعري - على تحقيق الامام - مع مذهب الحكيم - على تحقيق الشارح - فمن ثم قال الشارح: (قلت: هذا - أي ما ذكره الامام - هو ما ذكرناه، وإنه مذهب الفلاسفة بعينه). أي فاتحداً، فاتفق الأشعري والحكيم. وقول الشارح: (واثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم، كما لا يخفى). غير صحيح، لما سمعته من أنه يريد حركة في نفس الوجود، لا بقيد أن تكون فلكية، كما ذهبوا إليه. فليس مبنياً على مذهبهم، بل طريق آخر في إثبات الحق، وهو أن الترتيب في التركيب إنما يكون بحركة حتى يترتب، والمتحرك واحد فيذهب ثم، ثم كان دوراً. وهي سرمدية لغوية، أي طويلة جداً من ابتداء العالم إلى انتهائه، لا عرفية على مذهب الحكماء.

فلا تلفت لما هوس به الحواش ههنا، وارتكبوه من تأويل كلام الامام وصرفه عما أراده منه، قدس سره. والتشويش على الشارح بما لا ينفعهم في تأييد

أوهامهم المخالفة لأصول الشيخ الأشعري وعقائده.

* * *

٧٣- (والسُّمَيَّة... الخ).

شروع في عد المذاهب النافية لعموم إفادة النظر اليقين: فالسمنية^(١) نفوها مطلقاً. والمهندسون فيما عدا الهندسيات والحسابيات. والاسماعيلية^(٢) في معرفة الله تعالى وصفاته بدون المعلم. وأدلتهم مع ما ينقضها مذكورة في المفصلات. وقد ذكر الشارح منها شيئاً، ولعدم الفائدة في الاستدلال والمعارضة لهذه المذاهب الباطلة، أضربنا عن نقل شيء منها، وإبداء رأينا فيه.

٧٤- (لأننا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم محدث وكل محدث فله

مؤثر... الخ).

أقول: هذا تعليل لقول المصنف. (وبه تحصل المعرفة... إلى قوله.... فلا حاجة إلى المعلم) فهو تعليل المفرع والمفرع عليه. وقوله: (وإن سلموا حصول العلم). أي وإن سلم الاسماعيلية حصول اليقين بالنظر الصحيح، إلا أن اليقين لا يكون منجياً إلا بالمعلم. فنقول: كفى بالشرع والقرآن معلماً، فيكفي أخذ ما نتيقنه من القرآن، فلا حاجة إلى المعلم المخصوص، وهو الامام المعصوم. ولسنا نحتاج إلى نائب عن الشرع إلا في مجرد التبليغ، ثم من الشرع نفسه يكون العلم والأخذ.

* * *

٧٥- (وعلى أن للعالم صانعاً قديماً، لم يزل، ولا يزال... الخ).

أقول: واتفق أهل الحق على أن للعالم - الذي قد ثبت حدوثه - محدثاً أزلياً، أبدياً، لم ينقطع وجوده في آن من الآتات الماضية، ولا ينقطع في آن من الحالية والمستقبلية.

١- فرقة هندية تنكر فلسفتها النبوة والرسالة، وترى أن سبب تفرق البشر وتطاحنهم هو رسالات السماء!

٢- انشقوا من الشيعة الإمامية وقالوا إن الإمام، بعد جعفر الصادق (ع) هو ابنه اسماعيل. وليس موسى الكاظم (ع).

واستدل أصحابنا على ذلك بأن العالم مُحدث - بالفتح - وقد سبق دليله. وكل محدث فله مُحدث - بالكسر - بالضرورة، إذ من البديهي أن المعدوم لا يوجد إلا بموجد، فوجوده إما أن يكون ذاته، أو ينتهي إليه. فيدور. أو لا يكون ذاته ولا ينتهي إليه. فأما أن لا ينتهي، بل يذهب حادثاً عن محدث، لا إلى نهاية، فيتسلسل. أو ينتهي إلى ما ليس بحادث، وهو القديم. والدور باطل، بالضرورة. والتسلسل، بالبرهان. فثبت الثالث. فالعالم ينتهي إلى محدث قديم، فهو أزلي. وما كان أزلياً، استحال أن لا يكون أبدياً.



٧٦ - (واجباً وجوده لذاته، ممتنعاً عدمه بالنظر إلى ذاته... الخ).

أقول: لما ثبتت أزلية، وأبديته، فقد ثبت وجوب وجوده، إذ لو لم يكن واجب الوجود لذاته، لكان ممكناً لذاته. والممكن لذاته، معدوم لذاته، موجود بغيره. والموجود بغيره، لا بد أن يكون حادثاً، فان القديم لا يصح التأثير فيه عندنا، بناء على ما ارتضيناه من أن الكون عن الغير يعتمد الحدوث، وإن لزمه الامكان، فيحتاج إلى محدث، فيلزم كون القديم حادثاً، وكون القديم حاصلاً عن غيره. وكلاهما محال، وخلاف الفرض. فان جوزنا التأثير في القديم، بناء على ما ارتضاه غيرنا من أن الكون عن الغير يعتمد الامكان فقط. فنقول: لو كان الصانع القديم ممكناً، لاستند إلى غيره في وجوده، فذلك الغير، إن كان ممكناً أيضاً استند إلى غيره، وهكذا، فلا بد أن ينتهي إلى قديم هو واجب، وإلا تسلسل. والتسلسل محال، فذلك الواجب هو ما نعينه بالصانع، لا ما فرضته ممكناً. وقد علمت ما في هذا الاستدلال المبني على إبطال التسلسل.

٧٧ - (وجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون... الخ).

أقول: اختلف الناظرون، وارتبك الناقلون في لمية وجوب الوجود. فأكثر المتكلمين الذاهبين إلى أن الوجود أمر زائد على الماهية، موجود في

الخارج، قالوا: إنما يجب لذات الموجود. بأن تكون ذاته علة تامة في وجوده، فوجوده لازم لذاته، لاستحالة انفكاك العلة عن المعلول. فالذات، من حيث هي ذات، مستلزمة لوجودها، فلا يمكن انفكاكها عنها، وإن تصوره العقل فرضاً.

والفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين، ذهبوا إلى أن وجوب الوجود بكون الذات نفس الوجود، حتى يستحيل سلب الوجود عنها لذاتها، فإن من المحال سلب الشيء عن نفسه، بالأولى من سلبه عن علته. ولا يعنون بذلك أنه الوجود العارض للممكن، بل يعنون أنه وجود خاص مستقل قائم بذاته غير منتزع من غيره. وتفصيل ذلك: أن العقل إذا نظر إلى الماهيات المتحققة خارجاً، أو ذهنياً - عند القائلين بالوجود الذهني - وهي بأسرها مشتركة في أنها هي في الخارج أو في الذهن، ينتزع من تلك الماهيات الموجودة أمراً يشترك فيه جميعها. وهي كونها هي في الخارج أو في الذهن يقترب ذلك أرباب التعاليم في مقامات التفهيم. والافهو أمر ليس بالمتحقق، بل إذا أراد المعلمون تقسيم المعقولات إلى: ليس محض، وإلى ما ليس كذلك. يخترعون أمراً يمتاز به (الليس) عن مقابله، لا اختراعاً صرفاً، بل له نوع من الاستناد إلى الخارج، من حيث المنشأ. وهو كون الماهيات ماهيات في الأعيان أو في الأذهان. وسموه وجوداً، وهو الوجود المطلق الذي تصح نسبته إلى الواجب، وإلى الممكن. وإنما تتخصص في الواجبات والممكنات، بالإضافة إلى ما انتزع منه، كوجود الواجب، ووجود الممكن، كوجود زيد وعمر. وقد تساهل الشيخ الأشعري في قوله (هو عين الماهية). لما ذكرنا. أو أراد من الوجود - الذي هو عين الماهية في الواجب والممكن - ما يعبر عنه بمصدر الآثار، وليس في الخارج مصدر للآثار إلا أعيان الماهيات. أما شيء زائد عليها، يسمى وجوداً، فلا كون له، حتى يكون لغيره. وأن شقه الناهجين غير سبيل. وقد قام البرهان على أن كون الممكن، بحيث نزع منه هذا الأمر المميز له عن (الليس) الصرف عن الحكيم، وإن شئت فقل: على أن ذات الممكن لا بد أن يكون مستفاداً من وجود خاص متميز

عن سائر الوجودات بكونه غير مضاف إلى غيره، وهو الوجود الحق الواجب لذاته.



٧٨- (فان قلت: ان أريد بالوجود، المعنى المشترك... الخ).

أقول: قد قررت أن ثم نزاعاً بين أكثر المتكلمين وبين الفلاسفة والمحققين في أن ذات الواجب نفس الوجود أو غيره، وعلى هذا فهي علة له. فان أردت بالوجود الذي هو عين الذات، المعنى المشترك المنتزع، فلا يقدم الحكيم ولا المحقق على كونه عين الواجب، أو شيئاً من الموجودات، فانه أمر عقلي لا حقيقة له الا اعتباره، والمحقق إنما هو نفس الماهيات. وهذا الأمر المنتزع المشترك هو الذي يذهب أكثر المتكلمين الى أنه ليس عين ذات الواجب. وأن أردت به معنى آخر، سميته وجوداً، هو ذات الواجب، فذاك لم يدع أحد أنه غير ذات الواجب، أو ذاته. فالكل متفق على أن المنتزع غير الذات، وأن الواجب هو الذات، باي اسم سميتها، فلم يكن خلف الا في تسمية الواجب وجوداً، فهذا خلف لفظي. والجواب: أن محل النزاع، هو منشأ انتزاع هذا الأمر المشترك. فهو في الواجب عين ذاته بذاته، عند الفلاسفة والمحققين. وفي الممكنات شيء آخر سوى الذات يكون أثراً للفاعل. بخلاف جمهور المتكلمين، فانهم قائلون بأنه أمر زائد في الكل، لا بد أن ينضم إلى الذات، حتى ينتزع منها هذا المفهوم المشترك.



٧٩- (فان قلت: على مذهب جمهور المتكلمين أيضاً... الخ).

أقول: إذا ذهب جمهور المتكلمين الى أن الذات علة للوجود، فقد قالوا: إن الذات مقتضية لانضمام الوجود إليها فهي بذاتها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لعدم احتياجها في الانتزاع الى خارج عنها، فنشئيتها له بنفسها، بواسطة أنها تمام العلة، فيما يجب أن ينضم إليها، لتصير منشأ لانتزاع هذا المفهوم. فنشأ الانتزاع - أي الذي

تنتهي اليه المنشئية - هو الذات لا غير، فلم يبق نزاع. فان الجمهور إذن قائلون بأن منشأ الانتزاع هو نفس الذات بذاتها، كما يقول المحققون. والجواب: أن هذا غفلة عن أصل تقرير الجواب عن السؤال المتقدم، فان حاصله أن المحققين قائلون بأن منشأ الانتزاع في الواجب هو الذات، بقطع النظر عن شيء ما، وفي الممكن الذات، مع النظر لشيء آخر، هو الوجود. والجمهور قائلون: بأن منشأ الانتزاع الذات، مع شيء آخر، سواء كان معلولاً لها، أو لغيرها، في الواجب والممكن، وأن عين الأول للأول، والثاني للثاني. ألا ترى الى ما وقع بين الفريقين من ابطال كل ما ذهب اليه الآخر، خصوصاً قول القائلين بالعينية في ابطال مذهب الجمهور: ان بداهة العقل حاكمة بأن الشيء ما لم يوجد - بالفتح - لم يوجد - بالكسر - فان اليجاد والتأثير فرع الوجود. فلو كانت الماهية علة لوجودها، لزم تقدم وجودها على إيجادها لنفسها، بإيجادها لوجودها. فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق، لزم الدور، لتحقق تقدم الشيء على نفسه، وان كان مغايراً، نقلنا الكلام اليه. حتى يتسلسل، إن ذهب إلى غير النهاية. وهو محال. أو ينتهي إلى وجود، هو عينه. على أن البداهة حاكمة بأن الشيء انما يكون له وجود واحد، وليس له وجود متقدم ووجود متأخر. فهذا الابطال يدل على أن النزاع: في كون الذات ينضم إليها شيء آخر، حتى تكون منشأ الانتزاع، أو كونها منشأ الانتزاع لو قطع النظر عن جميع المغايرات. فكونه بذاته - بقطع النظر عن مغاير، سواء كان معلولاً له، أم لا - منشأ لانتزاع ذلك المفهوم، لا يتصور على طريق المتكلمين، كما زعمت.

وبتقرير العينية على هذا الوجه، يندفع كثير من الشبه الواردة عليه، هذا هو

تحرير كلام الشارح.

وأنا أقول - على استدلال القوم على إثبات القديم الصانع - إنهم اعتمدوا فيه على بطلان التسلسل، وليس لهم برهان على إبطاله الا ما سبق من التطبيق، والتضاييف، وما يشبهها. وقد علمت، في بحث الحدوث، ما عليها. فالى الآن لم يقم

دليل على بطلانه، فبقي فرض التسلسل في إثبات الواجب محتملاً لم يبطل، اللهم إلا بدليل جديد، لا يليق بالعقلاء انتظاره ممن لا يقدر عليه.

ولك أن تستدل على إثبات الواجب بدليل قليل الكلفة، خفيف المؤونة، يبتني على مقدمتين: إحداهما: بديهية، وهي أن ترجح الممكن بدون مرجح، محال. والأخرى: نظرية، وهي أن الممكن لا يصح أن يكون مصدراً لأثر من الآثار، وذلك أن الممكن، بعد تصوره حق التصور، ليس له قيام إلا قيام موجد، وهو لذاته عدم لذاته، والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته، إذ الفاقد للشيء لا يعطيه. ووجود ممكن من الممكنات بديهي. وقد علمت أنه يجب أن يكون بمرجح، ولا يصح أن يكون ممكناً. فلا بد أن يكون واجباً.

ويمكن أن يحتج عليه أيضاً، بالبرهان المشهور عندهم، الذي قدح فيه الشارح سابقاً، في بحث الحدوث، لكن على غير الوجه الذي قرره، بأن يقال: لو ترتبت سلسلة ممكنات إلى غير النهاية، فلست أسأل عن سبب حادث حادث، إلى غير النهاية، حتى يقال أنه الذي قبله، ولكنني أسأل عن منبع هذا الوجود غير المتناهي، فهل هو: ذوات الممكنات، كيف وليس لها من ذواتها إلا العدم؟ أو من خارجها. وهو الواجب المطلق؟ والأمر ظاهر، فإن الممكنات - على عدم تناسلها - لم تخرج عن حد الامكان الذي هو محيط دائرة العدم، فلا يعقل لجملتها سوى العدم، ما لم تستند لواجب لا يدانيه العدم، حتى تكون بالاستناد إليه موجودة. فتأمل بذوق روحاني، فوجود واجب الوجود، في عالم الوجود، لا يصلح لمن يدعي أنه من أهل الاستدلال أن ينكره، ومن ثم لم يخالف فيه إلا شريحة قليلة قلما توجد، تسمى (البختية) و (الاتفاقية) أنكروا المقدمة الأولى البديهية، وهم مكابرون في البديهي، فلا نظر اليهم.

ثم أقول - على الشارح - نقله عن جمهور المتكلمين أن الذات علة تامة لوجودها، صحيح. وما زعمه من أنه مخالف لمذهب الفلاسفة والمحققين، باطل،

فانهم يريدون أن الذات بذاتها - بقطع النظر عن جميع الملاحظات - كافية في انتزاع المفهوم المشترك. فتكون علة تامة في وجودها بهذا المعنى. بخلاف الممكنات، فانها لو نظر الى ذاتها، لم تكن كافية في ذلك، بل لابد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها، معها. حتى تكون ماهية في الخارج، حتى ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك. وهذا قول لم يتعرض فيه لكون وجود الواجب في الخارج، أو غيره. بل فيه تعرض لكونه عينه. كما ترى. وأيضاً: فان من المحالات - بالبدئية - أن يؤثر ذات في وجود نفسه الزائد عليه. أو يكون مؤثراً فيما اعتبر معه عدم المؤثر. ولم يذكر أحد من المتكلمين أن (وجود) شيء، أمر زائد على ذاته، موجود قائم بذاته، حتى يكون موجوداً، الا ما أخذه المتأخرون من فحوى استدلالات بعضهم، على أن الوجود زائد عن الماهيات. وهي أوهام مبنية على أوهام، والا: فأين الوجود؟ وأين الماهية؟ فليفصل كل واحد منهما عن صاحبه، حتى تتبين الصفة من الموصوف. كيف...؟ وإنه لو كان موجوداً - وهو ماهية من الماهيات - لزاد وجوده عليه. والقول بأنه يجوز أن يكون وجود الوجود، نفس الوجود، قول بأن الصفة يجوز أن تكون عين الموصوف، مع أن الصفة صفة، والموصوف موصوف. أو بالفصل بين الماهيات، فبعض له وجود زائد، وبعض آخر ليس له وجود زائد. وليس بمبرهن، فليكن في الكل ليس وجوداً زائداً. وليس الصادر عن الفاعل الا نفس الذات، وليس الذات الواجب الا محض ذات، فسمها ما شئت.

والعذر للشارح أنه تابع لصاحبي [المواقف]، و [المقاصد] وغيرهما، ممن نحا نحوهما في التوغل في المقالات اللفظية. ولو سمعت من قولهم في الحصص لتجرعت الغصص من أوهام بعضها فوق بعض.

فلا شقاق بين الفريقين في أن الوجود ليس زائداً على الماهيات. غاية الأمر أنهم لما نظروا الى ظاهر قول الأشعري: انه عين الماهيات، نازعوه في أنه أمر ينتزع، لاندراج الكل فيه، فكيف يكون عيناً؟ فلا بد أن يكون اعتباراً آخر سوى الماهية،

يحكم عليها به، لما ذكرنا سابقاً. على أني أقول: ان اسم الموجود الذي يحمل على البارى تعالى، وعلى الممكنات، انما يصح أن يكون مأخوذاً من (وجدته) بمعنى (عثر عليه وحصلته) الذي كان يستعمل في المحسوسات، ثم نقل حتى صار حقيقة في الأعم، من المعثور عليه بالبرهان. فاذن انما يحتاج الى ثبوت مبدأ اشتقاق هو: الكون معثوراً عليه، والكون محصلاً. وليس هذا بوصف حقيقي، كما لا يخفى على محصل. ولا يصح أن يكون مأخوذاً بما يدل عليه الوجود، الذي هو بمعنى التحقق في الخارج، حتى يحتاج الاتصاف به الى ثبوت مثل هذا الوصف، وكونه حقيقياً، أو غير حقيقي، إذ ليس لنا (وجدته) بمعنى (أوجدته) كما نص عليه علماء اللغة. نعم قد جاء من هذا الوصف (أوجدته) والاسم (موجد) ولا يصح حمله على الواجب. و (وجد) بمعنى (خرج من العدم) فهو موجود. وليس له مبني للفاعل، وذلك أيضاً لا يصح حمله على الواجب. لأخذ العدم في مفهومه. وليس معنى الاسم، من هذين الوصفين، إلا ما هو اعتبار بين الفاعل والمفعول. في الأول، واعتبار نسبة الشيء إلى سلبه. في الثاني، فليس في حمل (الموجود) على شيء من الاشياء. دلالة على ثبوت وصف حقيقي زائد على الماهية. يقابل العدم. تقابل التضاد، حتى يتصور نزاعهم للأشعري في قوله: (ان الوجود المقابل للعدم، ليس إلا نفس الماهية). مستدلين بالحمل المذكور، أي حمل الموجود على الماهية. فانك قد علمت أن (الوجود) ليس مشتقاً من الوجود الذي أراده الشيخ، بل هذا الوجود الذي يقال انه عين الماهية أو غيرها. ليس إلا اسماً جامداً. بمعنى الذات، لا بمعنى الحدث. حتى يشتق منه وصف. وأما ما ذكره عن الفلاسفة والمحققين، في معنى وجوب الوجود، فلم يتبين له محصل ينتفع به في هذا المعنى، فان الأمر المنتزع ليس هو الذي تسلب الذوات بسلبه، إذ هو سلب في ذاته لا تحقق له. فلو كان سلبه في الخارج، سلباً للذوات المحمول عليها، لم تكن ذات اصلاً، فانه لم يتحقق في الخارج أصلاً، ولا يتحقق. والبارى، والممكنات، في ذلك سواء. والذوات، سواء كانت ممكنات، أو واجبات،

لا يتصور سلبها عن نفسها، لعموم الحكم وكما يصح توجه السلب إلى ذات الممكن، من حيث هي ذات، يصح توجهه إلى ذات الواجب، من حيث هي كذلك. وقد نفي بعض ضعفاء العقول أن يكون في الكون واجب، فقد صح عنده توجه السلب عن ذات الواجب. وإن كان هذا القول مما اتفق العقلاء على فساده، بل البداهة الفطرية تشهد بطلانه. ولا أثر لتسميتها بالوجود دون غيرها. وذلك في الكل حكم واحد. فكون ذاته عين وجوده - بالمعنى الذي حققوه - لم يفد وجوبه، بل يعود وجوب الوجوب إلى ما ذكره اصحابنا، من أنه كون الذات بحيث لا تحتاج إلى شيء يؤثر فيها، بل تكون بذاتها، مع ذاتها. وكونها عين الوجود، أو غيره، مسألة أخرى لا تخصها. اللهم إلا أن يقال: إن الشارح لم يفهم كلام الحكماء والمحققين، وارتضاه عن غير بصيرة، وقرره على غير وجهه.

والتقرير الحق لكلامهم أن يقال: ليس الوجود ما ألفوه من انتزاعات، أو ما ظنوه من وصف قائم، بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في الخارج، المعبر عنه في الفارسية بـ (هست). ثم إنه إذا اعتبر مفهوم من المفاهيم، مضافاً إلى هذا الوجود، كان موجوداً متحققاً، وإن اعتبر غير مضاف إليه، فهو المعدوم، وهو الممكن. والوجود بهذا المعنى لا يصح سلبه عن ذاته، فإن من المحال أن يسلب الشيء عن نفسه، وأن يؤول الوجود إلى العدم بالبداهة، بل ينتهي إليه كل سلب، فهو ذات الذوات، وحقيقة الحقائق، فليس الوجود أمراً آخر، زائداً على ذات هذا الواجب، بل الزائد عدم، والواجب وجوده، والكل ظلمة، والحق نوره. فافهم فليس هذا مقام البسط في المقال.

ثم ما نقله الشارح (من أن: منشأ الانتزاع - عند الحكماء والمحققين -: في الواجب، ذاته. وفي الممكن، أثر الفاعل، أي أمر زائد على الذات، هو أثر الفاعل، كما هو مبني كلامه). افتراء عليهم، فإن الاشرافي منهم قائل بأن أثر الفاعل هو نفس الذات، لا الوجود الذي ينتزع من الذات بعد تقررها، والمشائي قائل بأن أثر

الفاعل الخلط بين الوجود والماهية. فان أولته بأنه يريد أن المنشأ في الواجب ذاته،
 من غير احتياج إلى مؤثر فيها، وفي الممكن ليس كذلك، فهو قول جمهور المتكلمين.
 وبالجمله، فالكلام مع الناظرين في هذه المسألة طويل، والوقت ضيق.

* * *

أفعال الانسان

٨٠- (ولا خالق سواه، جوهرًا كان المخلوق أو عرضاً... الخ).

أقول: واتفق أهل الحق على أن صانع العالم لا خالق ولا موجد للأشياء سواه، سواء كان المخلوق جوهرًا، أو عرضاً. واستدلوا عليه بأدلة نقلية، كقوله تعالى: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ)^(١). والشيء هو الموجود مطلقاً. وخروج الواجب عنه، بدليل عقلي، لا ينافي قطعيته في عموم ما عداه. فدل على أنه خالق ما عدا الواجب - الذي هو ذاته، سواء كان ما عداه جوهرًا، أو عرضاً - دلالة قطعية. و (فاء) (فاعبدوه) آذنت بأن مناط العبادة هو الخلق، فلو صح أن غير الله خالق، لكان خليقاً بأن يعبد، مع أنه لا يعبد غير الله باتفاق الأهلين، خصوصاً المليين منهم. وقوله تعالى: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ؟)^(٢). بالاستفهام الإنكاري، الذي هو نفي بمعناه، مع (من) الاستغرافية. فقد نفى كل فرد من أفراد الخالقية عن جنس مغاير الله تعالى.

وإمام الحرمين - أبو المعالي الجويني، من الأشاعرة - له رأي في هذه المسألة، سنحكيه عنه. قال في كتابه [الارشاد]: (اتفق أئمة السلف الأقدمين - قبل أن يحمى وطيس حرب الأفكار، في ميدان العلوم، والتفتيش عما يوجبه اللازم والملزوم. وقبل ظهور البدع والأهواء، الناشئة عن جريان الأفكار في مقدمات مسلمة غير

حقيقية - على أن الخالق هو الله تعالى، ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى، من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد وبين ما لا تتعلق به. فكان قولاً إجمالياً بينهم، لم ينظر فيه ولم يفصل، هل ذلك بالمباشرة؟ أو الواسطة؟ وهل يلزم إبطال قاعدة الاختيار؟ أو لا يلزم؟ وهل يكون على ذلك محالات؟ أو لا يكون؟. ثم إن هذا الامام المذكور، قال في هذه المسألة: (أما نفي القدرة والاستطاعة عن المكلفين، فما يباه العقل والحس. وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كني القدرة أصلاً. وأما اثبات التأثير في حالة لا تعقل، كما هو مذهب القاضي، فهو كني التأثير، خصوصاً والأحوال عندهم لا توصف بالوجود والعدم. فاذن لا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الأحداث والخلق، فان الخلق يشعر بالاستقلال في إيجاده من العدم، والانسان، كما يحس من نفسه شيئاً من الاستقلال، يحس من نفسه أيضاً بعدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر، تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند إلى سبب، حتى ينتهي إلى سبب الاسباب. فهو خالق الاسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق. فان كل سبب مستغنٍ من وجه، محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق، الذي لا حاجة له ولا فقر). انتهى ما نقل نصه عن الامام المذكور.

وأقول: إن كان معنى الخالقية لـ (كل شيء)، الذي نقل اتفاق السلف عليه، هذا الذي ذكره، فهو قول يتفق عليه جميع الالهييين، بل والطبيعيين، لم يخالف فيه أحد منهم إلى هذا الوقت؟ فإنه صريح المشهور عن الحكماء، وقول المعتزلة، وأعم من قول الأشاعرة والماتريدية. وما سمع عن أحد من أهل العلم أنه قال: إن الممكن مستقل فيما يصدر عنه، بعد قوله بأنه ممكن. إلا أولئك الضعفاء من أهل القرون المظلمة الذين قالوا: بالبيخت والاتفاق، كما أشرنا إليه سابقاً. مع أن هذا الامام يزعم أنه جار على أصول الأشاعرة، في افكاره وعقائده، بل هو قول بأن الممكن قد

يصدر عنه شيء وقد تبين بطلانه فيما سبق. وليس الفعل إلا مستنداً إلى الواجب مباشرة، بايجاد خاص، بحيث يستند إليه الموجود. بالذات حقيقة، ولكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحقق.

ثم أقول: - على استدلال القوم بالنقل -:

أولاً: العام المخصوص بدليل عقلي، ليس مما تتحقق قطعته في الباقي. وثانياً: لما خصصه الدليل بما عدا الواجب، فليخصه دليل عقلي آخر، بما عدا أفعال العباد. فالنقل في وجوه العقلية، لا يقام بظاهرة، إذ يخص أو يؤول على طبقها، كما هي قاعدتهم.

وثالثاً: أن الاسنادات المجازية، في النسبة الايقاعية، لا تكاد تحصر، في القرآن وفي غيره من كلام العرب، فيجوز أن يكون هذا منها. والمراد: أنه خلقه بخلق أسبابه، لا مباشرة. وأن مناط العبادة، هو الكون، أصل الأصول، والمبدأ الأول يستمد منه كل شيء وجوده، وينتهي كل وجود إليه.

ورابعاً: الشيء في اللسان العام الذي به خطاب النبوات - خصوصاً لسان من أرسل إليهم من الأميين - ليس معناه ما هو المصطلح عليه عند أرباب الفنون، من الموجود مطلقاً، بل الموجودات المتقررة، كالجواهر والأعراض الثابتة، وأيضاً: كان ذلك في معرض الرد على عبدة الأوثان الزاعمين أن لغير الله خلقاً في الأجسام والأعراض، لا نحو حركات العباد وسكناتها.

فالصواب في اليقين بأمثال هذه المسائل الاعتماد على قرائن البراهين العقلية، والمقدمات الصحيحة، فيكون النقل شاهداً على المطلوب، مؤيداً بدليل العقل. ويتم بذلك التشريع الكامل.

* * *

٨١ - (وقال حجة الاسلام... الخ).

أقول: ويتأيد ما ذكره المصنف من أنه لا خالق سوى الواجب، بما ذكره الامام

حجة الاسلام الغزالي في ضمن قوله: (قد بطل الجبر المحض، وكون العبد مضطراً في جمع أفعاله، حركاته كحركات الجهاد والنبات، وذلك بحكم الضرورة، فانه لو صح لكان المتدرج على السلم، والساقط في الهواء سواء، والمرتعش الذي لا يتألك أن لا يرتعش، مع من يحرك يده باختياره سواء، ونحو ذلك. وبالجمله، تستوي الأفعال القهرية، بل غير المشعور بها، والأفعال الاختيارية، وذلك باطل، فان البدهة حاكمه بالفرق بين حركة المرتعش، وحركة المختار، وبين الساقط، والمتدرج. وبطل كون العبد خالقاً لأفعاله، بالأدلة السمعية المتعارضة، بطواهرها، مع سمعية أخرى، والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية. وكفاك ما سمعت منا سابقاً. فلما بطل كل من الأمرين، وجب علينا أن نعتقد ثالثاً بينها، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى، خلقاً وإيجاداً، وبقدرة العبد على وجه آخر يعبر عنه بالاكتساب. فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسباً له، إذ الكسب والمكتسب هو الداخل تحت القدرة الحادثة، من حيث إنه كذلك، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تسمى خلقاً، فان الخلق والمخلوق هو الداخل تحت القدرة القديمة، من حيث إنه كذلك. كما نص عليه الشيخ الأشعري، فهي خلق الرب ووصف العبد. وكسبه وقدرته خلق الرب ووصف العبد، وليست كسباً له) وهذا تتميم للكلام.

وأقول: المنقول من كتاب الشيخ الأشعري في هذه المسألة - على ما ذكره الشهرستاني،^(١) هو هذا: (العبد قادر على أفعاله، إذ الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وبين حركات الاختيار والارادة. والتفرقة راجعة لما أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر). ثم قال: (المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة، والحاصل تحت القدرة الحادثة). انتهى ما نقل عنه.

١ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد [٤٧٩-٥٤٨هـ-١٠٨٦-١١٥٣ م] من مشاهير مؤرخي المقالات والفرق ومؤلف كتاب الملل والنحل.

وفيه تصريح وتلويح بأن الفعل موقوف على تلك القدرة، وأن للقدرة مدخلاً في حصول الفعل، كما ترى في قوله: (حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر). وأنها سوى مدخلية التأثير. وتلك المدخلية: هي مدخلية الآلية، من باب ما لا يتم للممكن وجوده إلا به، فكما أن قدرة الواجب لا تتعلق بإيجاد حركة الأكل والمشى بذاتها، بل لا بد لها من محل، هو الجسم، كذلك لا تتعلق قدرته بتلك الحركة، على أنها من النفس، حتى يخلق شيئاً في النفس، هو السبب القريب في تعلق قدرة الرب بإيجاد تلك الحركة. فهو الخالق لفعل العبد بقدرته، مع مدخلية قدرة العبد في حصوله، لا أنه ينفي المدخلية رأساً، كما فهمه الأصحاب، فالتجأوا إلى هذيانا لا قيم لها، وأخذوا يقتفون آثار المقالات، وتمويه العبارات.

وهذا ليس مذهب المعتزلة القائلين بأن الفعل ناشئ عن قدرة العبد، ولا مدخل لقدرة الرب فيه إلا بإيجاد سببه، وهو قدرة العبد. ولا مشهور الفلاسفة. ولا قول إمام الحرمين، إذ هو عين المذهبين. ولا ما فهمه أصحابنا من دخوله تحت قدرة معطلة لا مدخل لها في الإيجاد بوجه، فانه عين مذهب الجبر.

ثم أقول: - على استدلالهم بحكم البداهة، بالتفرقة بين حركات الاختيار والاضطرار -: لقائل أن يقول: إن البداهة قد حكمت بالتفرقة بين اضطرار، واضطرار آخر مخالف له في النوع، أو الصنف. فيجوز أن يكون فعل الحيوانات اضطرارياً، وإن كان على نهج الاقتران بالقدرة أو الإرادة. وذلك كما تفرق الضرورة، بين اضطراري. كحركة سقوط الحجر، وآخر كحركة صعوده بقاسر، فان الأولى لا مع مقاومة، والثانية معها. ففرق الضرورة بين الحركتين لا ينافي أن الكل اضطراري. فالصواب أن يقال: إنا نجد من أنفسنا وجداناً صادقاً، أنه يصح لنا أن نترك، ونتمكن منه، ولا كذلك المضطر.

إلا أن للمعتزلي أن ينتهز فرصة المعارضة بأن يقول: كما شهد وجداننا بذلك، شهد بأن الأفعال صادرة منا، لا من غيرنا. فإن قلتم: إن الثاني وجدان وهم، لا

عقل. قلنا: يجوز على الأول مثله. إلا أن نقول: ثبت وهمية الثاني بالبرهان، دون الأول. وبرهانه ما سمعت سابقاً.

وفصل القول - في رأي الجبري -: أن يقال: إن كان يريد أن أفعال الحيوانات كأفعال الجمادات، لا مدخل للاختيار فيها بوجه، ولا قدرة تستند إليها بنوع، فذلك باطل بالضرورة، لتحقيق الاختيار والقدرة، بالبداهة والوجدان الصادق. وإن كان يريد أنه - وإن كان للاختيار مدخل، كما للقدرة ذلك - فالفاعل هو ربه وموجده، وليس الفاعل هو بمحض اختياره، فذلك هو قولنا. وهو معنى قول بعضنا: العبد مختار من حيث هو مجبور، مجبور من حيث هو مختار. وكأنه لا يخفى عليك أن لا مدخل للتفرقة بين الاختيارية، والاضطرارية، في نسبة الأفعال إلى مبدئها الأول، فإنه إن صح نسبة التأثير إلى ممكن من الممكنات، فليصح على الكلية، بدون فصل بين ممكن وممكن، وإن لم يصح ذلك، فليسلب دائماً. بدون فصل أيضاً. وليس الاختيار والقدرة إلا كسائر الأسباب التي تستند إليها الأفعال، في بادئ النظر. فمن ثم قلنا - فيما تقدم -: إن المصنف إنما تأيد بما في ضمن كلام الغزالي، وأنه يكفي في كون العبد مقهوراً على فعله - من حيث هو عبد - مغلوباً على أمره لا حول له ولا قوة، أن جميع أفعاله واطواره مخلوقة لربه، وإن توقفت على أسباب يراها الناظر، من قبله، ولكنها من قبل ربه كذلك. وهكذا، فليس لنا إلا آثار (حق) ينشأ بعضها ببعض، ويستند كل منها إلى ذلك الحق، مباشرة، إثر سببه المتوقف هو عليه، على ما بينا. وإن الممكنات إنما هي طرق، أو ظروف، أو ما يشبه ذلك لجريان أفعال الحق تبارك وتعالى. فما رتبوه على قول الجبري يجري على ما قالوا وما قلنا. ولا معنى للفرار مما يرد عليه بما قالوه من (الكسب)، وما أطلوا فيه.

ومسألة التكليف - إن كانت مبنية على أن يكون العبد فاعلاً مختاراً - فلا تتمشى إلا على قول المعتزلي القائل: إن أفعاله بيده يتصرف فيها كيف يشاء، ولا مدخل لقدرة (الحق) إلا بكونها سبب السبب فقط. لا على قول غيره. والحق أن

التكليف ليس مبنياً على كون العبد مختاراً، أو مضطراً، بل على فرض الاضطرار، فالتكليف حق، ولعلك تسمع منا فيه كلاماً.

* * *

٨٢- (وأكثر المعتزلة... الخ).

أقول: هذا الذي ذكره حجة الاسلام هو قول الأشعري ورأي كثير من أصحابنا.

وأكثر المعتزلة على أن أفعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها، واستنادها إلى قدرة الله بالواسطة، مستنديين للوجدان، وبعض شبه ذكروها، سيذكر الشارح منها شيئاً بعد. وقد علمت بطلان مذهبهم بما بينا أن الممكن لا يجوز أن يكون مصدراً لآثار.

والاستاذ أبو إسحاق الاسفرايني على أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين، على أن تعلقهما جميعاً دفعة واحدة، بأصل الفعل، مستنداً إلى أن كون العبد قادراً، ضروري وجداني، وعموم تعلق قدرة الرب، مبرهن ومنقول. فلا طريق إلا الجمع بينهما.

فان أراد أن كلاً منهما بطريق الاستقلال. فذلك يستلزم اجتماع مؤثرين - بالاستقلال - على أثر واحد، لا بطريق البذل، وذلك خلف محال. وإن كان بطريق مدخلية قدرة العبد، أي مدخلية. فذلك صحيح، وليس إلا قول الشيخ الأشعري. والقاضي أبو بكر الباقلاني على أنها بمجموع القدرتين جميعاً، لكن لا من جهة واحدة، بل قدرة الله تعقل بأصل الفعل، وقدرة العبد بوصف من أوصافه، هو كونه طاعة ومعصية. وبينوه بأنه يريد بذلك. ما ذهب إليه الماتريدي من أن جهة الكسب هي القصد. فالضرب، مثلاً، مخلوق لله تعالى، وكونه للسيتم - جناية، أو تأديباً - أمر يرجع إلى قصد من قام بالضرب، فالأول معصية بقصدها. والثاني طاعة بقصدها. والقصد - كما ذهب إليه الماتريدي - حال من الأحوال لا يتعلق به الخلق والايجاد. وقد رد بعضهم تحقيق مذهب الأشعري، إليه. والمنقول عن القاضي

كون تلك الجهة، كوناً من أكوان الفعل، لا قصداً لفاعل، وأن ذلك الكون، هو أثر قدرة الحادثة.

ثم أقول - على القاضي والماتريدي -: إن الحال - سواء كان القصد أو غيره - إن كان لازماً لسببه، فهو غير محل للتأثير، فلا يصح متعلقاً لقدرة الحادث، فيثبت الجبر، إذ لا جهة للاختيار سواء، وإن كان غير لازم، بل كان أمراً يصدر بالاختيار، فمن البين أن لا يكون إلا فعلاً وجودياً، يدخل تحت تأثير القدرة. فان البدهة قاضية، أن أثر القدرة اخراج المقدور من حيز العدم إلى حيز الوجود فيلزمهم ما لزم المعتزلة، من تأثير القدرة الحادثة في بعض الأفعال. فان أرادوا المدخلية بما ذكرنا سالفاً، فلتكن في الجميع بلا فصل، والمذهب مذهب الأشعري. وإن شئت فارجع قول الماتريدي إليه، إن أمكن. وإذا علمت أن صريح مذهب القاضي أن الحالة المذكورة، أثر القدرة، علمت عدم صحة قول الشارح: (قلت: الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في الطاعة والمعصية، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة. بل أراد به أن لقدرة مدخلاً في ذلك الوصف، فهو بالنسبة إلى العبد طاعة ومعصية)، إذ لا معنى للاستظهار، بعد التصريح بالمنافي. والمدخلية قول الأشعري بعينه.



٨٣ - (ثم هما يوجبان وجود المقدور... الخ).

أقول: والاختيار حينئذ بالنظر إلى القدرة وحدها، وإن كان بانضمامها إلى الإرادة يجب وجود المقدور، كقدرة الباري وإرادته الخاصة، فان الشيء ما لم يجب لم يوجد. وهذا في حق قدرة الله وإرادته صحيح. أما فينا فلا، بناء على أن تمام الموجب هو قدرة الله وإرادته، إلا أنه لما كان مالنا يوجب ماله، الموجب للوجود. قيل: إن مالنا يوجب الوجود. وهذا قول يجري على تحقيقنا وتحقيق مذهب الحكماء، ولا ضير فيه، فبقي الباطل من المذاهب ما يثبت أن شيئاً من الممكنات يصدر عن شيء، كمذهب المعتزلة ومشهور الحكماء، وما ينحو نحوهما.

وأما قول كثير من الفضلاء، إن قضية: أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، غير بينة للزوم، فإن المحال إنما هو الترجيح بما لا مرجح، لا الوجود بلا وجوب، والترجيح لا يستلزم الوجوب. فقول لا يتفوه به عاقل.

أما أولاً، فالبيان الدال على لزوم القضية هو أنه: ما لم يجب، فهو ممكن الصدور عن العلة، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر، فيحتاج إلى مرجح آخر، سوى ما فرض علة، فإن وجب بالمرجح، ثبت المطلوب، وإلا كان ممكن الصدور عنه، فيحتاج إلى مرجح، وهكذا، فلا يمكن صدور شيء عن شيء ألبسته، فلا بد من وجوبه، حتى يوجد.

وأما ثانياً: فلأنه قد ذهب وهمهم إلى الترجيح بمعنى اعتبار (قوة الداعي)، ولذلك قالوا: يجوز ترجيح المرجوح، بمعنى أن يختار ماداعيه أضعف. وليس يصح من العقلاء هذا القول، في مثل هذا المقام، بل المراد من الترجيح أن يقوي جانب الوجود على جانب العدم في ذاته، وذلك إنما يكون بالايجاد، إذ ما دام الشيء معدوماً فنسبة العدم إليه أولى وأقرب وأرجح من نسبة الوجود. ولا يكون الوجود كذلك إلا بالايجاد المستلزم للوجود، فما لم يجب بالايجاد لم يوجد. كيف!! والبداهة قاضية بأنه إذا لم يجب، فنسبة النقيضين إليه جائزة على البديل. فكيف يكون له أحدهما واقعاً؟ إن هذا شيء عجيب!!!



٨٤ - (وقال بهمنيار... الخ).

أقول: استدلال آخر من كلام الحكماء على قولهم: إن موجد الأشياء هو الله مباشرة. و (بهمنيار) حكيم مشهور، وهو تلميذ أبي علي بن سينا، قدس الله روحهما. قال: إن سئلت وطلبت الحق في مسألة التأثير والفيض، فالحق أنه لا يصح أن يكون علة الوجود إلا شيئاً هو بريئ ومتنزه عن كل وجه واعتبار اعتبرته، أي مقدس في جميع اعتباراته عن معنى ما - بتنوين «معنى» و «ما» زائدة للتأكيد - أي

عن أي معنى موصوف بكونه حاصلًا بالقوة، لا بالفعل، أي منزها بذاته عن أن يكون له كمال منتظر. وليس إلا الواجب الأول، لا غير. والعقول، وإن كانت كمالاتها بالفعل، لكن بمبدئها لا بذاتها.



٨٥- (وما نقل عن أفلاطون... الخ).

أقول: نقل عن أفلاطون - مما يدل على أنه قائل بأن المؤثر، على الإطلاق، هو الواجب فقط - أنهم لما سألوه أن يهربوا من أرض الطاعون، قال: (العالم كرة محيطة بك، لا يمكنك الخروج عنها إن اردت، والأرض مركز، ونسبة المركز إلى سطح الكرة سواء، فان ذهبت - اينما ذهبت - فأنت في العالم، والانسان هدف البلايا، والأفلاك قسي - جمع قوس، ما يرمى به - والحوادث - أي مصائب الدهور - سهام ترمى بتلك القسي - بناء على ما ذهب إليه من أن للأفلاك مدخلية في وجود كل ما في هذا العالم - والله الرامي، فأين المفر؟) فهذا يشعر بأنه لا فاعل إلا الله، إذ قال: الله الرامي - المفيد للحصر -.

٨٦- (وقد شنع المعتزلة... الخ).

أقول: شنع المعتزلة على الشيخ الأشعري في قوله: (إن فعل العبد مخلوق لله) بأن قدرة العبد، إذن، ليست بمؤثرة، ولما لم تكن مؤثرة، لم تكن قدرة، فتسميتها بالقدرة مجرد اصطلاح، فلا قدرة للعبد إذن، فيرجع إلى الجبر الصرف، وذلك لأن القدرة هي صفة مؤثرة على وفق الارادة، فنفي تأثيرها هو نفيها. وشنعوا عليه بأن الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة، وعدم تأثير العلم، فنفي تأثيرها هو نفيها. وشنعوا عليه بأن الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة، وعدم تأثير العلم، فنفي تأثيرها بموجب عدم الفرق بينهما، فان كلا غير مؤثر. وشنعوا عليه بأنه لم يكن للعبد اختيار، وفعل بقدرته، فلا تستلزم التأثير، بل إنما تستلزم ما هو الأعم من التأثير ومن الكسب، الذي هو مدخلية الآلية مثلاً. والفرق بينها وبين العلم بأنه لا

يستلزم هذا الأعم، وهي تستلزمه. ولو سلمنا عدم الاستلزام رأساً، فالعلم يمتاز عنها، بأنه مبدأ الانكشاف، وهي ليست كذلك.

وعدم استحقاق الثواب والعقاب لا يقدر في أصول الشيخ الأشعري، المنبئية على أن الله تعالى متصرف مطلق، يفعل ما يريد، يمنع المستحق، ويعطي غير المستحق.

وكأنك لا تطمئن نفسك إلى أن يجوز على من حكم صريح العقل بتمام عدله، وعموم فضله، أن يمنع المستحق، مع كونه مستحقاً، وأن يعطي غير المستحق، مع كونه غير مستحق. فانه قد ثبت أنه لا يفعل سبحانه فعلاً إلا للحكمة لا تعود عليه سبحانه، بل تعود إلى ما دونه من الخلق. فان منع أحداً الحكمة، لم يكن مستحقاً، فان وجود الحكمة المنع، هو بعينه عدم الاستحقاق. وكذا إن أعطى أحداً الحكمة، فالحكمة استحقاقه. فالقول باعطاء غير مستحق، ومنع مستحق، قول ظاهري، لا يقر عليه الحق.

ولكن حقيقة القول في أمر التكليف - بناء على ما سمعت منا، في تحقيق قول الشيخ الأشعري - أنه لما ثبت أن بعض أفعاله تعالى قد يتوقف على البعض الآخر، وذلك قد كان بانتظام الأسباب والمسببات، فلا يستغرب أنه كان تنعيم بعض العباد موقوفاً على كونه مطيعاً، الموقوف على إبلاغ ما فيه الخير له في الواقع، وتعذيب بعضهم لاجرامه عما فيه الخير له في الواقع، بعد ما أبلغه إليه، مع كون الموقوف والموقوف عليه من أفعاله تعالى. ومن المعلوم أن من العدل والجود إفاضة المسببات، عقوب أسبابها، وحجبها عند عدمها، إذ ذلك إعطاء ما يستحق، ومنع ما لا يستحق، وتمت لله الحجة البالغة. وفي ذلك رمز إلى حقيقة يتنورها الرجال.

وليس هذا الكتاب كتاب البسط في المقال.

صفات الله

٨٧ - (متصف بجميع صفات... الخ).

أقول: واتفق أهل الحق على أن الواجب لذاته متصف بجميع الصفات الكمالية، التي لو سلب شيء منها عن شيء لكان الشيء بسلبها ناقصاً في الجهات الحقيقية لوجوده. منزّه عن جميع سمات وعلامات النقص. وذلك لأن وجوب الوجود، قاض بأن لا يكون الواجب احتاج فيما به كمال الوجود إلى الغير. فلو كان ناقصاً، لاحتاج في كماله الذاتي إلى غيره، فلا يكون واجب الوجود. وهو خلف. فإذا هو متحقق بجميع صفات الكمال، منزّه عن سمات النقص.

نقل عن ابن تيمية أنه قال في بعض تصانيفه: إن هذه المقدمة - أي القضية القائلة - : إن الواجب متصف بجميع صفات الكمال.. الخ - مما أجمع عليه العقلاء كافة، من حكماء، ومتكلمين، وغيرهم. وسماها مقدمة، لأنها كثيراً ما تجعل جزءاً للبراهين.

قال الشارح: حتى أنها لكونها مما أجمع عليها العقلاء، قد جعلها بعض المصنفين جزءاً لدليل مدعى أجمع عليه العقلاء كذلك، حيث استدل على وحدة الواجب، بأن كون الشيء منفرداً، في نوع من الأنواع، بحيث لا يوازيه فرد من أفراد ذلك النوع فيه، قاض بكونه كاملاً في ذلك النوع، بالنسبة إلى سائر الأفراد: المعدوم المطلق في العدم، والموجود المطلق في الوجود، والعالم المطلق في العلم... وهكذا... فكون الشيء منفرداً في أمر، أكمل وأولى بذلك الشيء، فكون الواجب منفرداً في مرتبة الوجود، أو شيء من متعلقاتها، أكمل له من أن يشاركه غيره في تلك المرتبة. والواجب يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال، لاستغاثته الغنى المطلق، فيجب أن يكون منفرداً في جميع المراتب، فيكون واحد كل نوع من الموجود لوازمه من سائر الكمالات، فلا يكون له مشارك في وجوب الوجود ولوازمه، فهو واحد والكل دونه.

ولك أن تغير لفظ الدليل إلى قولك: كون شيء بحيث يستمد منه كل شيء سواه، في كل شيء، أكمل له من أن لا يكون كذلك. وهذا ببداهة العقل، لا بخطابة

العامّة، فكون الواجب كذلك كمال لا يوازيه كمال. وكل كمال للواجب فهو ثابت له، بهذه المقدمة المجمع عليها بتطابق البراهين، لا بتواتر الناقلين. فكونه بهذه الحيثية واجب، فلا واجب سواه، وإلا لم يستمد منه. وهذا بمعنى ما تقدم من الدليل. فقول الشارح: (وأنت تعلم أنه كلام خطابي، بل شعري) ناشئ عن عدم التأمل الصادق، حمّله عليه حب أنه أبطله، وإن ذكره بعض المشهورين في العلم.



٨٨- (ولا خلاف بين المتكلمين... إلخ).

أقول: لا خلاف بين المتكلمين قاطبة من: معتزلة، وأشاعرة، وحنابلة، والحكماء. في كونه تعالى: عالماً، قادراً، مريداً، متكلياً. وهكذا في سائر الصفات، أي في أن ذاته تعالى متصف بهذه الصفة. لا في أنه له حالاً، لا موجوداً ولا معدوماً، وهو كونه عالماً... إلخ كما ظنه الناظرون. ولكنهم تخالفوا في أن الصفات: عين الذات، أو زائدة؟. والقائلون بأنها زائدة، اختلفوا: هل يطلق عليها شرعاً ولغة أنها: غير الذات، أو لا هو ولا غيره؟. ولا لا هو ولا لا غيره؟. فذهب بعض المعتزلة وعامة الفلاسفة إلى الأول، أي أنها عين الذات. وجمهور المتكلمين: الأشاعرة، وبعض طوائف المعتزلة إلى الثاني: والأشعري إلى الثالث.

والفلاسفة لما قالوا بالعينية لم يريدوا أن الذات ذات، والصفة صفة، والذات عين الصفة، أو الصفة عين الذات. فان هذا لا يقوله العاقل، فضلاً عن الحكيم. بل حققوا عينية الصفات، وأوضحوها إيضاحاً تاماً. وملخصه: أنه تعالى، لما كان بذاته غنياً عما سوى ذاته، وأن ذاته تعالى، من حيث هي ذاته، لا يجوز أن يقال عليها عارض النقص، وجب أن تكون ذاته - من حيث هي ذات، بقطع النظر عن كل الجهات - في غاية الجهات، منزّهة عن جميع النقائص، فلا يزيد عليها كمال، بل الزائد ممكن. والممكن محتاج، والمحتاج ناقص، والناقص لا يكون كمالاً للكامل. فليكن من ذاته تعالى أن يترتب عليها ما يترتب على تلك الصفات، لو كانت. مثلاً

كأن يترتب على العلم انكشاف المعلومات، فليكن ذلك لازم نفس ذاته تعالى، فذاته مبدأ انكشاف المعلوم، وليس العلم إلا مبدأ الانكشاف، فهو علم. والقدرة كأن يترتب عليها صدور الفعل، والأثر بالاختيار، فليكن ذلك - أي الصدور بالاختيار - لازماً لنفس ذاته، فذاته مبدأ الأثر الاختياري، بدون وصف زائد، وليست القدرة إلا مبدأ الأثر الاختياري، فهو قدرة. وهكذا يقال في سائر الصفات. فهو، من حيث إنه مبدأ الانكشاف: علم. ومبدأ صدور الآثار الاختيارية: قدرة. ومبدأ تخصيص كل ممكن بماله: إرادة. إلى غير ذلك. فالعلم بمعنى مبدأ الانكشاف عرض عام، وبعض أفراد ذات قائم بذاته هو الواجب، وبعضها أعراض وصفات، كما في غيره، وذلك في الأعراض العامة غير ممنوع. وحمل القادر، والعالم، والمريد، على الذات، من قبيل المضيء على الضوء، لا على الشمس. وحملها علينا، من قبيل الثاني، لا من قبيل الأول. وما عساه يقال: (من أن شيئاً واحداً من كل وجه، لا يكون منشأً لحيثيات متعددة، لاستحالة أن ينطبق متعدد على ما ليس كذلك بوجه، فأنى تكون الذات منشأً لحيثية، بها كان قادراً، وقدرة. وحيثية، بها كان عالماً، وعلماً. إلى غير ذلك). مدفوع بأن ليس في الحقيقة إلا حيثية وحدة، آتية، هي كونه مبدأً لآثار على وجه الانتظام. وقد قام البرهان على أن لا مبدأ سوى مجرد الذات، فأخذ العقل يفصل اللوازم، لحيثية المبدئية، على وجه الانتظام تفصيلاً ينطبق على ما يحضره من الشاهد، فانزع العلم والقدرة، إلى غير ذلك، وقال: الكل عين الذات. وإلا فليس هناك متعدد حقيقي من الحيثيات.

قالوا: وهذه المرتبة أعلى وأكمل في التنزيه من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه، كما يقول به المتكلمون، إذ هذه المرتبة تستلزم غنى الذات بذاتها، في ثبوت وصف الكمال غنى مطلقاً عن كل سوى، لازماً كان أو مباحيناً. بخلاف الأمر فينا، فانا نحتاج في انكشاف الأشياء لدينا، أو صدور الآثار عنا، إلى صفة مغايرة، قائمة بذاتنا، كصفة العلم والقدرة. والحق تعالى لا يحتاج إلى ذلك، بل بذاته تنكشف

الأشياء، وبذاته تصدر الآثار عنه. وليس الكمال قيام وصف بالذات، أو زيادته عليها، أو لا قيامه، ولا زيادته، بل الكمال أن لا تكون الذات عرضة لطرو النقيصة، بوجه من الوجوه. لا في فعل، ولا ذات، ولا صفة. وإن كان كون ذلك لنفس الذات أعلى وأكمل. ولذلك - أي لتحقيقهم هذا، من أن ليس إلا الذات وهو المسمى بالأسماء المختلفة - قيل محصول كلامهم - أي الحكماء - نفي الصفات، وإثبات غاياتها، وما يترتب عليها. ومن ثم قيل في التشنيع عليهم: إن قولهم بالعينية، قول بأنه: عالم، لا علم له. وقادر، لا قدرة له. وهو باطل ببداهة العقل. فان العالم: من له العلم. والقادر: من له القدرة. فاثبات العالم، ونفي العلم، تناقض. وان كان يعود بالشناعة على قائله، فانه ليس العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها: العلم، أو من قام به صفة زائدة على ذاته يقال لها: العلم، كما بني عليه. ولكن العالم ما يعبر عنه في الفارسية بـ (دانا) وفي سائر اللغات بمرادفه، ويعبر عنه في لغتنا بمن كشف له حقيقة الأمر. وقواعد العربية - في فن الاشتقاق، لاجراء التعاليم، أو ما يشبه ذلك - لا تقدح في البراهين العقلية.

وأما بعض رؤساء المعتزلة - كواصل بن عطاء وبعض متابعيه - فظاهر كلامهم أنها من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج، حيث ردوا جميع الصفات إلى صفة العلم والقدرة، وزعموا أنها صفتان ذاتيتان، هما اعتباران للذات. وإن كان تحقيق قولهم قد يرجع إلى قول الحكماء. وبعضهم - كالهذيلية - قالوا بمثل قول الحكماء، وحققوا نحو تحقيقهم، وإن كان بنهج أدنى. وبعضهم - كالجبائية - أثبت حالاً، هي كونه عالماً، وقادراً... الخ وتلك الحال مبدؤها نفس الذات، فلم يثبت صفة، أو حالاً، أوجببت الكون المذكور. وبعضهم - كالهشمية - أثبت حالاً للذات، لا موجوداً ولا معدوماً. تلك الحال أوجببت كونه عالماً. والحال المذكورة هي صفة العلم، أو صفة القدرة أو غير ذلك وبما ذكرنا تعلم خطأ الحواشي، وخطبهم في هذا المقام.

٨٩ - (واستدل الفريقان على نفي الغيرية... الخ).

أقول: لما كان مدعى الحكماء، وجمهور المعتزلة، واحداً بالتحقيق، فما كان دليلاً لأحدهما فهو دليل للآخر، لا سيما وأكثر المعتزلة يتفق مع الحكماء في كثير من هذه المقدمات. نسب الشارح هذا الاستدلال إلى الفريقين، وإن اشتهر أنه من خصوصيات الحكماء. فقال: واستدل الفريقان على نفي الغيرية، أي نفي الزيادة مطلقاً - سميت غيرية أم لا - بأنها لو زادت وتحققت في الخارج، وهي صفات، لكانت قائمة بالذات، مستحيلة القيام بذاتها، وما هو مستحيل القيام بذاته، فهو مستحيل الوجود حتى يوجد ما يقوم هو به، فوجود ما يقوم هو به متقدم على وجوده بالطبع، والمتأخر بالطبع محتاج إلى المتقدم عليه بالطبع، في الوجود، فالصفات - إذن - محتاجة إلى الذات في تحقق الوجود. ولا معنى للممكن إلا ما يحتاج في وجوده إلى غيره. بحيث لا يكون له وجود في ذاته، إلا من ذلك الغير، أي ما يكون وجوده موقوفاً على سوى ذاته، حتى يكون له من مجرد ذاته العدم، ومع ذلك السوى الوجود. فالصفات - إذن - ممكنة. وأيضاً البديهة قاضية بأن للموصوف مدخلية الوجود في الصفة، فلا يتصور أن تكون الصفة واجبة لذاتها. وما ليس بواجب لذاته، فهو ممكن لذاته، فالصفات، الزائدة على ذات الواجب، يجب أن تكون ممكنة. وكل ممكن لا بد له من علة، لتساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته، فلا يترجح أحد الطرفين إلا بمرجح، فلا يترجح الوجود إلا بعلة فلا بد للصفات من علة وتتمام تلك العلة إما ذات الواجب بدون مشاركة الغير، أو الواجب وغيره. ولا ثالث لهما، إذ كل ما فرض غير الواجب، فالواجب في سلسلة علله.

على الثاني: يلزم احتياج الواجب، في كونه عالماً قادراً، وباقي الصفات. وبالجمله يلزم احتياجه - في صفات الكمال - إلى غيره، أي لا يتم له كمال إلا بمشاركة شيء له في تحصيله، فيكون ناقصاً بالذات، مستكملاً بالغير. فان كان ذلك

الغير وصفه أيضاً، طلبنا علة ذلك الوصف، الذي هو المشارك، وهكذا، حتى يدور، أو يلزم للواجب صفات غير متناهية في التوقف. وذلك يستلزم الحدوث في تلك الصفات، كما هو ظاهر. وايضاً، كفى نقصاً أن يحتاج، في كماله، إلى ما لا قيام له بذاته، بوجه من الوجوه.

وعلى الأول - أي أن يكون ذات الواجب تمام العلة - يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقي - وهو ذات الواجب - أمور متكررة، وهو محال، إذ هو تعالى واحد من جميع الوجوه. والواحد من جميع الوجوه استحال أن تصدر عنه كثرة، كما بينوه - أي بينوا أن الواحد الحقيقي لا تصدر عنه الكثرة، وأن الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه - في موضعه - أي فن الالهي - وقد نقلنا بيان الأول، وادعاءهم أنه بديهي. والبيان تنبيه فيما سبق في بحث الحدوث - فارجع إليه -.

وحاصل ما بينوا به الثاني - أي أن الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه - : أنه لو كان له جهة كثرة، فاما في ذاته، فيكون مركباً، والمركب معدوم بذاته، وإما في حيثياته، فيعود الكلام في مبادئ الحثيات، وتنتهي إلى ما كان في ذاته، لاستحالة أن يكون الأمر واقعياً بدون أن يكون موجوداً في الخارج، أو منشأ انتزاعه كذلك. فكان التعدد بجهاته محالاً. فالواجب واحد حقيقي من جميع الوجوه، فلا يصدر عنه إلا الواحد.

وأيضاً، لو كان تمام العلة هو ذات الواجب، والصفات بعد صدورها تكون في ذاته. لكان الواجب قابلاً لها، وقد كان فاعلاً أيضاً، فيلزم أن يكون البسيط الحقيقي فاعلاً وقابلاً معاً. وقد بين في موضعه استحالته، بأن تخالف جهتي الفعل والقبول بديهي، فيرجع إلى تخالف في ذاته بالغاية. فيلزم أن لا يكون بسيطاً حقيقياً، هذا خلف.

وقد يقرر الاستدلال هكذا: لو زادت وتحققت في الخارج: فاما أن تكون لازمة لذات الواجب، أو غير لازمة. الثاني: محال، لان جواز انفكاك الكمال، جواز

ورود النقص. وواجب الوجود، يجب له جميع كمالاته. فتعين أن تكون لازمة فلذات الواجب. ومن المعلوم ان المتلازمين إما أن يكون أحدهما علة للآخر، أو يكونا معلولين لثالث. ومعلولية الذات والصفات لثالث محال. فكون الذات علة للصفات، واجب، ويلزم عليه ما ذكر من المحذورات. فيندفع به ما عده عبد الحكيم من بنات الأفكار، ولم يجد من نفسه متسعاً أن يؤخره إلى هذا المقام، حتى ذكره عند قول المصنف: (على أن للعالم صانعاً).

وحاصله: ان الصفات من قبيل لوازم الماهيات، لا يلزم أن تكون معلولة لها، كما أن اللوازم المذكورة لا تكون معلولة للماهية، بل في مرتبتها. وكما أنها ليست معلولة للذات، ليست واجبة الوجود بذاتها. ويندفع من أول الأول ما سيذكره بقوله: (وقيل... الخ).



٩٠- (وقيل على هذا الدليل... الخ).

أقول: قيل إيراداً على هذا الدليل: إن قولكم: (كل ممكن لابد له من علة) في حيز المنع، فاحتياج الصفات إلى علة كذلك. وإذا امتنع احتياجها إلى علة، فلا يجري التردد المستلزم للمحالات. وسند المنع: ان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث لا الامكان، فما لم يكن حادثاً لا يكون محتاجاً إلى العلة. وهي - أي الصفات - قديمة، فلا تحتاج إلى علة أصلاً، لعدم علة الاحتياج، التي هي الحدوث. وضعف هذا الاعتراض ظاهر، لأن القائل بأن علة الاحتياج الحدوث، لا يقول بممكن قديم. أما إن ثبت عنده ممكن قديم، فلا محالة يذهب إلى أن علة الاحتياج الامكان، أو شيء من لوازمه، إذ منع الاحتياج حينئذ مكابرة صريحة، إذ مع تساوي طرفي الوجود والعدم - بل مع رجحان العدم، فان الممكن معدوم لذاته - لابد من مرجح يرجح طرف الوجود على العدم. وكيف ينكر احتياج هذه الصفات إلى العلة؟ والحال أن احتياج هذه الصفات إلى الموصوف - بمعنى أن للموصوف

مدخلا في وجود الصفة، بأي وجه كان - بين لا يمكن إنكاره. وما احتاج إلى شيء له مدخل في الوجود، فقد احتاج إلى جزء علة أو تمامها. فالقول بأن الصفات قديمة، مع القول بعدم احتياجها، قول متناقض في نفسه، لأن القول بكونها صفات، قول بالاحتياج، والقول بعدم الاحتياج، قول بنقيضه. فإذا اجتمعا لقول واحد، فقد تناقض، ولا يدفع التناقض إلا بأن تكون ذوات واجبة الوجود، أو بأن تكون صفات محتاجة إلى الغير في الوجود. ومناقض أيضاً لقاعدتهم القائلة: إن علة الاحتياج هي الحدوث. وليس مناقضاً للقاعدة إذا أخذ بشقيه: أي القدم، مع عدم الاحتياج، إذ مع عدم الاحتياج لا تناقض، بل التناقض إذا أخذ بشقه الأول فقط، وانضمام الاحتياج البديهي إليه، وذلك لأن الصفات لما كانت قديمة - وهي محتاجة إلى الموصوف بالضرورة - لم تكن علة الاحتياج الحدوث، بل لابد أن تكون علة الاحتياج الامكان، أو شيئاً من لوازمه، حتى يتم القول بقدم الصفات.



٩١ - (وقيل: لو سلمنا الاحتياج، فلا نسلم... الخ).

أقول: قال قائل في الجواب عن الدليل المتقدم: سلمنا أن كل ممكن يحتاج إلى علة، وأن الصفات تحتاج إلى العلة. لكن لا نسلم استحالة الشق الأول - وهو أن تكون علة الصفات، غير الواجب - لم لا يجوز أن تكون علتها غير الواجب؟ والدليل إنما قام على وجود مستغن في وجوده عن غيره، فاحتياجه إلى غيره في وجوده محال. وأما استغناؤه في صفات كماله عن غيره فلم يقيم عليه دليل. بل يجوز أن يكون محتاجاً في صفات كماله إلى ما سواه. ومن ادعى أنه مستغن في جميع صفاته عن غيره فعليه البيان.

وأنت تعلم أن القول بجواز احتياج الواجب إلى غيره، في كماله، مخالف لما أجمع عليه العقلاء بأفكارهم، حتى التحق عندهم بالبديهي - كما سبق نقله - بل مخالف للفترة السليمة، أي بدهاة العقل، فانها حاكمة بأنه لما ثبت أنه واجب

الوجود، فلا يجوز احتياجه إلى غيره في كمالاته، المستلزم لنقصه في ذاته. وأقول: كيف!! ومفيد الشيء كمالاً إنما أفاده جهة من جهات وجوده. ومفيد أعلى فيما أفاده من المفاد، فيكون ثم ما هو أعلى من الواجب في الوجود، وذلك بديهي البطلان. والعجب لأصحابنا، كيف أنكروا توقف فعل من أفعاله تعالى على فعل آخر من أفعاله، مع أن الفعل في ذاته عندهم، من الجائزات التي ليست بالكمالات. ثم يقولون: إن كمال الباري تعالى يجوز أن يكون موقوفاً على غيره، محتاجاً إليه، احتياج الأثر إلى المؤثر. وأي رجل إلهي، فضلاً عن ملي، يذهب إلى مثل هذا؟! وليت شعري!! أي القولين أشد نكراً؟! القول بعينية الصفات، مع إثبات غاية الكمال للذات؟ أو القول بنقص الذات في كمالها، واحتياجها إلى الغير فيه؟ إن هذه الإحمية جاهلية، ثارت بها التعصبات المذهبية، ولا يجوز أن يرتكب ما يماثل هذا عند الكلام في مقام الألوهية، المقدس عن شوائب النقص. ونعوذ بالله من الجهالة بهذا المقام الأقدس. ولولا أنني لا أسوغ لأحد أن يتكلم في مقام البرهان باسم الكفر والردة، لحكمت على مثل هذا القائل بها. ونحن، وإن لم يكن من ديدنا التشنيع على طائفة من الطوائف، لأن العمدة على البرهان، فهذا الرجل المجيب قد سلك غير مسلك البرهان، فحق أن يشنع عليه حتى لا يقدم الجاهل أن يتكلم في المقامات العالية، بدون برهان.

* * *

٩٢- (ولو سلمنا كون علتها الواجب... الخ).

أقول: جواب آخر عن الاستدلال السابق. تقريره: سلمنا أن علة الصفات هي الذات، لكن لا نسلم أنه يلزم عليه أن يصدر عن الواحد الحقيقي أكثر من واحد، لأننا لا نسلم كونه - أي الواجب - واحداً حقيقياً، بل له جهات التعدد فيصدر عنه متعدد. بدون لزوم المحال المذكور. وسند المنع: أنه تعالى متصف بسلوب كثيرة، ككونه ليس جوهرًا، ولا عرضاً، ولا حالاً، ولا محلاً. ومتصف باضافات كذلك:

كتعلقات علمه، وتعلقات قدرته. كل ذلك جهات كثرة له.

ونازع الشارح في ذلك قائلاً - في حاشيته على [شرح التجريد] -: (اتصاف الواجب تعالى بسلوب وإضافات متكررة، إنما هو بعد صدور الكثرة عنه، ضرورة توقف الإضافة على المضاف إليه. والكلام في الصادر الأول، وليس في تلك المرتبة - أي صدور الصادر الأول - إلا الذات الواحدة من جميع الجهات. فان قلت: السلوب لا يتوقف على صدور شيء عنه، فان سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته. والواجب تعالى - في أية مرتبة فرض - متصف بسلب جميع ما عداه عنه. قلت: السلب يعتبر على وجهين: الأول: على وجه السلب المحض، وحينئذ لا يكون شيئاً منضمّاً إلى العلة، لتعدد العلة به، إذ السلب البسيط ليس صرف. الثاني: أن يعتبر له نوع تحقق، لينضم إلى العلة، وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود، ولا يحصل إلا بعد صدور الكثرة، فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها. لأن تحققها بعده. فتأمل فانه دقيق). انتهى ما قاله الشارح.

وأنا أقول: سلمنا ان للسلوب والاضافات تحققاً، قبل صدور الصادات عنه. أليس التعدد في العلة - الذي يقتضيه التعدد في المعلول - يجب أن يكون بحيث ما كان التعدد في المعلول إلا من جهته؟ بلى. فيجب أن يكون لكل مدخل في وجود ذات المعلول، حتى يعود الأمر إلى أنه ما صدر عن واحد إلا واحد. فكل جزء من المعلول المركب، أو واحد من المعاليل إنما نشأ عن شيء واحد، من متعددات ذات العلة. وحقيق بالعقل أن يؤمن بأنه لا مدخل لكون الباري، ليس جسماً، أو ليس بمتحيز، في إيجاد شيء من الممكنات، حيث لا مناسبة بين هذا السبب وذاك الايجاب.

وبالجملة: فصدور مثل هذه الأراجيف إنما هو من باب الطغيان في القول. فالذات التي هي علة - من حيث هي علة - واحدة من جميع الوجوه، فانها ليست إلا محض الذات على رأيهم. وقد قدمنا البرهان على وحدتها.

٩٣- (ولو سلمنا كونه واحداً حقيقياً... الخ).

أقول: جواب آخر عن الاستدلال المتقدم. تقريره: سلمنا كون الواجب واحداً حقيقياً، لكن لا نسلم أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد، لم لا يجوز أن يصدر عن الواحد الحقيقي كثرة؟ ولا نسلم أيضاً أن الواحد الحقيقي لا يكون قابلاً وفاعلاً، بل يجوز أن يكون الواحد الحقيقي قابلاً وفاعلاً لشيء واحد. فلا يلزم على صدور الصفات عن الذات محال.

فان قلت: إن منعتم، فقد أثبتنا الأدلة.

فنقول: الأدلة التي ذكرتموها، على هذين الأمرين، مدخولة، ليست بالتامة، كما بين في موضعه. وإن كان الدخول مدخولاً. وبعد تصور الواحد - من حيث وحدته - لا مساغ للعقل أن يتصور صدور الكثرة من تلك الحيثية. والثاني مفرع على الأول، بما بينا، والأحكام بديهيّة، والتنبيه عليها مضر بتصور موضوعاتها ومحمولاتها.



٩٤- (وأنت تعلم أن هذا ينساق... الخ).

أقول: شروع في ذكر ما فهمه من معارضات القائلين بالصفات، من أن كلامهم هذا ينجر إلى القول بكونه تعالى فاعلاً موجباً لتلك الصفات. فان من البديهي أنها محتاجة إلى الفاعل، لما سبق، وأنه لا يكون سوى الواجب، لما تقدم أيضاً. فلم يبق إلا كون الواجب فاعلاً لها، وقد أبطلوا لزوم المحالات عليه. فكأنه قد انحط رأيهم على أن الواجب فاعل لها بالاجاب، فإن إيجادها بالاختيار غير متصور، إذ الاختيار يستلزم سبق القدرة والارادة والعلم. فان كان السابق عين المسبوق. كان دوراً، وإن كان غيره، نقل الكلام إليه، وتسلسل، وبطلانه ظاهر، إذ الشيء لا يحتاج إليه، مع تحقق المساوي له، ولأمر يأتي ذكره، في إثبات وحدة الصفات. وأيضاً كل ما حدث بالاختيار فهو حادث عندهم، فيلزم حدوث الصفات.

ولما عورض هذا القول بأنه يستلزم نقض القاعدة القائلة: إن كل محتاج للفاعل فهو حادث. أو إن أفعال الواجب إنما تصدر بالاختيار. أجاب الشارح عن تلك المعارضة بقوله: (ولا محذور فيه، من حيث كونه مخصصاً للقاعدة العقلية، كما توهم، لأن القاعدة لا تشملها). لتقييد القاعدة، بـ «المحتاج من المصنوعات» أو «فعل الواجب في المصنوعات». ولو سلم أن القاعدة عامة غير مقيدة، فإنما تجري حينها جرى دليلها، ودليل الاختيار. أو أن علة الاحتياج الحدوث إنما يجري من غير الصفات، إذ قد جرى البرهان بخلافه في الصفات، فالعقل يخص القاعدة العقلية، كما يخص الحكم بزيادة الوجود والتشخيص، وسائر الصفات الكمالية، على الماهيات، فيما سوى الواجب، حسبما تقرر عند الحكماء: أن الوجود والتشخيص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات، فيما سوى الواجب، حسبما تقرر عند الحكماء: أن الوجود وسائر الصفات زائدة على ذوات الماهيات، إلا في الواجب، فالكل عين ذاته.

وأقول: كما لا محذور فيه، من حيث إنه نقض للقاعدة، أو تخصيصها، لا محذور فيه، من حيث إنه إيجاب، كما وهم. فإن الإيجاب والاختيار ليسا بمدارين لكمال أو نقص، بل الكمال منها ما كان واقعاً بما دل البرهان. والنقص خلاف ذلك. وإلا فلو حكم بما يبدو لظاهر آرائنا لم يمكن للعقل أن يجزم بحكم من الأحكام في باب الكمال والنقص. إذ كما يقال: إن كونه فياضاً مطلقاً، وبحر جود لا يحجب فيضه عن المستعد وقتاً ما، لعموم فضله، ونفي شائبة البخل عن ذاته. كما يقال أيضاً: كونه بحيث يستحيل أن يفعل خلاف ذلك، يستلزم كونه مقصوداً عليه، غير مختار، كما فهمه أرباب الظواهر، وهو نقص. وكما أن كونه مختاراً يفعل ما يريد، يقدم ما يستحق التأخير، ويؤخر ما يستحق التقديم، ويعطي غير المستحق، ويمنع المستحق، أو غير ذلك، أي أنه مطلق التصرف، كمال. كذلك كونه بحيث ينجر ذلك به إلى شائبة البخل، وعدم مراعاة الحكم، وأشباه ذلك، نقص. ولو أوجبنا الحكمة،

لكان إيجاباً كالسابق. وإنما الكامل يميز الحق من الباطل والخبيث من الطيب برهانه، أو كشفه باستفسار الواقع. وكلام الناظرين في هذا المقام جزاف. ثم أقول: إن الشارح قد نفى ما كان محذوراً، ولم يبين المحذور الذي أشار إليه بفحوى خطابه وهو أن القول بأن الواجب فاعل لصفاته، قول بأن للواجب صفات هي عين ذاته، ووقوع في المهروب عنه بعين ما اثبتنا به الصفات للواجب. فان نسبة الصفات إلى جميع مراتبها، وتشخصاتها، من حيث هي صفات، متساوية، فتطلب مخصصاً من الفاعل. وكونها على وجه أكمل وأحكم تطلب علماً منه. إلى غير ذلك. ولا يكون ذلك بزوائد أيضاً، وإلا تسلسل، فيكون بما هو عين ذاته، فلا مفر منه. وهل يسوغ عقل عاقل أن يصدر علم من غير عالم؟ وإرادة من غير مريد؟ وحياة من غير حي؟ كلا... كيف؟ والفاقد للشيء لا يعطيه. خصوصاً حياة الباري تعالى، فانها ليست برطوبة الأعصاب، أو اعتدال المزاج، أو ما يشبه ذلك، بل صفة الحياة فيه تساوي الوجود، فلو كانت معلولة له، لأتى فيها من الكلام ما أتى على ظاهر قول المتكلمين في زيادة الوجود على ذات الواجب زيادة حقيقية، إن هذا إلا بهت فافهم.



٩٥ - (والمصنف وإن لم يصرح بزيادة... إلخ).

أقول: لم يصرح المصنف في عبارته السابقة - أي أن الواجب متصف بجميع صفات الكمال - بزيادة الصفات، إلا أنه، وإن لم يصرح، لكن يفهم ذلك بالاشارة من كلامه، فان كلامه إثبات في مقابلة النفي. ونفي الصفات هو القول بعينيتها، بناء على ما قيل: إن مذهب الحكماء في العينية نفي الصفات، وإثبات غاياتها. فالإثبات في مقابلته. قول بالزيادة، وإن كان قد يحمل الاتصاف على أعم من مذهب الحكماء. فلا يخالفهم. وهذا الحمل مدار كون مقدمة المصنف مما أجمع عليه العقلاء. وأقول يجوز أن يكون (إثبات) المصنف في مقابلة النافي بالكلية، فان طائفة

ذهبوا إلى أن الواجب لا يعلم شيئاً أصلاً، لا ذاته، ولا غيره، لا بذاته ولا بزائده. فربما كانت كلية المصنف بالاثبات في مقابلة جزئية هذه الطائفة بالسلب. ويرشد إلى ذلك قوله في مسألة (لا غير ولا عين): إنها ليست غيراً في الوجود. والوجود الواحد، إنما يكون لشيء واحد، فافهم.

* * *

٩٦ - (واستدل القائلون بالغيرية... الخ).

أقول: استدل جمهور المتكلمين على الزيادة بأن من البديهي أن الصفة لا تكون عين الموصوف. وعلى الغيرية - أي على أنه يطلق عليها الغير، لغة وشرعاً - بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى عالماً، وحياً، وقادراً، ومريداً، ونحو ذلك من الصفات. وكون الشيء عالماً، معلل بقيام العلم في الشاهد، إذ لا يوصف الشيء فيما بيننا بكونه عالماً، أو قادراً، إلا إذا قام به علم أو قدرة. ومتى قام به ذلك الوصف، وصف بالكون المذكور. ومن البين أنه يطلق على القائم بشيء، أنه غير ما قام به، وإلا لم تتحقق النسبة لغة. فكذا يقال في الغائب. وقس على ذلك باقي الصفات. وأيضاً حقيقة العالم: من قام به العلم: والقادر: من قام به القدرة. وهكذا. والقائم غير من قام به، لغة وشرعاً.

وضعف هذا الاستدلال ظاهر، فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي، فلا يفيد إلا الظن، وهو ليس بمعتبر في العقائد عند المسلمين، خصوصاً إذا كان مع الفارق، كما هنا. ألا يرى أن القدرة قد تزول في الشاهد، ويعرض العجز، وقد تزداد وتنقص فيه - أي في الشاهد - وليست مؤثرة عند الأشعري وأتباعه فيه، أي في الشاهد.

فيجوز أن يكون قد اعتبر فيها القيام لهذه الأمور المقتضية للافتقار، والاتصاف بما يلائمه. وفي الغائب بخلاف ذلك، فان القدرة في الغائب قديمة، لا تزول، ولا تزيد ولا تنقص، ومؤثرة. فيجوز أن يعتبر فيها جهة القيام التي هي منشأ إطلاق

الغيرية. وإن كان يطلق عليها ما يفهم الاتصاف لغة، لا يطلق عليها القيام لغة. وليس معنى (العالم) من قام به العلم. و (القادر) من قام به القدرة، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك، حيث يقولون: إن العالم من ثبت له العلم. وليس الثبوت ههنا إلا على وجه القيام، فإنهم كثيراً ما يعبرون بمثل هذا ولا يقتضي قياماً، كقولهم: الواحد من ثبت له الوحدة، والمضاف: ما ثبت له الاضافة. والمنفي: ما ثبت له النفي، أو اتصف به. إلى غير ذلك، ولا يستلزم قياماً، بل هي ألفاظ تعليمية. بل معنى العالم: ما يعبر عنه في الفارسية بـ (دانا). وبمرادفه من سائر اللغات، كما قدمنا. وليس يفهم منه أهل تلك اللغات: من قام به (دانستن) أو مرادفه، بل يفهمون منه المنكشف له الشيء على الوجه الخاص، وهو أعم من أن تقوم به صفة تسمى علماً أم لا.

وبالجملة: يجوز أن يكون اعتبار القيام بين الصفة والموصوف في ألفاظ اللغة في الشاهد، لأمر تختص بالشاهد، فيصح إطلاق المغايرة، بخلاف الغائب، فيجوز أن لا يوجد فيه ما يقتضي إطلاق القيام، المقتضي لإطلاق الغيرية. وهذا كلام حق لا شبهة فيه. وليس الاستدلال بالنصوص استدلالاً على المغايرة، بمعنى تعدد الشئيين في الواقع، فإن هذا يشترك فيه القائلون بالزيادة مطلقاً، فلا تصح المقابلة في الاستدلال. ويرد عليه ما أوردوا هنا. وقد سبق أن ليس الشقاق بين جمهور المتكلمين وبين الأشاعرة في الغيرية ونفيها، بمعنى التعدد في الواقع، إذ ذاك متفق عليه بينهما، إنما الشقاق في جواز الإطلاق اللغوي والشرعي، فاستدلوا عليه بورود النصوص بما يقتضي المغايرة، وبأن الحقائق اللغوية تقتضي ذلك أيضاً.

ثم لتعلم أن (المشتق) ما يثبت له مبدأ الاشتقاق، و (مبدأ الاشتقاق) هو الحدث، أي المعنى المصدري. فلو سلم صحة إطلاق القيام في الغائب كالشاهد، لم يثبت المدعي، الذي هو إطلاق المغايرة، على نفس القدرة والارادة وغيرهما، بل يثبت صحة إطلاق ذلك على الأحداث، من قدرة وعلم. التي هي مصادر وأحداث. والأحداث أمور اعتبارية، لأنها النسب والاضافات. والكلام إنما هو في

الصفات الحقيقية الذاتية، لا في الأمور الاعتبارية الاضافية.

وحاصل الكلام: ان استدلال الجمهور بالنصوص إنما هو على صحة إطلاق المغايرة على الصفات، لغة وشرعا، الذي هو محل النزاع بينهم وبين الأشاعرة. ثم إن استدلالهم لم ينجح لأمرين: الأول: الفارق في القياس، وأنه لا يفيد اليقين. والثاني: أنه استدلال على صحة إطلاق المغايرة على الأمور الحقيقية، باطلاقها على الأمور الاعتبارية، التي هي الاحداث. وليس استدلالهم على أصل التعدد. وإنما لم يورد الشارح دليل الجمهور على أصل التعدد والزيادة، اكتفاء بإيراده في ذكر مذهب الأشعري، وآخره إليه لأن فيه ادعاء نفي الشقين صريحا، فيبرهن على كل منهما. وإنما نبهنا إلى ذلك كثيرا، لغلط الناظرين في هذا الكتاب وغيره، غلطا فاحشا في مورد الاستدلال.



٩٧- (واستدل القائلون بأنها لا هو ولا غيره... الخ).

أقول: استدلال الأشاعرة -الذاهبون إلى أن الصفات زائدة على الذات، فليست عينه، ولا يصح أن يطلق عليها أنها غيره، فليست غيره - على مذهبهم هذا بأن نفي العينية، وكونها زائدة على الذات، بديهي لا يحتاج إلى الدليل، فان البدهة قاضية بأن القول بكون الصفة عين الموصوف، والصفة صفة، والموصوف موصوف، قول بأن الصفة - من حيث هي صفة - موصوف، والموصوف - من حيث هو موصوف - صفة. وذلك من الأباطيل.

وفيه نظر ظاهر، فان البديهي نفي العينية، مع القول بشيئين، أحدهما عين الآخر. اما نفي العينية - على ما حقق الحكماء - فهو من أحق النظريات بالنظر.

واستدل قدماءهم على نفي العينية بأدلة، منها: أنه لو كانت الصفات عين الذات لكان العلم عين القدرة، وكلاهما عين الارادة، والمفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر. والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. وأدلة غير ذلك. وكلها

مدخولة تعود إلى عدم الفرق بين الاتحاد من الماصدق، والاتحاد في المفهوم، والنزاع في الأول، والاستدلال لنفي الثاني. وأما استدلالهم على نفي الغيرية فمحصله: أن الشرع، والعرف، واللغة، في استعمالاتها، تشهد بأن الصفة والموصوف، أو الجزء والكل، ليسا بغيرين، فان قولك: ليس في الدار غير زيد، أو ليس فيها عشرة رجال، أو ما يشبه ذلك، صحيح، عرفاً، ولغة، وشرعاً. مع أن في الدار أجزاء زيد وصفاته، في المثال الأول، وآحاد الرجال، في المثال الثاني. فلو كانت الأجزاء والصفات غيراً، لشمّلها حكم النفي، مع أنه بانتفاء الجزء ينتفي الكل، وبانتفاء جميع الصفات ينتفي الموصوف، إذ لا يخلو موجود خارجي عن مشخصاته. فإذا عم السلب المغايرات، ينتفي نفس المستثنى، وهو زيد، والعشرة، ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه، وانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه. فيكون سوق الكلام لنفي زيد، والعشرة. وهذا ضروري البطلان، إذ سوق العبارة إما لاثبات زيد، والعشرة. أو لنفي ما عداهما، مع السكوت عن حكمها. على خلاف بين الشافعية، القائلين بالأول، والحنفية، القائلين بالثاني. ولا ثالث لهما في اللغة. فلا محالة، ليست الأجزاء والصفات داخلة في الغير، حتى يشملها حكم النفي فيتم سوق الكلام. وغير الداخل في اللفظ خارج عن مفهومه. فليست الأجزاء والصفات غيراً، لغة، وعرفاً، وشرعاً.

وأنت تعلم ضعف هذا الاستدلال، إذ المراد بهذه الأمثلة - أي ليس فيها غير زيد، أو غير عشرة رجال، أو ما يشبههما - نفي غير المبقي - بميم بعدها باء، يليها قاف - أي المبقي من النفي، أي المستثنى من نوعه، أي كلية الدال عليه مقام التخاطب. فقولك: (ليس فيها غير زيد)، مسوق لنفي كل رجل سواه، أو انسان سواه، أو عالم سواه، أو ما يشبه ذلك. وقولك: (ليس فيها غير عشرة رجال)، مسوق لنفي جميع مراتب الأعداد المميزة بالرجال، سوى مرتبة العشرة. ولا يذهب وهمك إلى أن الواحد مرتبة عدد، وأن العشرة مركبة مما تحتها من المراتب، فنفي كل مرتبة

يستدعي نفي العشرة. ويعود الكلام. فان الواحد ليس بعدد بل يتركب منه الأعداد، والمرتبة العليا ليست مركبة مما دونها، بل من الآحاد فقط، كما سبق منا تحقيقه. فاذن الاستعمال يخص مفهومات الألفاظ بما صدقت على حسب القرائن. وإلا - بأن كنا نريد بالأثلة المذكورة نفي جميع الأغيار، وثياب زيد غير مرادة بالنفي بالضرورة، وكذلك الأمتعة التي في داره، كما يشهد بذلك العرف واللغة، والشرع - لزم كون ثوب زيد، والامتعة التي في داره، ليست غيره، ولا قائل به، بل هي غيره باجماع أهل اللغة.

وبالمجمل، فللشرع، واللغة، والعرف، ألفاظ لها مفاهيم محصلة، يعلمها العرفاء منهم، يرجع إليها وقت الحاجة. وأما استعمالاتهم في محاوراتهم فليست مبنية على ما هو محصل عندهم، بل يتساهلون فيها كل التساهل، اعتماداً على القرائن، فان من أمسك بثوب زيد، أو ذنب الدابة، أو ضرب يد زيد، أو مدح خلقاً من أخلاقه، يقول: أمسكت زيداً، والدابة، وضربت زيداً، ومدحته. قولاً صحيحاً لغة وشرعاً. مع أن الواقع، في الأول، غيره، وفي الثاني والثالث: لا هو ولا غيره. فلو كان الاستعمال دليلاً، لدل على أن هذه الأشياء عينه، وهو باطل بالضرورة. ولو سألت العارف منهم لأجابك أنها غير بدون مرأى. والقول قول العرفاء.

وليت شعري!! ماذا يقول الشيخ الأشعري ومتابعوه. فيمن عبد صفة القدرة مثلاً، كما في بعض قدماء المصريين. أو قال: لا إله إلا الله. معتقداً جميع كمالاته، ولم يؤمن برسالة محمد، أو جميع الرسل، مع بلوغ أمرها إليه. أفلا يقال، في الأول: أشرك مع الله غيره في العبادة؟ أو لا يقال، في الثاني: إنه ابتغى غير الاسلام ديناً؟ مع أنه عبد الصفة في الأول. وابتغى الجزء في الثاني. لا أظن الشيخ الأشعري يقترف خلاف ذلك. بل ذلك شرعاً، إشراك الغير، وابتغاء غير الاسلام، ولا ينكره عاقل. وإنما كثرت الأقوال، وعظم أمر الجدال من توغل الأصحاب في الدفاع عن عصبية تخضع بين يديها عصبية الجاهلية. وسيأتي لنا تحقيق قول الشيخ آخر البحث.

٩٨ - (وقد عرف الأشعري الغيرين... إلخ).

أقول: لم يصل إلينا فيما نقل من كتاب الشيخ الأشعري أنه عرف (الغيرين) أصلاً. بل لعل هذه التعاريف من مبتدعات الأصحاب في توجيه: (لا عينه) و: (لا غيره)، فعرف قدماءهم الغيرين بأنهما: (موجودان، يصح عدم أحدهما، مع وجود الآخر. أي يمكن ذلك إمكاناً واقعياً. ولا يترتب عليه محال. لا لذاته، ولا لأمـر خارج. فلا تغاير بين المعدومات، ولا بين الموصوفات وصفاتها اللازمة. لخروج (المعدومات) بـ (موجودان). ولعدم صحة وجود الموصوف بدون صفته اللازمة. أو الصفة اللازمة بدون موصوفها. وإلا لزم كون اللازم غير لازم. وتشخص الصفة بدون تشخص محلها. نعم يدخل في (الغيرين) الجزء والكل، إذ يجوز واقعاً - بل قد وقع - وجود الجزء مع عدم كله. فهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر. واعتراض على هذا التعريف أيضاً بأننا إذا فرضنا جسمين قديمين. كانا متغايرين بالضرورة. إذ لو عرض جسمان بأي وجه على لغوي، أو شرعي، لم يكن له بد من أن يقول: إنهما غيران، مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر، لقدّم كل منهما، وما ثبت قدمه استحالة عدمه. وحاصله يرجع إلى الاستدلال بقياس هكذا: لو كان جسمان قديمين، لم يكن أحدهما صفة للآخر ولا جزءاً، وكل ما لم يكن أحدهما صفة للآخر، ولا جزءاً له، فهما متغايران، فلو كان جسمان قديمين، فهما متغايران. مع أنه لا يصح عدم أحدهما، مع وجود الآخر. ومنع الملازمة في الصغرى مكابرة، والكبرى عندكم مسلمة، والشرطية المتصلة لا يقتضي صدقها صدق المقدم. فليس بواجب على المعارض إثبات المادة، كما سيزعم الشارح.

* * *

٩٩ - (ولذلك... إلخ).

أقول: وللاعتراض السابق، بالجسمين القديمين، غير بعضهم التعريف إلى التعريف بأنهما: (موجودان جاز انفكاكهما. في حيز أو عدم). فالجسمان القديمان

دخلا في التعريف بقولنا: (في حيز)، إذ هما (في حيزين). فجاز انفكاكهما في حيز. بقي عليه أن يقال: إن الأجسام مركبة من الأجزاء، كما هو المذهب المنصور. و(حيز) كل جزء، ليس عين (حيز) الآخر، ولا عين (حيز) الكل، بالضرورة، للانفصال بينها. فجاز انفكاك كل جزء عن الآخر، وعن الكل في (حيز). فتغاير الكل والجزء بهذا التعريف. إن قلت: إن (حيز) الجزء جزء من (حيز) الكل، فلا هو ولا غيره، فلا انفكاك في (الحيز). قلت: لا معنى للانفكاك في (الحيز) إلا أن يكون (حيز) أحدهما عين (حيز) الآخر. اللهم إلا أن يغير التعريف، إلى التعريف بأنيهما: (موجودان جاز أن يكون حيز أحدهما، غير حيز الآخر. أو عدم أحدهما، مع وجود الآخر). وقول الشارح: (قلت: النقض غير وارد... إلخ). ألفاظه واضحة، وعلمت ما فيه.



١٠٠ - (ولئن تنزل عن هذا المقام، فيمكن أن يمنع... إلخ).

أقول: سلمنا أن يكون مثل هذين الجسمين، وأنيهما متغايران. لكن لا نسلم خروجهما من التعريف. إذ يمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر. أو نقول: يمكن إمكاناً واقعياً أن ينعدم أحدهما مع وجود الآخر، لأن ما قيل من أن ما ثبت قدمه استحالة عدمه، غير مسلم على عمومته، إذ يجوز أن يكون القديم معلولاً لآخر قديم، ويكون وجود ذلك القديم عن هذا الآخر، متوقفاً على عدم أمر مانع، ويحدث المانع بعد ذلك، باحداث محدث، مختار، قديم، يرجح وجوده على عدمه، بدون احتياج إلى سلسلة الشارح. فاذا حدث المانع ينتفي القديم. ولئن تنزل عن هذا المقام أيضاً، فلنا أن نسلم أن ما ثبت قدمه يستحيل عدمه، وأن الجسمين لا ينعدمان. ومع ذلك هما غير خارجين عن التعريف، إذ ليس المراد في التعريف بقولنا: (يصح عدم أحدهما) مطلق الصحة، بل المراد أنه يجوز ويصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، لعدم علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك. فدار الأمر في التعريف

على عدم العلاقة، كأنه قيل: (موجودان، لا علاقة ذاتية بينهما توجب اللزوم). وحاصله: نفي اللزوم بينهما. فالمراد: (موجودان ليسا بمتلازمين). ولا شبهة في أن هذا هو المراد من التعريف، فان علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية، لقرب أحد المتلازمين من الآخر، كأنه هو، لا مجرد مصاحبتها. ثم على الشارح أن يقال: ماذا يقال لو فرضنا جسمين قديمين غير مشروطين بعدم مانع، وفرضناهما معلولين لعلّة ثلاثة توجب اللزوم بينهما.

* * *

١٠١ - (وأورد على التعريف المختار...).

أقول: قد يرد على تعريف الشيخ بعض ما يرد على التعريف المختار، إلا أنهم لما لم يرتضوه. وحولوه إلى غيره، فلا حاجة للاشتغال ببيان ما عليه. وخصص الذكر بما يرد على ما اختاروه، فاما أن يتم اختيارهم، أو يحتاجوا إلى تغيير آخر. فقال: وأورد على التعريف المختار أنه: إن أريد بقولهم: (يجوز انفكاكهما في حيز أو عدم)، جواز انفكاك كل منهما في ذلك، بحيث يصح أن ينعدم كل منهما، مع وجود الآخر، أو يتحيز كل في حيز سوى حيز الآخر. فالغيران هما موجودان، يجوز أن ينعدم كل منهما، مع وجود الآخر، أو يتحيز كل في حيز سوى حيز الآخر. فالباري والعالم لا يدخلان فيه، لامتناع عدم الباري، وامتناع تحيزه، فلا يكونان غيرين، مع أنهما غيران بالضرورة. وكذا العَرَض والمحل - أي محله القائم هو به - لاستحالة وجود العرض المعين بعد وجوده في المحل - بدون هذا المحل. فلا يمكن عدم المحل، مع وجود العرض. وإن كان يمكن عدم العرض عن المحل، ووجود المحل بدونه، فهما لا ينفكان إلا من جهة فقط. وكذا في الحيز، يتحيز المحل بدونه، بخلافه هو، فلا يكونان غيرين، مع أنهما غيران بالضرورة. بل مطلق العلة والمعلول، لا يدخلان في تعريف الغيرين، فان معلولاً في الخارج لا تنفك ذاته عن ذات علته، وإلا لزم وجود المعلول بدون علته - وإن كان قد توجد العلة الناقصة بدون معلولها - فلا تكون العلة

والمعلول غيرين، مع أنهما غيران بالضرورة، وأما العلة التامة، فلا تنفك عن معلولها، ولا معلولها عنها، على كلامه هذا. فترد على الشق الثاني المشار إليه بقوله: (وإن أريد من جانب واحد). أي إن أرادوا جواز الانفكاك، من جانب واحد، فيدخل الكل والجزء في تعريف الغيرين، إذ يجوز وجود الجزء مع عدم الكل، وتحيز جزء في حيز سوى حيز الكل. وإن لم يكن عدم الجزء، مع وجود الكل. فجاز انفكاكهما من جانب واحد، فهما غيران، مع أنهما ليسا بغيرين عند أصحاب التعريف. وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها، تنعدم الصفة ويبقى الموصوف، وإن لم يمكن العكس. فانفكا من جهة، فيكونان متغايرين، مع أنهما ليسا كذلك، عند أصحاب التعريف. وأجيب عن هذا الايراد باختيار الشق الأول - أي أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين - ومنع انتقاضه بالباري والعالم وما بعده، بتعميم الانفكاك من الجانبين. بأن يراد منه الانفكاك، ولو تعقلاً، بحيث يصح للعقل أن يحكم حكماً جزماً، بوجود كل منهما، مع عدم الحكم بوجود الآخر. والباري والعالم كذلك، إذ للعقل أن يحكم بوجود العالم، بدون الالتفات في الحكم إلى وجود الباري. ومن ثم احتاج الحكم به - بعد الحكم بوجود العالم - إلى البرهان. وكذا العرض المعين، يحكم العقل بوجوده، بدون الالتفات إلى محله المخصوص، إذ المحل ليس من مشخصات العرض عند المتكلمين. وكذا المعلول يحكم العقل بوجود ذاته، بدون أن يحكم بوجود ذات العلة. وكذا ذات العلة فقد يحتاج في الحكم بالتلازم إلى علم آخر، يكون أحدهما علة، والآخر معلولاً. ولا يجوز ذلك في الصفات، بالنسبة إلى الموصوفات، إذ لا يمكن أن يحكم العقل بوجود الصفة، بدون وجود الموصوف، لاستحالة انفكاك ماهية الصفة عن الموصوف، تعقلاً، وخارجاً. ولا في الجزء بالنسبة إلى الكل، إذ يستحيل الحكم بوجود الكل، بدون الحكم بوجود أجزائه. وهذا ضروري.

وههنا نظر ظاهر، فان الفرق بين ماهية الصفة والموصوف، والعرض

والمعروض، تحكم بحت. كما لا يخفى.
ثم على الشارح مؤاخذات لفظية ومعنوية، بعضها قد التفت إليه الناظرون،
والبعض لم يلتفتوا إليه. تركنا الكل، لأن المبحث ليس بشيء حتى يتكلم فيه بفساد
أو صحيح.

* * *

١٠٢ - (وقال الاستاذ في شرح المواقف).

أقول: قال السيد الشريف - قدس سره - إيراداً على الجواب السابق: هذا
الجواب صحيح، إذا لم يكن في التعريف قيد (عدم) أو (حيز)، بل كان في التعريف
قيد الانفكاك، أو ما يفيد فقط. إذ حينئذ يصح الانفكاك في التعقل بالمعنى المذكور،
أي يصح الحكم بوجود كل، حكماً عقلياً مطابقاً للواقع، مع عدم الحكم بوجود
الآخر. في غير: الجزء والكل، والصفة والموصوف. أما مع عدم القيد فلا صحة لهذا
الجواب، إذ مع القيد يصير التعريف هكذا: (موجودان يجوز أن يحكم العقل بعدم كل
منهما، مصحوباً بوجود الآخر، أو العكس). ولا يجوز أن يتعقل الباري، معدوماً، أو
متحيزاً، عدماً أو تحيزاً مصحوباً بتعقل العالم موجوداً، أو غير متحيز، إلا إذا عزم
التعقل، بحيث يشمل المطابق وغير المطابق، حتى يتصور الباري موجوداً، مع كون
العالم ليس كذلك، أو العكس. فان عم التعقل حتى يشمل غير المطابق، يلزم التغاير
بين الصفة والموصوف، والجزء والكل. لجواز تعقل كل منهما موجوداً بوجود
مصاحب لعدم الآخر، تعقلاً غير مطابق.

ثم لتعلم أنه كان الصواب الاختصار على قوله: (إذ لا يجوز أن يتعقل الباري
معدوماً أو متحيزاً)، ويحذف قوله: (بدون أن يتعقل العالم كذلك). فان تعقل العالم
متحيزاً، مع تعقل الباري متحيزاً. لا يقتضي عدم التغاير بينهما، لجواز تساين
الحيزين، ولما فيه من تشويش العبارة.

* * *

١٠٣ - (قلت: هذا الجواب... الخ).

أقول: أراد ان يبين عدم صحة الجواب المذكور وإن لم يذكر القيد فيه، فقال: هذا الجواب غير صحيح، على تقدير أن لا يكون هذا القيد - أي قيد «في حيز أو عدم» - مذكوراً في التعريف، كما كان غير صحيح على تقدير لو كان مذكوراً. لأن الانفكاك العقلي ليس يعني منه الا تعقل وجود أحدهما، والحكم به، بدون الآخر. والمراد به - أي بتعقل وجود أحدهما، مصحوباً بذلك الوجود، بدون الآخر، أي بعدمه - تجويز العقل وجود أحدهما بدون الآخر، بأن يحكم بأن كلا منهما موجود بوجود ملابس لعدم الآخر، حكماً مطابقاً. والعقل لا يجوز وجود العالم، ملتبساً بعدم الصانع، بل المعلول مطلقاً بدون العلة. فقيد: (بدون) في كل جملة، قيد للوجود، حتى يكون داخل الحكم، كما في كلام الشريف بعينه. وبقية الألفاظ ظاهرة. وعليه نظر جلي، فان الانفكاك في التعقل أعم من ذلك، كما أشرنا إليه، فان الحكم بوجود أحدهما أو عدمه، مع الغفلة عن الآخر رأساً، انفكاك عقلي وواقع جائز. وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم.



١٠٤ - (ولو عرف الغيران... الخ).

أقول: لو عرف الغيران بأنهما: (شيئان، لا يستلزم عدم أحدهما، عدم الآخر)، خرج الجزء والكل، والصفة والموصوف، إذ عدم أحدهما - كالجزاء، والموصوف - يستلزم عدم الآخر - كالكل، والصفة - لكن يخرج عن الغيرين كذلك: الباري، والعالم، وجميع اللوازم. فان عدم العلة يستلزم عدم المعلول. وعدم أحد المتلازمين يستدعي عدم الآخر. فلا يكون العالم، والباري متغايرين، ولا اللازم، مع الملزوم مطلقاً، كذلك. وهو باطل بالضرورة. ويشبه أن يكون مراد الشيخ - من تعريفه المتقدم - هذا، حسباً قدمه، من أن مراده نفي اللزوم. فلا يرد عليه إلا النقض المذكور - الذي هو خروج الباري والعالم، وجميع اللوازم مع الملزومات - . ولا يرد عليه

نقض الجسمين القديمين، كما سبق. وقد بقي التعريف فاسداً.
ولو قيل: (الغيران: شيئان لا تكون الاشارة الحسية إلى أحدهما، عين
الاشارة إلى الآخر، تحقيقاً كما في الأجسام، فان الاشارة الحسية ممكنة فيها، أو
تقديراً كما في المجردات، فانه لو فرضت الاشارة إليها، لا تحدث مع الاشارة إلى
صفاتها. ولم تتحد الاشارة إلى أحدهما، كالمعلول الأول، مع الاشارة إلى الآخر،
كالمبدأ الأول). لا ندفع عنه النقوض. ولكن يدخل في ذلك - أي في الغيرين بحسب
هذا التعريف - الكل والجزء. فان الاشارة إلى الجزء ليست الاشارة إلى الكل،
للافتصال بين الأجزاء. ولا بأس بدخوله، لأن الغرض من التعريف تمييز الغير،
للاحتراز عن تعدد القدماء، وذلك نحتاج إليه في الصفات فقط، فنخرجها من الغير.
ودع الجزء يدخل أو لا يدخل.

قلت: فهلا كان للغير عندكم معنى يصح تحصيله!! فان لم يكن كذلك، فقولوا
من أول الأمر: (الغيران ما ليسا بصفة مع موصوف، وجزء مع كل). وإذا كان كما ذكر
الشارح فتعريف الأشعري الذي ذكره أولاً، كاف في هذا الغرض، فانه قاض بأن
الصفة اللازمة مع موصوفها ليسا بغيرين. وهو المطلوب الفرار به من تعدد القدماء.
فما الداعي لنقضه، ثم الذب عنه، ثم الاعتراض على غيره، ثم العدول، والعدول عن
العدول، وغير ذلك من التكلفات؟ ثم أنت ترى أن هذا تخصيص وتفسير للغيرين
بمجرد الرأي، وأخذ بما يصحح اعتقاد المعتقد بهواه، من غير أن يعرض على العقول
النقادة. وقول في الاطلاقات اللغوية والشرعية بالرأي. وهو ليس من شأن حماة
الدين وحراس عقائده. ومن لم يصده عن هواه عقل، ولا صريح شرع، بل يحتقر
شهادة العقل، ولا يبالي بصريح الشرع، فالكلام معه ضرب من العبث. ومن الورع
تركه يعبث بنفسه، حتى يموت في هوسه. أيليق بعقل أن يشتغل بالكلام في
(الغيرين) على النحو الذي مر بنا؟ ليدافع عن لفظ صدر عن غير معصوم، بدون
التفات إلى ما يلزمه؟! هذا ضعف في الدين، وعدول عن طريق اليقين، لا يحسن

بالذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. والله الهادي إلى الصراط المستقيم.
١٠٥ - (وما نقل... إلخ).

شروع في جواب سؤال، ورد على قوله: (لا بأس به). وحاصل السؤال: إن كان لا بأس به في غرضنا هذا، فيه البأس على ما قرروه في الأمور العامة، فانهم قد ذهبوا باجماعهم إلى أن الجزء والكل ليسا بمتغايرين. ولم يخالف في ذلك أحد من المتكلمين - سوى جعفر بن الحارث من المعتزلة - وعدوا ذلك من جهالاته، فلا بد لهم من تعريف جامع مانع للغيرين، حتى يتم ما ذهبوا إليه. وحاصل الجواب: أن هذا النقل مختل، وأن بحث الواسطة - بين العين والغير - مختص بباب صفات الباري تعالى. والجواب كما ترى، فانه إن لم يجمع المعتزلة، فكأنني أرى إجماع الأشاعرة على عدم التغاير بين الكل والجزء. كما يتبين من حريهم وطعانهم.

* * *

١٠٦ - (وأنت خبير بأن الغرض وهو نفي... إلخ).

أقول: كلام الإمام صحيح. واعتراض الشارح عليه يصح، لو كان قول الإمام في مقابلة تعدد القدماء، ولكن كلام الإمام ذكر لمحصل قول الأشعري. ثم على الشارح مثل ما أورد على الإمام، فإن نفي تعدد القدماء لا ينبني على جمع التعريف ومنعه، ولا على الإطلاق اللغوي وعدمه، وإنما ينبني على نفي الاثنينية في الواقع، والاثنينية بين الصفة الزائدة والموصوف، بديهية، لبداهة التعدد، بين المزيد والمزيد عليه. نعم لو قال الأشاعرة - في مقابلة قول المعتزلة -: إن أردتم - بقولكم: يلزم تعدد القدماء - القدماء الواجبة بذاتها، حتى تكون مستقلة بالوجود، فذلك ممنوع، وإن أردتم تعدد القدماء مطلقاً - وإن كانت غير مستقلة - فذلك مسلم. وكونه محالاً غير مسلم، إذ المحال تعدد (واجب الوجود بذاته). لكان وجهاً ينبني عليه تحقيق النزاع، ونفي قول الخصم.

* * *

١٠٧ - (وقال صاحب المواقف بأنها لا هو... الخ).

أقول: ذكر صاحب [المواقف] وجهاً صحيحاً لقول الشيخ: (إن الصفات، لا هو ولا غيره). بحيث لا يحتاج فيه إلى التكلفات. ويجمع به بين قوله وقول القائلين بالعينية. فقال بأنها لا هو، بحسب المفهوم، أي أن مفهوم الذات هو الموجود الخارجي، ومفهوم الواجب ما كان وجوده لازماً لذاته، من حيث هي ذاته، ومفهوم القدرة مبدأ الأثر الاختياري، ومفهوم العلم مبدأ انكشاف الشيء على ما هو عليه، ومفهوم الإرادة مبدأ ترجيح أو تخصيص الأفعال الاختيارية أو ما يشبه ذلك. وهكذا باقي الصفات. وهذه المفاهيم - على حسب تبليل اللغات، ودوران الاستعمال، أو اصطلاح الطوائف، وما يقرب من ذلك - مفاهيم عرضية تختلف أفرادها بالحقائق. فلا ضير أن كان بعض أفرادها جوهرًا، والآخر عرضًا، وبينها الاجتماع والافتراق، جائز في الصدق، وإن تباينت تبايناً حقيقياً، من حيث هي مفاهيم وصور عقلية. وهي في الخارج متصادقة في ذات الواجب تعالى. فيقال: الذات، ذات واجب الوجود، والذات، قدرة، وإرادة وعلم، إلى سائر هذه المفاهيم، وكل مفهوم قد علمت أنه يخالف بذاته المفهوم الآخر، فهي لا هو بحسب المفهوم، فإن مفهوم الذات مبين لسائر المفاهيم، وكذا نفس الذات، مبين لسائر المفاهيم. ولا غيره، بحسب الخارج، فإن الذات موضوع واحد، يحمل عليه جميعها، والموضوع والمحمول متحدان في الوجود، كما هو ظاهر فليس في الخارج إلا ذات واحدة فقط، بدون زائد، ثم يصدق عليها مفاهيم مختلفة.

فقد تحقق أنها: لا هو، بحسب المفهوم، ولا غيره، بحسب الما صدق. والمراد: مبادئ المشتقات، لا نفس المشتقات، كما علمت، فقول الشارح - تبعاً لصاحب [المقاصد]^(١) - : (قلت: وأنت تعلم بأن هذا إنما يصح في المشتقات... الخ). غلط فاحش، فافهم.

١ - [مقاصد الطالبين في أصول الدين].

١٠٨ - (قلت: وأنت تعلم أن هذا... الخ).

أقول: أنت تعلم. أن الاختلاف بالمفهوم، والاتحاد بالوجود، إنما يصح فيما بين الأمور المتصادقة، التي يُحْمَل بعضها على بعض، وذلك إنما يكون في المشتقات من هذه الصفات، كالعالم، والقادر، إذ هي التي تُحْمَل على الذات، فتتحد معها خارجاً، ولا يصح ذلك في مبادئها من العلم والقدرة، فإنها صفات قائمة، تُحْمَل على موصوفاتها مواطأة، باتفاق العقلاء. والكلام إنما هو في المبادئ. فإن الأشعري يثبت تلك المبادئ، من العلم، والقدرة، والارادة. والمعتزلة ينفونها زائدة، يزعمون أنه يلزم من زيادتها تعدد القدماء. والأشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد، بناءً على أنها لا هو، فهي زائدة، ولا غيره، فلا تعدد، إذ التعدد إنما يكون بين المتغايرات. فهذا النزاع في المبادئ - بالنفي والاثبات، والاستدلال والدفع - من الطرفين، لا يصح أن يعود إلى اللفظي، كما زعم صاحب [المواقف]. وقد علمت ما في هذا الكلام - في المقالة السابقة - من أن صاحب المواقف إنما يريد المبادئ - لا المشتقات - وكونها لا هو، ولا غيره، وجيه بما بينا.

وأما ما ذكره من أن الأشعري يثبتها زائدة، والمعتزلي ينفي ذلك. فهذا شيء قد فهمه الأصحاب من مجمل الكلام. والذي فهمه صاحب [المواقف] أن قول الشيخ بالاثبات في مقابلة قول بعض المتوغلين في التقليد لألفاظ الحكماء: أنه عالم بلا علم، وقادر بلا مقدرة. فتعجب الشيخ لقول ذلك القائل، ونفاه بالضرورة، وأثبت أن له علماً وقدرة، ولا يجوز نفيها، فإن النفي نفي الحمل، ونفي الحمل لا يجوز، إذ يصير تناقضاً مع إثبات القادر الذي هو بمعناها عند التحقيق. إلا أنها ليست غيراً، وله، ولا زائدة عليه بحسب الخارج، ولا عيناً له بحسب المفاهيم، بل تحمل عليه حمل المواطأة، بالاختلاف الاعتباري، والكل في الوجود واحد. والمعتزلة لا غفالهم مراد الشيخ بحمية الجاهلية، أخذوا يشنعون على الشيخ بالاعتراض على خلاف ما أراده الشيخ. وأصحابنا يدفعون ذلك بما لا يفيد في قول الشيخ. ولا يريد

الشيخ رحمه الله شيئاً من ذلك. بل ما يريد إلا ما هو كلمة الاتفاق بين أكثر الطوائف، الناظرين في الفنون الالهية، من حكماء، ومعتزلة، وصوفية. وهو أن ليس في الخارج صفات زائدة على الذات، وإنما ذلك بالصدق والحمل فقط. والتخالف في المفهومات. ولله در صاحب [المواقف]، حيث وقف على مراد الشيخ من كثرة خبط الأصحاب فيه.

وأنا أقول: قد وقفت عند النظر في قول الشيخ، المنقول من كتابه، على ما يقرب من قول صاحب [المواقف] في التوفيق. وذلك أن الشيخ قد ذكر في مقالته: (أن الصفات لا يقال فيها: هي هو، ولا غيره، ولا لا هو. ولا لا غيره) انتهى. ومن البديهي أن ما انتفي عنه (الغيرية) فانه يصدق عليه (اللاغير)، لو كان موجوداً، ولا يصح سلبه. لأن السالبة تساوي المعدولة عند وجود الموضوع، والمنفي عنه (الكون هو) يصدق عليه (لا هو) لذلك. فكيف كان للشيخ هذا النفي المتتابع الذي لا يصح لعقل أن يتوهمه، فضلاً عن أن يحققه. فيجب لصحة كلام الشيخ أن يقال: إن مراد الشيخ: أن الصفات من الاعتبارات الحكمية التي تفتقرها العقول باختلاف الملاحظات، وأنها في الخارج ليست بالموجودة أصلاً. وما ليس بموجود يجب أن يسلب عنه جميع المفاهيم في الخارج. فنبه الشيخ، رضي الله عنه، بنفي الشيء، ونفي نقيضه، إلى أن هذه الصفات ليست مما يصدق عليه محمول في القضية الخارجية، فليست بموجودة في الخارج. وأثبتها في مقابلة من أثبت المشتق - ونفي مبدأه إثباتاً تحقيقياً، في باب الألفاظ والاعتبارات، لا إثباتاً حقيقياً في باب الخارجيات.

ومن قول الشيخ هذا يتبين أنه لم يكن له اصطلاح في (الغير) سوى اصطلاح العقل، فانه لم يكتف بنفي (العين) و (الغير)، حتى يتكلف لصحته إحداث اصطلاح في (الغير)، بل نفي (نفي الغيرية أيضاً)، فلا يقال للصفات: (لا غير)، كما لا يقال لها: (غير). فلا داعي لهذه التكلفات العنيفة لاثبات الواسطة. فمقالة الشيخ هذه أقوى

حجة تؤخذ على الأصحاب فيما ذهبوا إليه وجعلوه للشيخ مذهباً، وتركوه هدفاً لرمي سهام كل طارق.

وقد يكون مراد الشيخ - رحمه الله - أن من البدع أن تقول في صفات الله: إنها عينه، أو إنها غيره، أو إنها لا عينه، أو إنها لا غيره. والواجب عليك شرعاً أن تعتقد أنه عالم قادر... إلى آخر الصفات، وأنه موصوف بالعلم والقدرة، وغيرهما، على ما يفهمه الناظر من الآثار، وليس لك أن تنتظر فيما وراء ذلك، فانك قاصر عن أن تدركه. وهذا الحمل أجدر بمقام الشيخ، ووقوفه عند السنة، وبعده عن ضلال البدعة، رحمه الله.



١٠٩ - (والجواب: أن تكفير النصارى، لا ثباتهم قدماً مستقلة... الخ). أقول: إن هذا هو أقرب اللوازم لما قال قدماء الأشاعرة، من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها. ومن البديهي أن واجب الوجود لذاته، هو الذي لو نظر إلى ذاته - من حيث هي ذاته - لكان موجوداً. فتكون الصفات - على هذا - غير مفتقرة إلى الذات في الوجود، فتكون موجودة بدون الذات، فتكون مستقلة. وهذا يذعن به من له أدنى شعور، بل يكاد يكون في فطرة الصبيان. وقد لجوا في هذا أزماناً، حتى شنعوا على الامام، إذ قال بأن الصفات ممكنة، ونسبوه إلى إساءة الأدب. ولا أدري أي الفريقين أسوأ أدباً وأفسد عقيدة؟! ولم يزل عاكفاً على هذا القول - أي أن صفات الواجب زائدة على ذاته في الخارج، وأنها واجبة الوجود لذاتها. قوم يزعمون أنهم أشاعرة، وأنهم من أهل السنة والجماعة. كلا...! إنهم من سفهائهم وجهلتهم، يقولون على الله ما لا يعلمون، ألفاظهم مزخرفة، ومعانيها مزينة.



١١٠ - (واعلم أن مسألة زيادة الصفات... الخ). بل كل مسألة من المسائل التي جعلت اليقين بالنظر والفكر، للوقوف على

حقيقة الأمر فيها بحسب الواقع، فانه لا يتعلق التكفير باعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات فيها. ما عدا مسائل: الألوهية والنبوة والمعاد.

فان إنكار شيء من هذه الأمور الثلاثة كفر، لما أنها مبني جميع الديانات، وأما سواها من التفاصيل، فلا بأس باعتقاد أحد طرفيه، إن كان البرهان. والنقلات مؤولات، إذ كما يصح التأويل في أحد النصوص. يصح التأويل في الآخر، والعبارات اللفظية قد تحتل معاني كثيرة، يبدو كل منها الناظر على حسب ما يفهم، وإن كان من الواجب أن لا يذهب ذاهب، في التأويل إلى ما لا يسمح استعمال اللغة بارادته، ولا توجد قرينة تدل عليه. فان هذا الضرب من التأويل قد يذهب بأصل الدين. ويبطل دلالة الكتاب والسنة على ما وردا لأجله. وهذا نظر الانصاف، والقول بخلافه إما تحكم، أو تعصب. وهذا ليس من الدين في شيء، فافهم واتعظ.



علم الله

١١١ - (فهو عالم أما سمعاً... الخ).

أقول: أراد أن يفصل ما أجمله في قوله: (متصف بجميع الصفات). فـ (فاؤه) فاء التفصيل (فاء) التفریع، وإلا كان ما قدمه كافياً في إثبات العلم. إذ يثبت المفرع بثبوت المفرع عليه. ولا يحتاج إلى استئناف الاستدلال. نعم يصح حمل المصنف - في ذاته - على التفریع، أما مع استدلال الشارح فلا. فكأن المصنف أجمّل في إثبات الكمالات. ثم أخذ يشير إلى ثبوت كل كمال على حدة. وإن كان قد يكفي في ثبوت بعض الصفات ثبوت أنه متصف بجميع صفات الكمال، كصفة العلم التي هي ضد الجهل. أو القدرة التي هي ضد العجز، وأمثالهما، فإنه يصدق.

العلم كمال، ببداهة العقل، وكل كمال واجب الثبوت للباري تعالى، فالعلم واجب الثبوت له. ومثله في القدرة، وغيرها من الصفات التي قد أجمع العقلاء ببداهة عقلهم على أنها كمال. ولا ضير إن كان على شيء واحد دليلان أو أكثر. فما يدل على ثبوت علمه تعالى، في السمع، قوله تعالى: (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ)^(١) والغيب: ما لا يصل إليه علم الممكن، والشهادة: ما يصل إليه: و (اللامان) للاستغراق، إذ العهد لا دليل عليه، والسياق دال على الاستغراق، والمقام له في الخطاب، فشهد هذا النص بعموم علمه تعالى: (بالموجودات العينية،

والذهنية، ممكنات وغير ممكنات). ويشير في الآية إلى الدليل العقلي المثبت لذلك، بقوله: (لا إله إلا هو)، فإن الذي (لا إله إلا هو) صادر عنه كل شيء، بالاختيار، أي الارادة، وكل ما هو صادر عنه كل شيء بالاختيار فهو عالم بكل شيء ضرورة أن الارادة تستلزم العلم بالمراد. وكل من المقدمتين مبرهن.

ومما يدل على ثبوت علمه تعالى، من البراهين العقلية: أنه من الضروريات العقلية، التي فطر عليها كل عاقل، الانتقال من الأفعال المتقنة - عند رؤيتها - إلى علم فاعلها. فالأفعال المتقنة ملزومة، باللزوم البين، لعلم فاعلها، فهي تدل على علم فاعلها بالضرورة. والأفعال الصادرة عن الباري في غاية من الاتقان والاحكام. فإن من تفكر في بدائع الآيات - أي العلامات السماوية - من ترتيب الكرات، وتحرك البعض منها على البعض، على وجه انتظام، لو اختل شيء منه لكان فساداً في العالم. وعلم ذلك موكل إلى من أتقن فن الهياة، وأحاط بلميمات الحركات السماوية، وترتيب أجرامها. والآيات الأرضية، من تركيب الحيوانات، والنباتات ولوازمها. وذلك موكل إلى من اتقن علم الحيوانات والنباتات، وفنون التشريح، والفسولوجيا - أي منافع الأعضاء - والجولوجيا - أي طبقات الأرض. ومن تفكر في نفسه، وإحكام جسمه ولوازمه، وكيفية ارتباط روحه ببدنه، وكيف تصدر الأفعال النفسانية والبدنية عن الروح، بواسطة ذلك الارتباط، وغير ذلك، مما يطول شرحه، وفصل في فنونه، من تفكر في ذلك كله، وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها، وإحاطة علمه. فكيف...؟ لو فتح له باب إلى نور عالم اللاهوت، وأشرق على نفسه حقيقة الجبروت، فرأى من جمال التجليات، وانكشف له من أسرار التنزلات ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب أحد؟. عند ذلك يشرق في نفسه اليقين بأن ليس في عالم العلم معلوم إلا وهو مظهر لعلمه، ولا واقع في الكون إلا وهو مجلى لقضائه وحكمه. قال تعالى: «سُرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ، حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ - أي الاله الواحد المتصف بصفات الكمال

هو - الحَقُّ»^(١) - الثابت الذي ينتهي إليه كل كمال - .

وأورد على هذا الدليل أن المقدمة القائلة: أفعال الباري متقنة. إن أريد بها أن أفعال الباري في غاية من الانتظام، من كل وجه، بحيث لا خلل فيها أصلاً، بأن تكون على طبق المصالح المطلوبة فيها، بحيث لا يتصور ما هو أكمل منها، فهي ممنوعة، فإن عالمنا هذا مملوء بالشُرور والمفاسد، بحيث لو رفعت لكان أولى وأكمل بهذا العالم من كونها فيه. وإن أريد أنها متقنة في الجملة، فذلك حاصل في بيوت النحل، ونسج العنكبوت، وغير ذلك، من أفعال الحيوانات، مع أنه من المعلوم أن هذه الحيوانات غير عالمة.

والجواب باختيار الشق الأول - وهو أن أفعال الباري لا يمكن ما هو أكمل منها - وما تذكره من أن الدنيا ممتلئة بالشُرور والمفاسد إنما هو في نظر الأعمش غير المحقق، الجاري على غير برهان، وإلا فعند التحقيق وانتهاج طريق البرهان لا تجد موجوداً من الموجودات، ولا فعلاً من الأفعال، إلا وهو خير محض في ذاته. وجميع العوالم قائمة بترتيب عجيب، لو اختل شيء منها لفسد العالم بأسره. وما يتراءى من الشُرور فإنما هي أمور نسبية عدمية، في اعتبار المعتبر فقط، كما بين ذلك في الفنون الحقيقية الإلهية، بل لو سلم أن من الموجودات ما هو شر، فقد يكون شراً إذا نظر إلى مجرد ذاته بدون نسبته إلى العالم، كمالاً في جملة العالم، لو اطلعت على فائده في جملة العالم لرأيت أنه خير. ألا ترى أن من بنى بيتاً لم يكن له بد أن يبني فيه كنيفاً؟ وهو قبيح في ذاته، كمال للبيت حسن فيه. ومن رأى أنفاً بارزاً في وجه مغطى، فلا محالة يستقيح تلك القطعة البارزة، ويتحير في فائدها، ولكن لو نظر إليها مع الوجه لراها في غاية الحسن. وكل هذا تَنَزُّل، وإلا فالكلام في إتقان الصنعة، من حيث هي صنعة. - أي من حيث كمالها في الوجود - لا من حيث كونها شراً أو خيراً، أو ما يتلو ذلك، مما يشبه مواد التخاطبات العرفية، فافهم.

وباختيار الشق الثاني: وقد أشار إليه الشارح بقوله: (ولا يرد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة، متقنة، كما يشاهد في بيوت النحل). من أنها مسدسة الأشكال، متساوية منتظمة، بحيث يعجز عن صنعها المهندس الحاذق، وغيرها، كما يشاهد في بيت العنكبوت.

أما أولاً: - فلأنها، وإن كانت غير عالمة - فهذه الأفعال ليست عنها، وإنما هي عن الله تعالى، على أصولنا، فهي مما يدل لنا.

وأما ثانياً: فلأن عدم علم الحيوانات بتلك الأفعال ممنوع، بل الكتاب والسنة والعقل شاهدة بأنها عالمة بذلك، بأتم من علمنا بأفعالنا الاختيارية، وإن كانت علومها غير آتية من طريق الفكر والنظر، كما هو شأن علومنا. فافهم.



١١٢ - (بجميع المعلومات: ذاته تعالى، وغيره... الخ).

أقول: قد ثبت بالبرهان السابق أنه عالم. ولم يثبت عموم علمه. فنص على أنه عالم بجميع المعلومات - أي الماهيات التي يصح تعلق العلم بها - : ذاته، وغيره. سواء كان ما سوى ذاته من الكليات، أو الجزئيات. أما عموم علمه بغيره، فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة على علمه بها، مع ما سبق من أنه لا فاعل في ممكن ما إلا الواجب تعالى. فكل ما في عرضه الامكان فهو فعله، وكل ما هو فعله فهو معلوم له فكل ممكن فهو معلوم له. وأما الممتنعات فليست تعلم بذواتها، إذ لا ذوات لها، بل إنما تعلم بمفاهيم هي صور ممكنات حاكية عن تلك الممتنعات، فتدخل في الممكنات، فحكمها حكمها.

وأما علمه بذاته، فلأن من يفعل شيئاً، مع شعوره وعلمه بذلك الشيء، فهو يعلم أنه فاعل لذلك الشيء، وإلا لم يعلمه. وعلم القضية موقوف على علم طرفيها. فهو يعلم موضوع القضية وهو هو. وليس لـ (الحق) حقيقة، وراء مرجع ضمير (هو)، لعدم تكثر وجوهه، ولأن مما سوى ذاته العلم بأنه واجب، أو عالم. وقد ثبت

أنه عالم بما سوى ذاته، معدوماً كان أو موجوداً. ومن يعلم القضية يعلم موضوعها، وهو ذاته. ولأن كل من يعلم شيئاً، فالمقتضي لعلمه: إما ذات العالم، أو في ذات العالم. فالعلم حقيقة تقتضي الانكشاف إلا لمانع، وليس شيء أقرب للشيء من نفسه، فالموانع دون ذاته ممتنعة، فهو يعلم ذاته. وليس ذات الباري ذات الوجوه الكثيرة الحاجبة عن الانكشاف، بل لا وجه لها إلا عين حقيقتها. لا لأنه يعلم لأنه هو الذي يعلمه، إلا أن يكون العلم من مقولة الفعل، فيحمل على ما أسلفنا.

وقد يقال: إنك قد تعلم الشيء، وتغفل عن أنك تعلمه. فما قدمته من أن علمه بالكائنات يقتضي علمه بأنه يعلمها، فيكون عالماً بذاته، ممنوع، اللهم إلا أن تصور «على أن من يعلم غيره يمكن أن يعلم ذاته»، والممكن للباري واجب له، لأن كل ممكن له استحالة أن ينفك عنه، وإلا كان فيه شائبة القوة... وهو خلف. وهذا - أي عموم علمه تعالى - لكل ما يصح أن يعلم، مما وافق فيه الفلاسفة، وصرح به «أبو علي بن سينا» والشيخ «أبو نصر الفارابي» منهم، وتشهد به الفطرة السليمة لمن نظر.

وهذا الطريق من الاستدلال - أي ما كان بالآثار على مبدئها - هو النهج الملازم لهذا المقام، أي مقام إثبات العقائد الدينية، حتى يتحصل ما به النجاة على طبق الشرع.

وأما إثبات علمه تعالى في مقام البحث عن الحقائق، للعلم بأنها حقائق، فقد يلائمه طريق آخر، هو الاستدلال بـ (اللّم)؟. والفلاسفة لما كان بحثهم إنما هو عن الحقائق، للعلم بها على ما هي عليه في نفس الأمر، أثبتوا علمه تعالى بطريق (لمي) يطول الكلام فيه. حاصله: أن الباري تعالى لما كان موجوداً قائماً بذاته، ليس فيه كثرة بوجه، كان مجرداً قائماً بذاته، وهو بذاته حاضر عند ذاته. والعلم: حضور حقيقة الشيء مجردة عند المجرد القائم بذاته، فالباري تعالى عالم بذاته، لذاته، وكل ممكن فهو صادر عن ذاته، والعلم بالعلة يستوجب العلم بجميع معلولاتها، فقد علم

كل ما صدر عن ذاته، بعلمه بذاته، الذي هو عين ذاته. وانت تعلم أن العلم الحضورى، الذي هو علم الذات بذاتها، لما كان عين الذات، فكل ذي ذات فهو عالم بذاته، وكل ما هو عالم بذاته فهو عالم بكل ما يصدر عن مجرد ذاته، إن كان ثم عنه صадرات. وهذا حق لو علمته، حقيقته حقيقة، (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ)^(١). وبهذا التقرير كانت مقدمات هذا الدليل مبرهنة، ولا مجال للمناقشة فيها. فتم إثبات العلم بهذا الطريق، بأخصر مما بينه الشارح. فأين طول الكلام؟! نعم هذا طريق علمي، ليس يعلمه كل أحد. وقد غلط الناظرون هنا.



١١٣ = (واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات... إلخ).

أقول: قد اشتهر فيما بين الطوائف أن الفلاسفة ينكرون علم الواجب بالجزئيات. قال الامام الرازي، في [المباحث المشرقية]: (أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة أنكروا علم الواجب بالجزئيات. وأثبتته الشيخ «أبو البركات البغدادي» منهم. ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة، أولاً، فنقول: الأمور أربعة أقسام: إما أن لا تكون متشكلة، ولا متغيرة. وإما أن تكون متغيرة، لا متشكلة. وإما أن تكون متشكلة لا متغيرة. وإما أن تكون متشكلة متغيرة. فأما التي لا تكون متشكلة، ولا متغيرة، فانه تعالى عالم بها، سواء كانت كليات، أو جزئيات. وكيف يمكن إطلاق القول بأنه لا يعلم الجزئيات، مع اتفاق الأكثر منهم على أنه عالم بذاته، وبالعقول؟. وأما المتشكلة غير المتغيرة، فكالأجزاء العلوية، فان مقاديرها وأشكالها مصنونة عن انحاء التغير. فهي غير معلومة له تعالى بأشخاصها عندهم، لأن إدراك الجسمانيات لا يكون إلا بآلة جسمانية. وأما المتغيرة غير المتشكلة، فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة والنفوس الناطقة، فانها غير معلومة، لا لأن تعقلها يحتاج إلى آلة جسمانية، بل لأنها لما كانت متغيرة، يلزم من

تغيرها تغير العلوم. وأما المشكلة المتغيرة، فهي مثل الأجسام الكائنة الفاسدة، وهي يمتنع أن تكون معلومة له تعالى، للوجهين). انتهى كلام الامام.

وقد قيل من تمام هذا المشهور: إنه تعالى يعلم هذه الجزئيات، على وجه كلي، بمعنى أنه كلما تركيب هيولى وصورة، حصل جسم. وكلما كان الجسم بصورة نوعية، بخصوصية كذا، فهو فلك، أو عنصر، وهكذا جميع الجزئيات، يعلمها بعلم أسبابها الكلية، ولا يعلم نفس الجزئيات على حالها.

فمن ثم كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك، حتى أن العلامة «الطوسي»، مع توغله في الانتصار لهم، والتأييد لمذهبهم، قال في [شرح الاشارات] تبكيته لهم في هذا المطلب: (واعلم أن هذه السياقة - أي سياقة الحكماء، في قولهم: إن العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، ثم قولهم: إن الباري لا يعلم الجزئيات - سياقة تشبه سياقة الفقهاء. في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظاهر، لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص. وبيان الشبه بين السياقتين أن التخصيص ثابت في هذا الحكم العقلي، كما هو ثابت في النقل. وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، إن لم يكن كلياً - بل كان جزئياً. في بعض العلل ومعلولاتها دون بعض - لم يمكن أن يحكم باحاطة علم الواجب بالكل، فإن الحكم بالاحاطة مبني على أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. فتنى هدمت كلية هذه المقدمة جاز أن يكون الباري من علل لا يوجب العلم بها العلم بمعلولاتها. وهو ما صدق الجزئية الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة، أي بعض العلل ليس يستلزم العلم به العلم بمعلوله. مع أنهم حكموا باحاطة علم الواجب، بناء على كلية هذه المقدمة.

وان كان كلياً - كما هو المسلم عندهم - مع كون الجزئي المتغير من جملة معلولاته، أوجب ذلك الحكم بأن يكون عالماً. فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به، لا ممتنع أن يكون الباري موضوعاً للتغيرات، تخصيص لذلك الحكم الكلي بأمر

يعارضه في بعض الصور.

وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية أو العادات العرفية، ومن يجري مجراهم من النحويين، والبيانين، والمعانين، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب العلماء، من غير طلاب البراهين القطعية.

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص في المباحث العقلية، لامتناع تعارض الأحكام فيها، فانها أحكام مبناها الواقع، والواقعات لا تتعدد، بل الواقع إما الشيء، أو نقيضه، أو أحد أضداده. فالقضية ثابتة، إما على وجه الكلية، أو على وجه الجزئية فقط. فان كان الأول، لم يكن الثاني، وبالعكس. فلا يقع التعميم ثم التخصيص. اللهم إلا أن يكون المدعي قاصراً، والمقدمات مخصوصة، كما سبق في مسألة الصفات، عند المتكلمين. ومسألة زيادة الشخصات والوجود عند الحكماء، في الماهيات، لا في الباري، فان للممكن أحكاماً ليست للباري، وبالعكس، في الواقع. وليس ما نحن فيه من قبيله، كما يتبين لك بأدنى التفات.

فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلب - أي أنه لا يعلم الجزئيات - من مأخذ آخر، يدفع التخصيص، والتغير، وعروض الأشكال على ذاته. وهو أن يقال: العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجب الاحساس به. وإدراك الجزئيات المتغيرة، أو المتشكلة - من حيث هي متغيرة، أو متشكلة - لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، كالحواس وما يجري مجراها. فهو يعلمها - على وجه الكلية - بالعلم بأسبابها الكلية. كما ذكرناه سابقاً، ولا يدركها من حيث هي جزئية، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزئي، من حيث هو جزئي. رأساً، كما هو المشهور، غايته: يندفع عنهم التخصيص، فان الحكم الكلي هو: أن العلم يستلزم العلم. وقد علم ذاته، وعلم ما يصدر عنها. وليس مطلق العلم يستلزم الاحساس، فعلمه بالعلة التي هي ذاته. لا يستلزم علم الجزئي نفسه، لأن علم الجزئي نفسه بطريق الاحساس، وليس مطلق العلم يستلزم الاحساس. بل يستلزم العلم. وإن كان على وجه الاحساس، كالعلم على وجه

(الكلية).

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسي، كما يعلم بأدنى تأمل. فهو تسليم للمشهور، ورد لبيانه، وإيراد للبيان على وجه سليم. واعلم أنه قد قال الشيخ في [الاشارات]: (فالواجب الوجود، يجب أن لا يكون علماً زمانياً، حتى يدخل فيه: الآن، والماضي، والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر) انتهى.

فحمل «الطوسي»: (الوجه المقدس) على (الوجه الكلي المشهور)، ثم اعترض عليه بما سبق، وأجاب عنه بما أجاب. وأجاب عنه صاحب [المحاكمات]: (بأن اعتراضه وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ، لا على مراد الشيخ، كما حققناه، من أن العلم بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً - أي مختصاً بزمان دون زمان - ليتحقق وجود العلم في زمان، وعدمه في زمان آخر، كما في علومنا. وأما على الوجه المقدس عن الزمان، بأن يكون الواجب تعالى عالماً، أزلاً وأبداً، بأن زيدا داخل في الدار في زمان كذا، وخارج منه في زمان كذا. بعده أو قبله - بالحمل الاسمية - لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة. فلا تغير أصلاً. لأن جميع الأزمنة، كجميع الأمكنة، حاضرة عنده تعالى أزلاً وأبداً، فلا حال، ولا ماضٍ. ولا مستقبل. بالنسبة إلى صفاته تعالى. كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى.

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة - من حيث تغيرها - لا يكون إلا بالآلات الجسمانية، فممنوع، بل إنما هو بالقياس إلينا). انتهى بالمعنى.

وكلام الشيخ - على هذا المحمل - من أحسن الكلام في هذا الباب. وهو تحقيق مذهب الفلاسفة. وهذا الذي قد اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر عباراتهم، وجرى عليه بعض المتفلسفين، جهلاً، فرجموا ظناً بغير علم. بل صريح عبارة

«الشيخ أبي نصر الفارابي» في [الفصوص]: (أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها ونص عبارته: (كل ما عرف سببه - من حيث بوجيه - فقد عرف، وإذا رتبت الأسباب. انتهت أو اخرها إلى الجزئيات الشخصية، على سبيل الإيجاب. فكل كلي، وكل جزئي ظاهر عن ظاهرية الأول، ولكن ليس يظهر بشيء عن ذواتها - أي ليس تتأثر ذاته عن ذواتها بشيء - داخلة في الزمان. أو الآن، بل عن ذاته. والترتيب الذي عنده. شخصاً فشخصاً، بغير نهاية. فعالم، علمه بالأشياء بذاته، هو الكل الثاني، لا نهاية له، ولا حد، وهناك للأمر). انتهت عبارته الشريفة. وقال في «الفص» التالي لهذا «الفص»: «علمه الأول لا ينقسم، وعلمه الثاني عن ذاته، إذ تكثر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته. وما تسقط من ورقة إلا يعلمها). انتهت عبارته.

ويريد من علمه (الأول): علمه بذاته، وعلمه (الثاني): علمه بغيره. ثم كان الصواب للشارح أن يحذف قوله: (بل إنما يعلمها بوجه كلي منحصر فيها في الخارج). ويقتصر على قوله: (واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية). أي المتوقف وجودها على المادة، وإن كانت في ذاتها مجردة كالنفوس الناطقة. فإن هذا الذي ذكره، من أنه: (يعلمها بوجه كلي ينحصر في الخارج فيها)، ليس هو الذي قد شنع عليهم فيه الطوائف، إذ لا ضير فيه، فانه هو الذي يذكره الشارح في قوله: (قلت... الخ). لكن حملة على ذلك حب التعجيل بالاعتذار. وبما قررنا ظهر خطأ الناظرين.



١١٤ - (قلت: حاصل مذهب الفلاسفة... الخ).

أقول: قال الشارح: حاصل مذهب الفلاسفة المأثور عنهم، على ما نقله هو - من أنه لا يعلم الجزئيات المادية، على وجه الجزئية، بل إنما يعلمها بوجه كلي، منحصر في الخارج فيها - أنه يعلم الأشياء بأسرها بنحو التعقل، كما في علم

(المعرف) بـ (التعريف). لا بطريق التخيل المخصوص بالعلم الانفعالي، المرتسم في الحواس. «فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء».

لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل، لم يكن ذلك العلم مانعاً من فرض الاشتراك، فان (المقيد)، وإن قيد بما لا يتناهى من القيود، فهو قابل للاشتراك الفرضي، وإن كان لا يكون في الخارج إلا واحداً. وإنما تمتنع الشركة عند حضور المادة بنفسها، عند المدرك، بهويتها الخاصة. فهو علم كلي، ومعلومه الخارجي شيء واحد، إن أدركناه بحواسنا، سمي جزئياً، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوماً له - تعالى عن ذلك - كما توهمه الناظرون في كلامهم. بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل، يعلمه تعالى على وجه التعقل. فالاختلاف في نحو الادراك، من كونه كلياً وجزئياً، لا في المدرك - بفتح الراء - فان التحقيق أن الكلية والجزئية، صفتان للعلم بمعنى (الصورة الحاصلة). وربما يوصف بهما المعلوم، لكن باعتبار العلم.

وحاصل القول: أن الباري تعالى يعلم الجزئيات المادية، لا من طريق انعكاس صورها الخارجية في آلات له درّاة، بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذات ذاتها أو جزئياً آخر أو كلياً. وهذا النحو من الادراك للماديات يسمى في لساننا بالادراك الكلي، إذ لا يسمى الادراك جزئياً في الماديات إلا لو كان بطريق انعكاس صور الجزئيات على الآلات الجسمانية، حتى يمتنع فرض الاشتراك فيه. وعلى هذا لا يستحقون التكفير، فانهم قد أثبتوا علم الله بجميع الكليات والجزئيات، غايته على وجه غير الوجه الذي عليه علومنا، وهذا لا ضير فيه. فلا يرد عليهم ما أورده الطوسي، ولا حاجة لجوابه. فليس هذا الحاصل حاصلاً لما وجه به الطوسي كلامهم، كما وهم الناظرون. وليس تحصيل الشارح هذا تحصيلاً للمشهور، الذي قد شنع عليه، كما زعم. بل المشهور المشنع عليه، ما نقلناه آنفاً، من أنهم ينكرون علمه ببعض الجزئيات وهو يوجب التكفير.

١١٥ - (وكذا من شنع عليهم من المتفلسفين، كـ«أبي البركات البغدادي . بناء على ما اشتهر ... الخ» .

أقول قد اشتهر بين المتأخرين لأمر ما، يفهمونه من كلام المتقدمين، أن التشخص الذي يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه، أمر داخل في قوام الشخص - أي ماهيته المختصة به، المعبر عنها بالهوية - كما أن الفصل داخل في قوام النوع . وفي حقيقته التي هو بها، فنسبة الشخص الى الماهية النوعية كنسبة الفصل الى الجنس . قالوا: أن زيدا أو عمرا، مثلاً، ليس هو الانسان - أي الطبيعة من حيث هي وحدها - وإلا لصدق على عمرو أنه زيد، كما صدق الانسان على جميع أفرادها، بل زيد هو الانسان مع شيء آخر نسميه بـ(التشخص)، وذلك التشخص متشخص بذاته، أي جزء حقيقي لا نوع له، وإلا لاحتاج في وجوده الى مشخص آخر، ينضم الى نوعه، وننقل الكلام اليه، فاما أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي الى تشخص مشخص بذاته، لا بواسطة مشخص آخر .

وأيضاً تقييد (الكلي) بـ(الكلي) لا يفيد الجزئية، فلو كان لكل شيء ماهية كلية، لم يتحصل جزئي أصلاً، لعدم الانتهاء الى تشخص بذاته، والثاني باطل بالضرورة، فالتشخص شخص لا نوع له، وهو في الماديات مادي لا محالة، والماديات إنما تعقل بعد تجريدها عن الغواشي المادية، وهو ليس بأمر ذي غواش، مجرد عنها، فيصير كلياً معقولاً، كما سمعت، فاذن لا يمكن تعقله، فالماديات المشتملة عليه لا يمكن تعقلها بكنهها، لاشتغالها على ما لا يتعقل، فلا تدرك أشخاص الماديات إلا بآلات جسمانية .

وأيضاً التشخص نفسه جزئي مادي لا كلي له، فلا يعقل - كما علمت - فلا يدرك إلا بآلات جسمانية، فذهابهم الى هذا - مع قولهم : الباري لا يعلم إلا كلياً - قول بأن الباري لا يعلم بعض المعلومات، وهو ما اشتمل على التشخص المادي، أو نفس التشخص المادي فقط، وهو شنيع، فمن ثم شنع عليهم الجميع في ذلك .

وأجاب الشارح بأن الحكماء لم يذهبوا الى مثل هذا، فانهم قد استدلوا على ان لا شيء من العوارض للماهية بجزء من الشخص، إبطالاً لقول من قال: ان الشخص مجموع الماهية والعوارض المختصة، بما حاصله: لو كانت العوارض للماهية، أو شيء منها، جزءاً من الشخص، لم يصح حمل الماهية على أفرادها. ضرورة ان الضحك والانسان، مثلاً، أو التشخص والانسان، اللذان هما جزآن من الشخص. متباينان في الخارج، فيكون كل منهما مباحيناً للمجموع المركب منهما، ضرورة تباين العارض والمعرض، والكل والجزء الخارجين، فيكون حمل (الماهية) على (الفرد). من قبيل حمل الجزء على الكل، المتميز كل منهما عن صاحبه بحسب الوجود الخارجي، فيكون كحمل (الجص) على (الجدار)، وانه باطل قطعاً، بل الشخص معرض تلك العوارض، وبهذا يبطل أيضاً كون الشخص مجموع الماهية النوعية، والوجود الخاص، فاذن لم يثبتوا في الشخص أمراً داخلياً في قوامه مسمى بـ (التشخص)، بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه بالعوارض الخارجية عن ماهيته، وهذا بحسب النظر الجلي العام، والعوارض الخارجية عن ماهيته لها ماهيات كلية، تتعقل بها، وأما بحسب الدقيق من النظر، فامتياز كل شخص عن أفراد نوعه إنما هو بنحو هو وجوده الخاص، لا بمعنى ان الوجود ينضم الى الماهية في الخارج، وبه وقع الامتياز، بل بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الأعراض، مخصوص به، ومقارنته لتلك الأعراض هي جهة خصوصه، وذلك لأن الفاعل إذا تصور إنساناً بقيد كذا، وقيد كذا، الى آخر التقييدات التي يريد أن يحدثه عليها، فأوجده كذلك كان بوجوده الخارجي، زيداً، أو عمراً، فليس ثم إلا ما تصوره الفاعل، كلياً. ثم محصوله في الخارج، كان ما تريده من الفرد المعين^{١٠}.

١٠- (فان الشيء متى وجد في عالم الخارج، كان مباحيناً لجميع الخارجيات، فإنه لو كان عين شيء منها، لكان موجوداً بوجود ذلك الشيء، وإلا لكان للشيء الواحد وجودان، وهو محال بالضرورة. فكونه موجوداً بوجود خاص موجب لامتيازه عن جميع ما عداه). عبده

وتلك الاعراض الخاصة، المقترنة بالوجود، التي تسمى مشخصة، هي عنوان الشخص، أي علامته التي يمتاز بها من غيره عندنا، في بادئ النظر. فلذلك سميت في النظر الجلي مشخصات، ولذلك - أي لكون الشخص في الحقيقة ليس هو الأعراض - تختلف تلك الأعراض، بحسب اختلاف المدرك. فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة، وعند بعض آخر بعوارض أخرى، فلو كانت العوارض هي المشخصة - مع هذا الاختلاف - لكان للشخص الواحد تشخصان، فيكون موجوداً بوجودين.

وإذا كان الامتياز محصوراً في أمرين: أحدهما: بحسب الدقيق من النظر، وهو الوجود الخاص. والثاني: بحسب الجلي منه، وهو العوارض. والوجود الخاص من المعقولات الثانية، التي لا وجود لها في عالم الخارج، وعروضه ذهنياً إنما هو على وجه كونه حصة من حصص الوجود المطلق، فله نوع. والعوارض والمعروضات التي بها امتياز الأشخاص، كلها لها ماهيات كلية، فانها جواهر وأعراض داخلة في إحدى المقولات. فاذا أدركت تلك الجزئيات - المتشخصات بوجوداتها، أو عوارضها - بالعقل، كانت كلية، وإن أدركت بالآلات الجسمانية، كانت باعتبار هذا الإدراك، جزئية، فانها ليست شيئاً، وليس فيها شيء سوى المفهومات الكلية، وما وراء ذلك فاعتبارات عقلية. فليست الجزئية والكلية باعتبار أن في الجزئي شيئاً داخلياً في قوامه، ليس في الكلي، بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد، هو الموجود الخارجي.

قال الشارع في [حاشية التجريد]: (المتأخرون حسبوا ان التشخص أمر زائد على الماهية النوعية، نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس، فتكون ذات زيد عندهم مركباً عقلياً من الجنس والفصل والتشخص. فكما يصير الجنس، بدخول الفصل فيه، نوعاً متميزاً عن المشاركات الجنسية كذلك النوع بصير بدخول التشخص فيه شخصاً متميزاً عن المشاركات النوعية. وجعلوا الأمر المسمى

بـ «التشخص» متشخصاً بذاته، لما سبق من أن انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد تشخصاً. وعلى هذا تكون ذوات الأشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها - أي بالهويات - ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها. ثم ان هذا الأمر في الماديات يكون مادياً لا محالة، فيلزم أن لا يحصل العلم بها للمبادئ العالية. وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بأنهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية، ولا يعتقدون إحاطة علمه تعالى، بجميع المعلومات، تعالى عن ذلك.

والذي يتحقق من كلام الحكماء : ان الماهية النوعية إنما تتشخص بنحو الوجود الخاص، بل تشخصها عين وجودها الخاص، لا بمعنى أن الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصاً، بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار، يصير به ممتازاً عن غيره. فالفاعل الذي يجعله موجوداً، يجعله متشخصاً. بل الوجود والتشخص متحدان بالذات، متغايران بالاعتبار، كما نص عليه «الفارابي» وغيره. فكما ان وجوده متقدم على وجود الأعراض الحالة فيه، كذلك تشخصه، ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الأعراض القائمة به، كان شخصه باقياً لم يتبدل جوهره. وما ذكره من ان التشخص لا نوع له، لا يطابق أصول القوم، فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر. حتى قال - في التعليم الأول -: (لا يستطيع ذاك أن يذكر شيئاً خارجاً فليس في الممكنات شخص لا تكون له حقيقة نوعية). انتهى.

ولا تحسبن ما ذكره الشارح - هنا، وفي حاشيته التجريد - مخالفاً لما ذكره الحكماء من أن : (التعين ان علل بالماهية - إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها - انحصر نوعها في الشخص. وإلا فلا يعلل بما يحل فيها، لأنه فرع تعيينها ولا بما ليس حالاً ولا محلاً لها، إذ نسبته الى الكل سواء، فلا يمكن أن يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون أخرى. أي لا يكون علة لفيض تعين دون آخر. بل يعلل بمحلها، فيجوز تعددها بتعدد القوابل، إما بالذات، وإما بسبب أعراض

تكتنفها، حيث جعلوا التعيين معللاً بالمادة أو العرض، مع أن الوجود لا يعلل بالمادة والعرض، فانهم يعنون ان المادة والعرض لهما مدخلية السببية في الوجود الخاص - أي في خصوصيته - فان خصوصية الوجود إنما هي بخصوصية العوارض والقوابل. كما سمعته آنفاً من أن منشأ خصوصية الوجود هو خصوصية العوارض. ولا مخالفاً لما قالوا: من أن التشخص موجود. لأنه جزء من هذا الشخص الموجود في الخارج، وجزء الموجود في الخارج موجود. حيث جعلوا التشخص جزء الشخص، مع ان الوجود ليس جزء الموجود، فكيف كان التشخص هو الوجود الخاص؟ فانهم يعنون بذلك، ان الشخص مركب اعتباري، والتشخص داخل فيه من حيث هو كذلك. فالتشخص موجود عقلي، زائد على نفس الماهية في الممكن، على حسب ما قالوا في الوجود وزيادته على ماهيات الممكنات. كيف لا؟ وقد قالوا بأن التعيين عين الماهية في الخارج، وعارض لها في الذهن. ولا كلام في ان الوجود جزء من الموجود، ان لوحظ بجميع اعتباراته، حتى الوجود، فيكون مركباً اعتبارياً عقلياً، والوجود جزء منه، واعتبار التركيب من القيود الاعتبارية كثير. فكثيراً ما عدوا ذا القيود السلبية مركباً من مفاهيم السلب، وان لم يعتبر ذلك في الخارج.

ولا مخالفة في هذا لما قال «الشيخ» في منطق [الشفاء]: (إن الشخص إنما يصير شخصاً بأن تقترن بالنوع خواص عرضية، لازمة أو غير لازمة، وتتعين بها مادة مشار إليها). حيث جعل التعيين بالعوارض، لا بالوجود، فان الشيخ يريد ما أرادوه في الاستدلال الأول، وقد بينا أنه غير مخالف له، فبطل ما أغرب به عبد الحكيم نقلاً، وتبعه عليه غيره، ومنشؤوه عدم الإحاطة بأقوالهم، ولا وسيلة الى معرفة مرادهم إلا أن يحيط علمك بما أخذت من ضروب كلامهم.

* * *

١١٦ - (كما لا يتعلق التكفير بمن يقول ... الخ).

أقول : أي كما أن رد بعض العلوم - كالسمع والبصر - الى العلم لا يتعلق به تكفير، كذلك رد بعض العلوم - وهو العلم بالجزئيات - الى البعض الآخر - وهو العلم بالكلييات، لما في كون العلم جزئياً، بتخيل، من النقص - لا يتعلق به تكفير .

وليت شعري !! إذا كان الردّ لدفع النقص جائزاً، فلم ألزم التكفير لمن يقيم البرهان على أن العلم ببعض الأشياء نقص في حقه، وعدم العلم كمال له ؟! . وكون عموم العلم كمالاً بالنسبة إلينا، لا ينافي كونه نقصاً بالنسبة إليه . كما قال . فكان اللازم على هذا ان لا ينسب كفر لقائل، حتى نعلم انه يعلم انه نقص في الألوهية، ويعتقده مع الاعتقاد كونه نقصاً . ومع التكذيب الصريح بمعنى ما ورد في الكتاب من (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)^(١) .

والحق ان هذا البحث، بتمامه، مما لا ينبغي للمؤمن أن يخوض فيه، ويكفيه أن يوقن بأن الله لا يخفى عليه خافية، ودليله : انه خلق الكليات والجزئيات بإرادته، على حسب علمه، فكيف يفوت علمه شيء منها . أما كيفية العلم فهي من الغيب الذي استأثر به، ويستحيل على عقولنا أن تصل إليه.



١١٧ - (فان قلت : قد تقرر عند الفلاسفة ... الخ) .

أقول : هذا شك ورد على انحصار علمه تعالى في الوجه الكلي . حاصله : ان الواجب تعالى فاعل بالاختيار، أي إن شاء فعل، وان لم يشأ لم يفعل، وذلك مسلّم عند الحكماء أيضاً، وكل ما في الكون من الممكنات - معقولات ومحسوسات - فهو معلول له تعالى، وفعل من أفعاله - كما قررته سابقاً - من أن تحقيق مذهبهم أن كل فعل في العالم فهو منه ابتداء . والفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي، أي لا يصح ان يصدر عنه فعل حتى يتصور خصوصيته، ولا يكفي تصور كل لصدور جزئياته، وذلك مبرهن عندهم، إذ قال الشيخ في [الاشارات] : (الرأي

الكلي، لا ينبعث عنه الشوق الجزئي)، أي الإرادة الجزئية . ويبيّن الشراح مستدلين عليه بأن نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء، فتصور الكلي، والتصديق بما يترتب عليه، إنما ينبعث عنه ميل الى فعل مطلق، والمطلق لا يصح وجوده إلا في ضمن فرد، ونسبة جميع الأفراد الى مطلقها مستوية، فليس صدور أحدها أولى بهذا التصور من صدور الآخر، فلا بد من تصور جزئي تنبعث عنه إرادة جزئية لصدوره، وإلا كان ترجحاً بلا مرجح، وأنه محال . ولكون الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي، مع كون النفوس المجردة إنما تدرك كلياً، ولا تدرك جزئياً، إلا بواسطة الآلات الجسمانية، ولكون النفوس الفلكية يصدر عنها أفعال جسمانية جزئية، هي الحركات، أثبتوا للفلك - وراء النفس المجردة - قوة جسمانية، هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية، حتى يصح صدورها عنها، وربما سمى بعضهم - كالامام - تلك القوة نفساً منطبعة .

وإذا ثبت كل من المقدمتين، عندهم، هكذا : الواجب فاعل لكل ما في العالم بالاختيار، وكل ما هو فاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي، فالواجب تعالى يتوقف فعله على التصور الجزئي، والجزئيات المادية مما يصدر عنه تعالى، فيتوقف صدورها على تصورها جزئية، بل لو لم تكن صادرة عنه بالمباشرة - على خلاف التحقيق - فهي صادرة عن بعض المبادئ العالية، كالعقل الفعال، ويجري فيه مثل ما يجري في علم الباري، فالباري تعالى يجب أن يعلم الجزئيات المادية، علماً جزئياً، فلا يصح ما ذكرت في توجيه مذهب الفلاسفة، مذهباً لهم، فان قواعدهم تأباه .

وقول الشارح : (قلت .. الخ) جواب عن هذا الشك . حاصله : أنهم لا يريدون من التصور الجزئي - الموقوف عليه الشوق الجزئي - ما هو جزئي حقيقي، بل ما يكون بحيث تقتضي ماهية المتصور تعيينه بذاتها، أو لازم من لوازمها، إذ قد صرح بعض المسلمّين بتلك القواعد بأن المعلول الذي لا مثل له من نوعه،

كالشمس - على فرض أنه لا شمس سواها - والعقل الفعال، يصح صدوره عن رأي كلي، هو تصور ماهيته الكلية، المقتضية للخصوصية الخارجية عند تحققها . قال «بهمنيار» في [التحصيل]: (إن الرأي الكلي لا يصدر عنه فعل معين، لأن الرأي الكلي لا يتناول أمراً دون آخر مثله، كما أن طبيعة الانسان ليس وقوعها على زيد أولى من وقوعها على عمرو. فاذا لم يكن أولى بأن ينسب الى مبدأ، من آخر مثله، كان نسبته الى مبدئه، ولا نسبته، واحدة. ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بإمكان، ولا يترقى وجوده عنه عن لا وجوده. وكل ما لم يجب عن علته، لم يوجد. بل يصح في المعلول الذي لا مثل له من نوعه - كالشمس والعقل الفعال - ان يوجد عن رأي كلي). انتهى.

وقد صرح بذلك شيخهم ورئيسهم «أبو نصر الفارابي» في [التعليقات] حيث قال: (معقول العقول الفعالة، من كل شيء، سبب وجوده . ويجب ان يكون بازاء كل معقول إمكان وجوده . فان كان الشيء، سبب وجوده . ويجب ان يكون بازاء كل معقول إمكان وجوده، فان كان الشيء الذي له إمكان وجوده، ما يجتمع نوعه في شخصه، لم يحتج ذلك الى مخصص، فكان لازماً لذلك المعقول . فان كان ذلك الشيء ليس مما يجتمع نوعه في شخصه، بل أشخاص كثيرة، فانه يحتاج في كل شخص الى مخصص يخصه به). انتهى.

فلاح من بين أقوالهم هذه أنهم لا يريدون من الجزئي ما يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين، ولكن يريدون ما تكون ماهيته مقتضية لتعينها، إما بالذات، أو بلازم من لوازمها - كما سمعت - والكلي الذي لا يصدر فرد من أفراده عن العاقل بتعقله، إنما هو ما لا يقتضي تعينه بذاته أو لازمه عند التحقيق . وأنى لهم أن يحكموا بتوقف الایجاد على التصور الجزئي الحقيقي، مع أن ذلك غير معقول في العلم الفعلي، الذي لم تكن فيه شائبة الاستفادة من الخارج، إذ الشيء ما دام لم يكن، لا يمكن تشخصه جزئياً، لما أن الوجود الخارجي من الشخصات، بل هو

التشخص حقيقة - كما سلف - فالعاقل لفعله إنما يتعقل المفعول كلياً، ثم بوجوده الخارجي كان شخصاً جزئياً.. فهب انه يعقله بعد ذلك، أولاً يعقله، ليس الكلام الآن فيه، وإنما الكلام في التصور الذي تنشأ عنه حقيقة المتصور في الخارج، وهو لا محالة كلي، غايته أنه منحصر في فرد. ومن البين أنه إذا تُعقِّل : معروض، كما هيبة الانسان، وعارض منضم اليه، كالطويل بالطول المقدر، والعريض بالعرض المقدر، وما يتلو هذا من الأعراض، كل ذلك بكنهه، بحيث تحصل بذاتها عند العاقل، حتى يصير مجموع العارض والمعرض نوعاً مركباً من العارض والمعرض، ومنحصرأ في فرد، بأن تكون تلك الصورة المعقولة المركبة مقتضية لتعيينها بذاتها، لا اعتبار جميع التخصصات فيها، سوى الوجود الخارجي، فلا محالة يكون هذا الفرد المركب ذا نوع، ولا مثل له من نوعه، على انا لا نحتاج الى اعتباره نوعاً، بل يكفي اعتباره عرضياً منحصرأ في فرد، إذ لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرضي المنحصر فيه، في هذا الحكم، أي صحة الصدور عن المختار، فمثل زيد وعمرو داخل في ذلك بأي اعتبار.

والعجب لـ «عبد الحكيم» إذ ينقل كلام «بهمنيار» وكلام الشيخ «أبي نصر» ثم يطيل في العيب على الشارح بما ظنه تحقيقاً.

* * *

١١٨ - (ويمكن التوفيق بين كلاميهم ... الخ).

أقول : دفع لما عساه يقال : قد علمنا ان القواعد لا تأبى ما ذكرت من وجه : قول البعض، وقول الرئيس . ولكن بقي أن بين الكلامين تدافعاً . قولهم : الرأي الكلي لا تتبع عنه إرادة جزئية . وقولهم : الرأي الكلي قد تتبع عنه إرادة جزئية، في الشمس مثلاً . فأجاب : لا تدافع، فانه يمكن التوفيق بأن الكلي عندهم له معنيان : الأول : المشهور المنطقي، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه . والثاني : ما هو مشترك في الواقع بين الكثير . وصحة الصدور عن الكلي مبنية على

اعتباره بالمعنى الأول، وليكن ذلك في بعض أصنافه، كالمنحصر في فرد . وامتناع الصدور مبني على اعتباره بالمعنى الثاني عموماً، في جميع جزئياته، فاندفع التدافع . لكن بقي عليهم نقض ما استدلوا به على النفس المنطبعة بأنه يجوز أن يصدر عن النفس المجردة الحركات الجزئية، بسبب تصور جزئيات الحركة، بحيث ينحصر في أفراد، ولا حاجة الى آلة جسمانية، فلا تثبت النفس المنطبعة .

وأقول : لا يرد عليهم ذلك، فانهم لم يثبتوا النفس المنطبعة، لخصوص التصور الفعلي، حتى يكون جزئياً حقيقياً . فانك قد علمت ان هذا في الفعل لا يمكن مطلقاً، سواء في الفلك، والحيوان، والانسان . بل إنهم لما أثبتوا للفلك لذة، بإدراك كمالاته الفائضة عليه من مباديه، بسبب حركاته، وكان مجرد التصور ليس بكاف في اللذة، بل لا بد في اللذة من حصول الكمال للشيء وإدراكه، وكان حصول الشيء محققاً لتشخصه الحقيقي، فكان لا بد للفلك من إدراكه بعد الحصول والتشخص كمالاً حاصللاً له، وذلك كمال بدني ناشئ من الحركة الجسمانية، فلا يكون إدراكه جزئياً بعد الحصول، من حيث هو حاصل له، إلا بآلة جسمانية . ثم بإدراك ذلك الكمال الجزئي، يشتاق الى كمال آخر مثله، فيتحرك الى طلبه بحركات جزئية، ينشأ عنها ما نشأ عن مثلها . فكان من أعمال تلك القوة أن تحدث في الفلك تصورات جزئية، ينشأ عنها شوق جزئي الى حركات جزئية، لكمالات جزئية . وذلك ظاهر . وليس ما قاله الشاعر بقيد في أعناقنا .



١١٩ - (واعلم أن مسألة علم الواجب مما تتحير فيه الأفهام ... الخ) .
أقول : قد يطلق العلم في لسان أهله على معان، منها مبدأ الانكشاف، أي ما هو المنشأ والعلة القريبة، التي بها يكون الظهور والاشراق . ومنها : الحاضر عند المدرك . ومنها : النسبة الكائنة بين العالم والمعلوم . ومنها : الصفة القائمة بالمدرك، التي بها يكون الادراك . وهذا المعنى بحسب المفهوم أخص من المعنى الأول .

وقد اتفق الحكماء على أن علمه تعالى بذاته، أو بغيره، عين ذاته، كما قد برهنوا عليه، ونقل عنهم في السابق، فأرادوا منه - فيما اتفقوا عليه - ماهو مبدأ الانكشاف . أي ليس مبدأ انكشاف الأشياء لذاته، أمراً وراء ذاته، من مباين، أو قائم، وهذا شيء يشترك فيه العلم مع بقية الصفات . ثم لما كان من لوازم العلم بالمباين أن يكون منه شيء عند العالم، وذلك الشيء هو صورته المحاكية عنه، أو نفس ذاته، حتى يستحكم الحضور والانكشاف، وتتحقق النسبة، وكان الواجب تعالى واحداً بالوحدة الحقيقية، ومنزهاً أن يكون مقر حادث، ومقدساً أن يتأخر علمه بشيء عن وجود ذاته، لاسيما وكثير من العوالم قد أتى عليه الزمان .. كانت مسألة علم الواجب مما تتحير فيه الأفهام، وتنزل فيه الأقدام . فمن ثم يلتمس العذر لمن نزه بالكلام، وان أخطأ المرام، لما انه من قبيل رمي السهام في حالك الظلام . فسبحان من حير الألباب في جبروته، وأخذ العقول بلاهوته .



١٢٠ - (ولذلك اختلفت فيها المذاهب ... الخ) .

أقول : لأجل أن هذه المسألة - أي مسألة علم الباري بمعنى الحاضر عند المدرك - مما يجل خطبه ويستعصي على الأذهان ذلوله وصعبه، قد اختلفت الآراء والمذاهب، وكانت محطاً لرحال كل ذاهب . فذهب البعض، من الحكماء، الى أن علمه بذاته عين ذاته، وهي كلمة اتفاق بينهم، إذ ليس يحضر المدرك من ذاته، سوى ذاته، ومحل الخلاف قوله : (وبغيره - من الممكنات، عين المعلومات) . أي ليس يحضر عن ذات الباري من المعلومات سوى ذواتها الخارجية . وهذا لا نعلم له قائلاً من الحكماء إلا من قال : إن الامتداد الزماني بجميعة موجود عند الباري أزلاً وأبداً، والممكنات بأسرها - حتى حوادثها اليومية - رسوم عليه، فهي بذواتها موجودة أولاً وأبداً، لا انصرام فيها ولا انقضاء، ولا حدوث ولا عدم، وانما ذلك بما تتراءى لغير حديد البصر، إذ ليس من الحكماء من يقول : بأنه لا يعلم الأشياء إلا

بعد وجودها. بل ذلك مذهب كلامي، بل رأى بعضهم، تقدم تشنيع الشارح عليه. وذهب البعض من الحكماء، أيضاً، الى ان علمه تعالى بغيره صور مجردة عن المواد، غير قائمة بشيء من الذوات، حاكية عن الموجودات الخارجية بجميع أطوارها، بل هي هي، إنما تتمايز الخارجيةات عنها بنيل إشراق الوجود - أي الظهور - عليها. وهي التي اشتهرت بـ (المثل الافلاطونية). ويُنسب هذا المذهب الى افلاطون، قال: ان بين العالم المحسوس - أي الخارجي - والعالم المعقول عالماً آخر، يسمى (عالم المثال)، ليس في تجرد المجردات، ولا في مقارنة الماديّات، وكل كلي، وكل جزئي، من الخارجيةات، فله صورة تحاكيه من ذلك العالم، بحيث يصح أن يقال: إنه هو، كأن الشيء واحد، وعوالمه مختلفة. ولا نطيل في بيان ما قاله.

فهذه الصور الكائنة في ذلك العالم، هي الحاضرة عند البارئ تعالى أزلاً وأبداً لا يعترها التغير والتبدل بحال، فعلمه بها حضوري، وهي من الخارجيةات بمنزلة المعقول من الماهيات منها، فتتكشف الخارجيةات بانكشاف هذه الصور، بمنزلة المعقول من الماهيات منها، فتتكشف الخارجيةات بانكشاف هذه الصور، لهذا كانت علماً. وهذا الذي اشتهر من أن المثل الافلاطونية هي الصور المثالية، خلاف ما هو التحقيق من مذهبه، إذ قد حقق من رأيه فيها أنه يريد أن لكل نوع من أنواع العالم المحسوس، وما يتعلق به، سواء كان فلكياً أو عنصرياً، بسيطاً أو مركباً، جوهرًا مجرداً من عالم المعقولات، يدبر أمره بفيضان ما يستعد ذلك النوع لفيضانه من الكمالات، وهذه هي المعبر عنها في لسان الشرع بـ (الملائكة) كما ورد: (ملك الجبال قال)، (وملك البحار فعل)، وما يشبه ذلك في الأحاديث كثير. ومع الاعتراف يكون هذا الجوهر المدبر جزئياً: يقول: (بأنه ذلك النوع)، لأنه الظاهر في جميع أشخاصه القائم بوجودها وحفظها، وتسمى هذه الجواهر في لسانهم بـ (أرباب الأنواع) و (المثل الافلاطونية).

وذهب البعض من الحكماء كـ (أرسطو) ومن نحا نحوه، الى أن علمه تعالى،

بغيره، صور مجردة، لكن ليست قائمة بذاتها، بل ذهب الى قيامها بذاته تعالى'. وظاهر عبارة [الاشارات] يشعر بذلك، حيث قال في «نمط التجريد»: (الصور العقلية، قد يجوز، بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية مثلاً، كما نستفيد من السماء صورة السماء. وقد يجوز أن تسبق الصورة أولاً الى العاقلة، ثم يصير لها وجود من خارج، مثل ما نعقل شكلاً، ثم نجعله موجوداً. ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود، من الكل، على الوجه الثاني). انتهى.

وانما كان هذا ظاهرياً، لأنه يمكن تأويلها بأن النحو الثاني هو سبق العلم على الوجود، وان كان لأوجه حصول الصورة. ويشعر بذلك الظاهر أيضاً صريح عبارته في رسالة له في [العلم] حيث قال: (العلم إنما هو حصول الصورة المعلومة، وهو مثال لأمر خارجي، وذلك مطرد في القديم والحادث، وعلم الباري تعالى مقدم على المعلول الخارجي، وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها، ولا يجوز أن تكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضع آخر، فانه يستلزم الدور، أو التسلسل، ولزم ان لا يكون علماً له، ولا جزءاً لذاته، فانه يؤدي الى تكثر ذاته. ولم يكن صوراً معلقة افلاطونية، لما أبطلناه، ولم يكن من الموجودات الخارجية، إذ العلم لا يكون إلا صورة. فلم يبق من الاحتمالات إلا أن يكون في صقع الربوبية). انتهى.

ويشعر بذلك أيضاً عبارة [الشفاء] بعد ترديده لا بطل الاحتمالات، حيث قال: (وان جعلت هذه المعقولات، أجزاء ذاته، عرضت الكثرة، وان جعلتها لواحق ذاته، عرض ان لا يكون -من جهتها- واجب الوجود، لملاصقة ممكن الوجود، وان جعلتها أموراً مفارقة لكل ذات، عرضت المثل الافلاطونية، وان جعلتها موجودة في عقل ما، عرض ما ذكرنا قبل هذا من المحال. فبقي أن تجهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة، وتحفظ أن لا تكثر في ذاته ولا تبال حينئذ أن يكون ذاته تعالى مع اضافة ممكن الوجود، فانها من حيث هي علة لوجود زيد، ليست بواجبة الوجود،

بل من حيث ذاته . وتعلم أن العالم الربوبي عالم عظيم) . انتهى .

وما تشعر به هذه العبارات هو ما يعلمه القوم مذهباً للشيخ الرئيس في هذه المسألة، لكن قد صرّح في [الشفاء] بنفيه حيث قال : (هو - أي الباري تعالى - يعقل الأشياء دفعة من غير ترتيب فيما بينها بالتقدم، والتأخر، الذاتي أو الزماني ، من غير أن تتكرر بها - أي بتلك الدفعة - صورها - أي صور تلك الأشياء - في جوهره تعالى - أي بحيث تكون تلك الصور قد أخذ بكثرتها كل منها شيئاً من ذات الباري تعالى - لما يلزم ذلك من الكثرة في ذاته، بعروض الانقسام حينئذ . أو تتصور حقيقة ذات الباري تعالى بصور تلك الأشياء، بأن تكون حقيقة الباري تامة مع كل صورة، لما يلزم عليه من مقارنة الممكن المستلزم للإمكان . بل الصور فائضة عنه - خارجية أو عقلية - خارجة عنه، غايته تفيض عن ذاته معقولة له، ليس تتأخر عقليته لها عن فيضها . وهو - أي الباري تعالى - أولى بأن يكون عقلاً - أي علماً بالمعنى المذكور - من تلك الصور الفائضة عنه، بسبب عقليته) .

ثم برهن على ما ادّعاه في هذه المقالة بقوله : (لأنه يعقل ذاته بذاته، فذاته حاضرة عنده، بدون الوساطة، وانه - أي والحال ان الباري تعالى - مبدأ لكل شيء، فيتعقل من ذاته كل شيء، لما أن العلم التام بالعلة التامة يستوجب العلم بالمعلول، وإلا لم يكن العلم بالعلة تاماً . فحضور ذاته لذاته، كاف عن حضور المعقولات عند ذاته، أو هو هو، فلا يحتاج الى تصور ذاته بشيء من الصور) .

وحاصل هذا القول : ان الباري تعالى لما كان عاقلاً لذاته بذاته، وذاته علة تامة لجميع معلولاته، وجب ان يكون عقله لكل من ذاته لذاته، بدون احتياج الى شيء وراء ذاته . وهذا على أن قوله : (لأن ... الخ) بدون (واو)، وعلى نسخة (الواو) يكون قوله (لأن ... الخ) . علة مقدمة على معلولها، معلولها قوله : (فيتعقل من ذاته كل شيء) . والمعنى بحاله، إلا أنه على هذه النسخة الأخيرة، يكون استئنافاً لدفع ما يتوهم من السالف .

وبالجملة : فعلم الأول تعالى بذاته، وبغيره، لا بكثرة في ذاته، ولا في صفاته .
وقد نقل «الصدر الدين الشيرازي» عن الشيخ مثل هذه العبارة، وقال : (فان عقل
الأول ومعقوليته، عبارة عن تجرده عن المادة، وهو أمر سلبي، فقد تضارب قول
الشيخ في هذه المسألة) .

* * *

١٢١ - (وكلام شارح الاشارات ... الخ) .

أقول : قد يبدو لظاهر النظر في قول [الشفاء] المذكور آنفاً، أن علم الواجب
تعالى بالصادرات عنه هو عينها في أول الصادرات، وصورها الحاضرة عند
الصادر الأول في غيره، أو عينها في الكل . لكن الثاني غير محتمل من قول «الشيخ»
فان «الشيخ» ينزه الباري أن يجهل الحوادث قبل وجودها، فلم يبق مما ينبئ عنه
ظاهر القول إلا ما كان من الاحتمال الأول . ولزوم الصادر الأول لذاته، يدفع ما يرد
عليه من مثل هذا الذي أورد على الثاني، وان كان لنا فيه كلام يأتي . وكلام شارح
[الاشارات] «المحقق الطوسي» في [شرح الاشارات] - في مقام شنع فيه على الشيخ،
على خلاف ما التزمه - يحوم حول ظاهر كلام [الشفاء]، في هذا الموضع، على
الاحتمال الأول . فانه - أي شارح [الاشارات] - قال في [شرح الاشارات] : (كما
لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته لذاته - أي في أن تدرك ذاته ذاته - الى صورة غير
صورة ذاته - أي غير هوية ذاته الخارجية، التي هو بها هو - بل ذاته كافية في علمه
بذاته . فإن صورة غير ذاته إن كانت مباينة لذاته، فكيف تكون مرآة لها ؟ وان
كانت وجهاً من وجوه ذاته . فذاتها أقرب لذاتها من وجهها . فهي أحق أن تكون
إدراكاً لذاتها . كذلك لا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته، الى صورة
غير صورة ذلك الصادر، التي هو بها هو، وذلك لأن الصادر عن الذات، للذات .
وجه من وجوه الذات . فان صدر كان . كأن الذات قد حضرت عند ذاتها - بوجه
القيد - بعد حضورها لابه . وحضور الذات عند الذات . كاف في علمها بذاتها . على

أي نحو من أنحاءها. فان تمثلت بعد تمثل الصادر لديها بصدوره، بتمثال آخر، فذلك حضور آخر سوى حضور الصدور، ولا يحتاج الأول الى الثاني. في كونه حضوراً عند الذات، فالعلم بالصادر، سوى الصادر، فمن ثم صح التشبيه بين موضوعي: العلم بالذات، والعلم بالصادر. أي لأن الثاني من قبيل الأول. واعتبر من نفسك بوجدانك، انك اذا تعقلت شيئاً كالانسان بصورة تتصوره بها، كحده - الحيوان الناطق - أو تستحضره بها عند الذهول عنه، فهي - أي تلك الصورة - صادرة عن نفسك، فائضة عنك، لك، لكن لست المؤثر المفيض بانفرادك مطلقاً، بل وان كنت منفرداً في ذلك عن مساعدة الجسم وتابعه، فلست منفرداً عن مباديك العالية، بل ان نسب اليك الاصدار ظاهراً، فذلك بتأثير ما، من غيرك، وهو مبدؤك الأول الواجب الوجود، كما سبق أنه التحقيق، ومع ذلك فانك لاتعقل تلك الصورة الصادرة عنك، بغيرها، بل كما كانت تلك الصورة وجهاً من وجوه ذلك المتصور. فتعقل ذلك الشيء المتصور بها، كذلك تعقلها أيضاً بذاتها، لما انها من إضافات ذاتك الحاضرة عندك بها. فتعقلها حضور ذاتك بوجه تلك الصورة. عند ذاتها. فتعقل الانسان والحيوان الناطق، بتلك الصورة الواحدة - وهي الحيوان الناطق - من غير أن تتضاعف الصور فيك. بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك فقط. فتعتبرها من حيث هي: مبدأ انكشاف الانسان بصورة حده. ومبدأ انكشاف الحد بنفسه فقط. والمتعلقة بتلك الصورة فقط، لكونها علماً للانسان، وعلماً لذاتها، أو الاعتبارات على سبيل التركيب، من الاعتبارات المتعلقة بالذات، والمتعلقة بتلك الصورة، واذا كان هذا حالك مع ما يصدر عنك، مع انه بمشاركة غيرك، واضافته اليك ليست بالحقيقة، فما ظنك بحالة العاقل، مع ما يصدر عنه بذاته، لذاته، والاضافة اليه على وجه الحقيقة، من غير مدخلية غيره فيه؟. فلا محالة كان أحق بالصادر أن يكون وجهاً من وجوهه. فيدرك بحضوره مع ذاته، بدون شيء آخر يعود منه على مصدر هو المدرك.

١٢٢ - (ولا تظنن ... الخ).

أقول : قد يكون من ظنك ان هذا التقريب، بالاعتبار الوجداني، غير تام، وذلك لأن صورة الحيوان الناطق إنما كانت كافية في انكشافها لذاتك، لأنك محل لها، فكانت من صفات الذات، وحضور الذات المتصفة عند نفسها، كاف في تعقلها وأوصافها، وليس كل صادر عن العاقل حالاً فيه . فليس يلزم ان كل صادر عن العاقل فصورته التي بها هو كافية في تعقل المصدر له، لفقد شرط التعقل، وهو الحلول، حينما لم يكن حالاً . فهذا ظن يبيّن الفساد، فان المفهوم من العلم ليس إلا الحاضر عند المدرك، وهذا لم يؤخذ في تحصيله حلول، ولا عدمه، بل لا يصح، فانك قد تدرك ذاتك، بحضور نفس ذاتك، مع عدم امكان الحلول . وقد تدرك بالحلول في غير ذاتك . فليس يجوز أن يقال : ان الحلول شرط في التعقل، بل يجب ان يُقال : انه لما كان الواجب في العلم، حضور المعقول لدى العاقل، وجب أن يكون هذا الواجب على أي انحاء . وربما لا يمكن حضور الذات عند الذات، لمانع، فتحضر الصورة، فلا بد أن تكون حالة في العاقل . وقد يمكن حضور ذات المعقول عند العاقل، فذاك أتم وأجلى، فكونك محلاً للصورة، انما هو شرط في الحصول، الذي هو اللازم في العلم على الوجه الأول . فان كان الحصول بوسيلة أخرى، سوى الحصول، حصل التعقل أيضاً بدون الحلول، لما أن المدار في العلم حصول المعقول من أي طريق أتى . فان ذهب وهمك الى ان لا سبيل الى الحضور، فيما وراء الذات، إلا سبيل الحلول، لما انه أتم النسب للاتصال، بعد الاتحاد، فتفطن واعلم ان مدار أمر الحضور عند الغير، انما هو تحقق نسبة الاتصال بينهما . ومعلوم ان نسبة الشيء لفاعله ليست أدنى من نسبته لقابله، بل النسبة للفاعل أرقى وأعلى في مقام الاتصال، فان الشيء قد يكون لفاعله بالاقتضاء، كما في الفاعل التام، بل في جميع الفاعلين . والمناقصات متممات لنفس الشيء، لا لنفس فاعله، بخلاف نسبته الى القابل فانها الامكان دائماً . فالنسبة الى الفاعل، نسبة هي أتم النسب، بل المحقق

يعلم ان تعقل الصورة إنما كان لما للعقل فيها من الفعل، ولو أنه كان قبولاً محضاً، لم يفد تعقلاً، فلتفهم . فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته، حاصلة له، حاضرة عنده، من غير أن تحل فيه، فهو عاقل لها، من غير أن تكون حالة فيه .

* * *

١٢٣ - (قد علمت أن الأول عاقل لذاته ... الخ).

أقول : قد علمت بما بيّن في محله، أن الواجب عاقل لذاته، لحضور ذاته المجردة عند ذاته، من غير تغاير بين ذاته، وعقله لذاته، في الوجود الخارجي، فان العلم بالذات، عين العالم والمعلوم، بدون مغايرة في الخارج، كما أشرنا اليه فيما سبق، بل ولا تغاير في الوجود العلمي أيضاً، إلا باعتبار البحث الاختراعي، الذي لا منشأ له في نفس الأمر . وقد ذكر ذلك «الشيخ» في [الشفاء] حيث قال : (ذاته تعالى : عقل، وعاقل، ومعقول، لا أن هناك أشياء متكررة . وذلك لأنه، بما هو هوية مجردة، عقل . وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته، معقول، فهو معقول لذاته . وبما يعتبر له ان ذاته لها هوية مجردة عاقل ذاته . فان (المعقول) هو الذي ماهيته المجردة لشيء . و (العاقل) هو الذي له ماهية مجردة لشيء . وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو، أو آخر، بل شيء مطلقاً . والشيء مطلقاً أعم من أن يكون هو، أو غيره . فالأول، باعتبارك أنه ماهية مجردة لشيء، هو عقل . وباعتبارك أن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل . وباعتبارك أن الماهية المجردة لشيء، هو معقول (الى ان قال : (فقد فهمت أن نفس كونه : معقولاً، وعاقلاً، لا يوجب كونه اثنين في الذات، ولا اثنين في الاعتبار أيضاً، فانه ليس تحصيل الأمرين : أن كونه عاقلاً، وكونه معقولاً، إلا اعتبار أن مجردة لذاته، وان ماهية مجردة ذاتها له) . وههنا تقديم وتأخير في المثال، والفرض المحصل واحد . انتهى .

فقد علمت أن لا تغاير بين ذاته، وعقله لذاته، بوجه، وبرهنت في مقامه ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فحكمت ان عقله لذاته، علة لعقله لمعلوله

الأول. فإذا حكمت بكون العلتين، أعني ذاته، التي هي علة للمعلول الأول، وعقله لذاته، الذي هو علة لعقله للمعلول الأول، شيئاً واحداً في الوجود - لما سبق - فاحكم بكون المعلولين، أعني العقل الأول، الذي هو معلول الذات، وعقل الواجب إياه، الذي هو معلول العقل الأول لذاته، شيئاً واحداً من غير تغاير بين هذين المعلولين، يقتضي أن يكون أحدهما: وهو المعلول الأول، مبايناً للواجب، غير متقرر فيه. والثاني: أي تعقله للمعلول الأول، متقراً فيه، غير مباين له، وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً، ليس فيه شائبة الاستناد لواقع، فاحكم بكونه في المعلولين كذلك، إذ العلة الواحدة إنما يصدر عنها معلول واحد. واثنينية المعلول بوجه، فرع عن اثنينية العلة، وإذ لا اثنينية بين العلتين، فلا اثنينية بين المعلولين. فاذن وجود المعلول الأول وذاته، هو نفس عقل الأول إياه، لانتفاء التغاير بينهما، لانتفاء التغاير بين علتيهما، فقد كان عقل الواجب لمعلوله بدون احتياج إلى صورة مستأنفة متقررة في ذات الأول، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وليس لك أن تتوهم أن هذا يعارض الحكم بأن العلم بما سوى الذات إنما هو بحصول صورة المعلوم في ذات العالم، فلا بد من حصول صورة من العقل في ذات الأول، حتى يعقله، لما قد مهدناه في المقدمة: أنه ليس كل عقل يحتاج إلى حلول الصورة في العاقل، بل ذلك في غير عقل الفاعل للمصادر.

* * *

١٢٤ - (ثم لما كانت الجواهر... الخ).

أقول: قد أثبت أن عقل الأول لمعلوله الأول عين المعلول بهويته الخارجية. ويريد الآن أن يثبت أن علم الحق الأول بجميع ذرات الوجود المعلولة له، على وجه لا يتقرر شيء من صورها في ذاته تعالى.

وحاصله: أن الجواهر العقلية - التي منها المعلول الأول - إنما تعقل ما ليس بمعلول لها، بصورة تحلها من ذلك الذي ليس بمعلول. وقد تحقق في محله أن الجواهر

العقلية تعقل الأول الواجب، بإشراق الواجب عليها . وقد سمعت مراراً أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . وكل ذرة من ذرات الوجود فهي معلولة للحق الأول تعالى . فلما تعقل المعلول الأول الواجب الأول، وجب أن يتعقل جميع معلولات الواجب الأول، وحيث أنه تعقل لما ليس بمعلول، فليكن بحصول الصور في ذات العقل الأول، فصور جميع الموجودات - مما كان، وما يكون - حاصلة في ذات العقل الأول . والحق الأول يعقل العقل الأول، بعقل هو عين العقل الأول، فليعقل جميع ذرات الوجود بتلك الصور المحالة في العقل الأول، لما أنها حاضرة في العقل الذي هو حاضر عند الأول بذاته، بدون احتياج الى حضور آخر، ولا صور لتلك الصورة . فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة، بدون لزوم محال .

وبما قررنا تبين لك ان المقدمة التي قدمها المحقق نافعة في دليله، بل عليها مداره . واندفع ماشوش به الحواشي .

ثم ان على هذا المحقق كلاماً من وجوه كثيرة . منها : ان علم الأول يجب ان يتقدم بالذات على معلولاته، وإلا كانت صادرة عن الذات، مع الشعور، لا بالشعور . وهذا ينافي ما تقرر في مداركهم من أن نظام الوجود انما هو ناشئ من علمه تعالى، ومتسبب عنه . وان علم الواجب يجب ان يكون فعلياً، بحيث يكون مبدأ لتقرير الحقائق في الخارج . وتحقيق هذا المحقق قاض بأن وجود الحقائق، هو العلم . لا مسببه . ومنها غير ذلك، مما لا نطيل بذكره . ومنها بعض ما سيذكره الشارح .

* * *

١٢٥ - (قلت : هذا الكلام اقناعي ... الخ) .

أقول : أي ان كلام شارح [الاشارات] إقناعي، أي خطابي غير برهاني، والمقام مقام البرهان، فلا تفيد فيه الخطابة . وبيان أنه غير مبرهن من وجوه :
الأول : اما ما ذكره من عدم احتياج الفاعل العاقل، في عقله للصاير عنه، الى سوى ما به الصادر، قول بغير دليل، فكان الواجب أن يستدل عليه، حتى ينظر في

دليله . وليس من الجائز إهماله عن البيان . مع انه مقدمة البرهان . وأما ما أوضحه به من الاعتبار بالنفس، فتمثيل للايضاح لا يفي بالبيان البرهاني، بل ولا يستأنس به، للفارق بين المثال والممثل له، فان الصور العقلية الصادرة عن نفوسنا، من صفات نفوسنا . فحضور نفوسنا عند نفوسنا يستلزم حضور الصور العقلية عندها، لاستلزام حضور الموصوف حضور الصفة بخلاف العقل الأول مع الواجب، فانه مباين له بالذات . فحضور الباري عند ذاته، لا يستلزم حضور العقل الأول عند ذات الباري تعالى فإن حضور أحد المتباينين عند شيء لا يستلزم حضور الآخر عنده، فلا يستلزم إدراك الباري لذاته إدراكه للعقل الأول . فقول الشارح : (حتى يكون حضوره مستلزماً ... الخ) . صريح في أنه مانع لكون العقل الأول حاضراً عند ذات الواجب بذاته، أي بل لا بد في حضوره عندها، من شيء آخر، كصورته، فلا تغفل . هذا ما قاله الشارح .

وأقول : أنت تعلم أن هذا هو الظن الذي نفاه المحقق بقوله : (ولا تظنن) . فكان من الواجب على الشارح ان يكتفي بالايراد الثالث عن هذا الايراد، حتى تنظر ماذا يكون . وأما منع الشارح لكون العقل الأول حاضراً عند الباري بذاته ، فكابرة في البديهي، إذا البداهة قاضية بأن الفاعل لا يؤثر في الغائب عنه، إذ لا بد من تحقق العلاقة بين المؤثر والمؤثر . وكيف يقال انه صادر عنه، وناشئ وآت منه، مع انه غائب عن ذاته، منقطع الصلة عنها؟! إن هذا الإلته، فليس الحضور لعلاقة الوصفية فقط، بل من موجبات الحضور علاقة التأثير .

* * *

١٢٦ - (الثاني أن تعقل ... الخ) .

أقول : لا يكون الشيء أولى من نظيره، في حكم، إلا لو كان موجب الحكم ومداره، في ذلك الشيء، أقوى وأولى منه في نظيره . فيقال : إذا ثبت الحكم في ذلك النظر، لأجل هذا المدار، فأولى أن يثبت في ذلك الشيء، لأجل هذا المدار بعينه. إذا

علمت هذا، علمت أنه يرد على «المحقق» فيما ذكره من أن : تعقل البارى للمعلول الأول، بدون صورة، سوى هوية المعلول الأول، أولى بالوقوع والتحقق من تعقلنا للصورة الحاصلة فينا، بدون تجدد صورة لتلك الصورة، لما ان الصدور في الأول بلا مشاركة، وفي الثاني بالمشاركة . منع ظاهراً . فان مدار التعقل ليس هو الصدور، فتعقل النفس الصورة بنفسها - بدون احتياج الى صورة أخرى - ليس لعلاقة الصدور، حتى يقال : اذا تعقلت النفس الصورة بنفسها، لهذه العلاقة، مع ان الصدور بالمشاركة، فليكن تعقل الواجب للمعلول الأول - بدون احتياج الى صورة سواء - أولى . لما ان العلاقة - وهي الصدور هناك - أقوى، لمكان الاستقلال، وعدم المشاركة، بل مدار التعقل هو الحلول فقط، أو هو مع الصدور . فتعقل النفس : بعلاقة الحلول، أو بعلاقة الصدور، مع الحلول . ولا حلول للمعلول الأول، في ذات الواجب تعالى، فقد فقد فيه تمام المدار، أو جزؤه، فلا يقع التعقل . نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور المباشرة لها، كحركات الجسم غير الحالة فيها، بدون الاحتياج الى الصورة - أي صورة ذلك الصادر - لسهل علينا الجزم بأن الحلول ليس بمدار للتعقل، ولا جزء المدار . وانفرد الصدور بالمدارية . فكان الاتيان بحكم النفس مقرباً لهذا المدعى، وليس الأمر كذلك - أي ليست النفس عالمة ببعض المباشرات بدون صورة - فانا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عنا، المباشرة لنا، الى الصورة، كما يشهد به الوجدان، فأتانا نحس الصادر عنا بحواسنا، التي لا تدرك إلا صوراً تذهب الى الحس المشترك والخيال، وسائر القوى . ونحن نقول : منع الشارح هذا، بمنزلة منع الشيء بعد تسليمه، فانه يسلم أن العلم هو الحاضر عند المدرك، والكلام فيه . فالمدار الحضور، لا الحلول، ولا الصدور، وذكر الصدور، لكونه علاقة للحضور، الذي هو علاقة التعقل، لا لأنه علاقة التعقل ومداره، والمعلول الأول حاضر عند الأول . فمنع كونه علماً منع لكون الحاضر عند المدرك، علماً . فان كان ثم نزاع، فليكن في أصل مفهوم العلم، وليس هذا محله .

وقوله : (نعم، لو كانت ... الخ) . شرطية صحيحة، مقدمها واقع، فتاليها لازم .
وذلك لأننا قد نعلم حركاتنا، وسكناتنا بدون صور تحل في ذواتنا، فان الأكمة
الأصم، فاقد الذوق، واللمس، والشم، إنما يتحرك عن إرادة صادرة عن تعقل .
وليس لنا فعل مباين لنفوسنا، سوى حركاتنا وسكناتنا، غاية الأمر أننا ندركها
بادراك آخر، بعد الصدور عنا، بحواسنا، وبعد الغيبوبة عنا، قد يكون ذلك، وتارة لا
يكون . وأيضاً الصور الإدراكية - في الآلات الجسمانية - مباينة للنفس لا محالة، ولا
تحتاج النفس في إدراكها الى سواها، على ما قالوا، وبينوه، فعلم النفس بالصادر
المباين لم يحتاج الى صورة، سوى ما به المباين هو كما يشهد به الوجدان .



١٢٧ - (الثالث : أن قوله : ولا تظن ... الخ) .

أقول : أي مما يرد على قول «المحقق» : (ولا تظن أن كونك محلاً للصورة
شرط في تعقلك إياها ... الى آخر ما قاله الشارح فيما سبق) . انه يجوز أن يكون
شرط التعقل أحد أمرين : كون المعقول ذات العاقل، أو وصفاً له حالاً فيه . فلا
يمكن التعقل، لما ليس واحداً منهما . وأنت قد علمت أن شرط التعقل هو الحضور
على أي وجه . وأن كون الشرط أحد الأمرين، باطل بعلم النفس بصور
الجسمانيات المحالة في الآلات، مع انها مباينة لها، ليست ذاتها، ولا وصفاً لها . بل هي
وصف للجسم الذي هو آلتها . وما قد يتمحل به للشارح، مما ذكره المحواشي،
ضعيف لا يعبأ به .



١٢٨ - (الرابع : أن قوله : «فان حصلت ...» الخ) .

أقول : يريد أن يمنع قوله : (فان حصلت تلك الصورة لك بوجه، سوى
الحلول فيك، حصل التعقل) بأنه غير بين ولا ظاهر، بل هو عين المدعي . فأخذه في
الدليل يكاد يكون مصادرة . وإنما لم يكن مصادرة، بل قريباً منها، لما في التفريع من

شائبة الاستدلال، وأنت خير بأنه إن سلم أن المدار هو الحضور - على أي وجه - لا الحلول فقط، ولا مع الصدور، ولا بشرط كون المعقول ذات العاقل، أو وصفاً له، فمن الواجب عليه أن يقبل قوله: (فإن حصلت ... الخ) وهذا المسلم برهانه، المتفرع هو عليه، وإن لم يسلم ذلك بناء على منعيه السابقين فقوله: (فإن حصلت ... الخ). قول مدلل مطعون في دليله بالمنوع السابقة، فلا يجعل الطعن فيه وجهاً مستقلاً، إذ لا طعن فيه سوى ما سبق من المنوع، فكان عليه أن يحذف هذا الرابع.

* * *

١٢٩ - (الخامس: أن قوله: ومعلوم ... الخ).

أقول: إيراد على بيان «المحقق» وجهة الحصول بما سوى الحلول، وهي الصدور بقوله: (ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره ... الخ). وحاصل الإيراد: أنه إن أراد أن حصول الشيء بالنظر إلى القابل ممكن، لجواز أن ينعدم المقبول مع وجود القابل - من حيث هو قابل - ولا يستحيل عدم القبول، بالنظر إلى ذات القابل - من حيث هو قابل - بوجه، وحصوله بالنظر إلى الفاعل واجب، لعدم جواز عدم المعلول، ومع وجود العلة، إذا استكملت شروط العلية. فيستحيل عدم الشيء عند وجود فاعله، من حيث هو فاعل، خصوصاً إن كان تاماً. وما ذاك إلا لقوة استناد منه إليه، فيدوم بدوام ذاته، كأنه من تمام ذاته، فيكون حصوله للفاعل آكد، وأوثق فلا يكون دون حصوله للقابل، فمسلم، لكن لا يظهر، ولم يتبين برهان أن الحصول على أي وجه كان يكفي في حصول التعقل، وإن العمدية في التعقل هو قوة بالنسبة، ولم لا يجوز أن الحصول بوجه الحلول - وإن كان أضعف - يكون شرطاً في التعقل، فإن القوة في طرف الوجود - من وجوب، وإمكان - وهي غير ما الكلام فيه من التعقل. كما أن حلول العرض في المحل شرط في اتصاف المحل بالعرض، وبه يحصل الاتصاف، بخلاف حصوله للفاعل، وإن كان آكد. فليس بشرط في اتصاف الفاعل به، ولا يحصل به الاتصاف. وإن أراد أن

حصوله للفاعل، في كونه حصولاً لغيره، على وجه كونه علماً، ليس دون حصوله للقابل في ذلك. على هذا الوجه، فممنوع، وأول الكلام.

ونقول: أما شرطية القبول في العلم، فقد مر عليك ما ينفى فيها في الوجه الرابع. ثم إنك قد سمعت مراراً أن العلم هو الحاضر عند المدرك. وإذا كان الشيء حاضراً، عندما ليس بلازم أن يكون حاصلاً له، فلأن يكون حاضراً عندما نسبته إليه نسبة تمام الذات من الذات، أولى. وأنى للعقل أن يذهب إلى صدور الشيء عما كان مقطوع الصلة عنه، ولم يكن حاضراً لديه. فالتفت أدنى التفات لما أومأنا إليه في هذه المقالات تنتقل إلى درجة أعلى. وأنت ترى أن كثيراً من وجوه الشارح هذه مكررة، يرجع بعضه إلى بعض، ولكن كأنك لا ترى بأساً بأن يتكرر الإيراد عند اختلاف المورد.



١٣٠ - (السادس: أن قوله: إذا حكمت... الخ).

أقول: يريد أن يمنع قول «المحقق»: (إذا حكمت باتحاد العلتين، فاحكم باتحاد المعلولين). فقوله: (تحكم بحت). أي قول غير مبرهن، أي ممنوع حتى يبرهن عليه. وسند المنع أن ذات المعلول الأول واحدة، ولها اعتبارات ثلاثة انتزاعية، ليست تزيد على تلك الذات في الخارج، مع أنها بهذه الاعتبارات - التي لا تزيد عليها في الخارج - علة للمعلولات الثلاثة المتباينة في الخارج. فليس يلزم من اتحاد العلة في الوجود الخارجي، اتحاد المعلول فيه، وذلك مبين في موضعه، وهو ظاهر. وأنت خبير مما أسلفناه أن التغاير بين ذات الباري وعلمه بذاته وهمي محض، ليس له منشأ انتزاع في عالم الخارج، فلا تحقق له في نفس الأمر، فلا يتعدد به المعلول، بخلافه في المعلول الأول.

على أن «المحقق» قد بين تعدد المعلول الأول باعتباره، ببيان قد سبق منا نقله، يقضي بأن التعدد ليس في الانتزاع فقط، بل وفي الوجود الخارجي. كيف!!

ولو كان مدار التعدد - وان بالاعتبار - مع ان القول بأن علم الباري يغير الذات بالاعتبار، لكان يصح أن يصدر عن الباري متعدد، مع ان أطباقهم على خلافه . فليس التعدد الاعتباري مداراً للتعدد الذي ذهبوا اليه في صدور التعدد عن الأول . وأما المقدمة الممنوعة، فقد تقدم لنا الاستدلال عليها، فلا تغفل .

* * *

١٣١ - (السابع : ان القول ... الخ) .

أقول : إذا قال قائل : (ان العلم هو الصورة، أو الذات الحاضرة) . أو (لا يكون العلم إلا بالصورة، أو الذات الحاضرة) . فانما يريد - بمقالته هذه - أن لا علم قبل تلك الذات، أو حضورها، ولا قبل تلك الصورة، وان بالمرتبة . وقد قال «المحقق» : (ان تعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية، إنما هو بواسطة حصولها في الجواهر العقلية، مع تعقل الواجب لتلك الجواهر، مصاحبة لتلك الصور، فلا محالة ان لا علم للواجب سوى تلك الصور . وحصول هذه الصور في العقول، هو تعقل العقول لها) .

وقد قلنا : ان علم الواجب إنما هو بواسطة ذلك الحصول، فانجر ذلك الى أن علم الواجب إنما كان بواسطة تعقل العقول لتلك الصور . فعلم الواجب متأخر عن علم العقول بالمرتبة . وهو ظاهر الفساد . وقد يقال : إن حصوله للجواهر هو بعينه حصوله للواجب، فكان تعقل الواجب عين تعقل العقول . فلتلك اعتباران : اعتبار حضورها عند العقول، فهي تعقلها، واعتبار حضورها عند الواجب، فهي تعقله . والاعتباران في مرتبة واحدة . بل اذا كانت الصور فائضة من الواجب عليها فحضورها لدى الواجب أقدم وهو ظاهر .

* * *

١٣٢ - (على ان ارتسام صور الجزئيات ... الخ) .

أقول : على أنه لو ذهب ذاهب الى الدفاع عما قدمنا، فيرد على «المحقق» أن

قوله هذا - أي أن صور الموجودات الكلية والجزئية، مرتسمة في العقول - مناقض لأصول الفلاسفة، فإن ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة غير الجسمانية، كالعقول، ليس مستقيماً على أصولهم، لأن المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية إلا بآلات جسمانية ترسم صورها في تلك الآلات، وليس للعقول العاليات آلات، فليس مستقيماً من «المحقق» أن يذهب إلى أن صور الجزئيات حاصلة في العقول، وبها كان علم الباري بها، على أصول الفلاسفة.

فإن قال: أردت من ذكر العقول: التمثيل، للتقريب للعقول، وحقيقة قولي: إن علم الباري بالمعقولات بحضور صورها في العقول العاليات. وعلمه بالجزئيات المادية، بصورها المرتسمة في الآلات الجسمانية، كالنفس المنطبعة في أجرام السماويات. وكل من العقول العاليات، والآلات الجسمانية، بما فيها من صور المعلومات، حاضر لديه تعالى، فهي علمه. ولا يرد ما أوردتم من الجزئيات المادية.

فنقول: قد بنيت هذا المطلب على أن المعلول للذات بالذات حاضر لدى الذات، وليست الآلات. بل ولا كثير من نفس تلك الجواهر العقلية - وهو ما عدا العقل الأول - معلولة للذات بالذات، بل بشرائط وأسباب. فلا يجري فيها هذه المقدمة التي مهدتها لتحقيق هذا المطلب. أي فلا تكون الآلات حاضرة عنده بذاتها. وقد يجاب عن هذا بأن المراد بصور الجزئيات: صورها قبل الوجود، وهي كلية منحصرة في أفرادها، على ما سبق، فلا يمتنع حصولها في العقول المجردة، وبأن الآلات صادرة عنه بذاته، والشرائط متممات المعلول، لا متممات العلة، بناء على التحقيق من أنه لا شريك له في التأثير.

* * *

١٣٣ - (الثامن: أنه إذا كان وجود المعلول... الخ).

أقول: شروع في معارضة لما برهن عليه «المحقق» ومهد له، من أن: المعلول

الأول وعلم الواجب به شيء واحد .

وحاصل المعارضة : أنه لو صح هذا المدعى، لكان الواجب غير مختار في إيجاد المعلول الأول، والثاني باطل عندكم، فليكن المقدم كذلك .

بيان الملازمة : ان عقل الواجب وعلمه ليس أمراً صادراً عنه بالاختيار، فان الاختيار يتوقف على العلم والقدرة والإرادة، فلو توقف العلم، أو ما بعده، على الاختيار، لكان دوراً، أو تسلسلاً، وهو ظاهر . وبالجملية : فلا اختيار إلا بعد العلم، فلا يكون العلم مختاراً للعالم . وهذا ضروري . فقد علم أن الواجب ليس علمه مختاراً له أصلاً، لا بالمعنى الأعم أي : (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، ولا بالمعنى الأخص . فلو اتحد علم الواجب ووجود المعلول الأول لكان المعلول الأول غير مختار للواجب تعالى، إذ لا يصدق أن يقال : (إن شاء فعل المعلول الأول، وإن لم يشأ لم يفعل) . كما لا يصدق : (إن شاء علم، وإن لم يشأ لم يعلم)، لاتحاده مع العلم الذي هو غير مختار . فيكون المعلول الأول صادراً عن الواجب بالاجباب البحث . وهذا خلاف مذهبهم من انه تعالى مختار، بمعنى : (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل) . ويفضي الى شناعة عظيمة، وهي : كون الواجب تعالى مصدراً للأشياء بدون شعور وعلم سابق على إيجادها، كما أنه عالم بدون علم سابق على علمه .

وأقول : لم يذهب ذاهب الى ان عقل الواجب - بمعنى مبدأ الانكشاف، أو كونه بحيث يعقل - هو المعلول الأول، حتى يترتب عليه ما ذكره . والعقل بهذه المعاني، هو الذي يتوقف عليه الاختيار . والكلام الآن ليس فيه . بل الكلام في العلم - بمعنى الحاضر عند المدرك - وليس هناك بأس بكون بعض الحاضر عنده تعالى، كالعقل الأول، صادراً عنه بالاختيار، وان سمي علماً بهذا المعنى، إذ العلم بهذا المعنى هو عين الواجب، إن كان المعلوم ذاته . وعين الممكن أو صورته، إن كان غيره . ومن البين أن الممكن وصورته إنما يكون عنه تعالى بالاختيار . غاية ما يقال : ان العقل الأول، لما كان إمكانه الذاتي كافياً في صدوره عن الفاعل، كان علم الفاعل

واختياره له عين إيجاده بدون فصل . كما إذا أردنا أن نتصور صورة معقول ما، فإن إرادتنا لتصورها، واختيارنا لها، عين حضورها عندنا، وعين اختلاف عقولنا لها، بدون فصل . فكيف بالواجب الحق تعالى ؟ الذي إذا قال للشيء : كن فيكون، وجميع العوالم تحت قهره . فعلمه بها، وإرادته لها، عين إيجادها . وهذا شيء لا يخالف مذهبهم حينئذ في المعلول الأول، ولا يقضي الى شناعة حقيرة، فضلاً عن عظيمة . بل هو تنزيه أي تنزيه . وأما ما أجابوا به هنا، من ان الصادر بالاختيار هو العلم التفصيلي، والذي لم يكن بالاختيار هو العلم الاجمالي، فلا يقطع مادة الايراد، إلا بانضمام ما قلنا - كما ترى - فتنبه .



١٣٤ - (فان قلت : إذا كان صدور الممكنات ... الخ) .

أقول : قد جرى الاتفاق بين الحكماء والمتكلمين على ان صدور الممكنات عن الواجب، بالاختيار . وجرى قلم البرهان بأن الاختيار مسبوق بالعلم لا محالة . وعلى ذلك، بنى الاعتراض الثامن . ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضاً، على أن ليس للواجب كمال منتظر، بل جميع كمالاته أزلية . ومن جملتها علم الحوادث السابق عليها، فيكون علمه بها أزلياً، ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضاً على أن علمه بالحوادث جزئي، إما حقيقة، أو حكماً، بأن يكون بوجه كلي منحصر في فرد . فهو يعلم جزئيات العالم في الأزل . ثم قد ثبت بالبديهة أن لا يتعلق العلم بمعدوم صرف، ليس له ثبوت في الخارج، ولا في الذهن، لا بحقيقته، ولا بوجهه . ضرورة أن العلم يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم، والنسبة تستدعي تحقق أطرافها بأحد وجوه التحقق . فتعلق العلم بمعدوم صرف يستدعي تحقق الملزوم بدون اللازم، وهو محال .

وإذا ثبت هذا كله، قام معارض من طرف «المحقق» الطوسي لدفع الاعتراض الثامن قائلاً : إذا كان ما تدعيه، من أن صدور الممكنات عن الواجب

بالاختيار حقاً، مع ان الأفعال الاختيارية مسبقة بالعلم، للزم أن تكون الحوادث مسبقة بالعلم، بالضرورة وقد تقرر أن العلم أزلي، فهي معلومة أزلاً، ولا بد للمعلوم من التحقق بوجه من وجوه التحقق، لما علمت من ان تعلق العلم بالمعدوم الصنف محال، ولا يكون هذا التحقق خارجياً، وإلا لم تكن حوادث، فهو تحقق علمي. فللأشياء وجود علمي أزلي. وإذ تقرر أن كل حادث جزئي، فهو معلوم جزئي، فقد ثبت أن لكل حادث وجوداً علمياً ممتازاً، عن وجود الحادث الآخر. فالملازمة ظاهرة بما بينا، واللازم باطل، لأنه لما كان العلم جزئياً، كان لكل معلوم صورة يمتاز بها عما سواه. فجميع المعلومات موجوداتها الأزلية متمايزة، وهي غير متناهية. فيجري فيها برهان التطبيق. فاما ان تتناهى معلومات الله ومقدوراته، أو ينتقض برهان التطبيق، وكلاهما غير صحيح، كما سبق، فوجود المعلومات بوجود علمي غير صحيح. فكونها معلومة قبل الحدوث غير صحيح. فما تدعيه، ووقع عليه الاتفاق، من أن الحوادث صادرة عن الواجب بالاختيار، غير صحيح، لعدم سبقها بالعلم. فلا يتم هذا الاعتراض الثامن، فان لنا ان نلتزم ان العقل صادر بمحض الايجاب - كسائر الحوادث - على ما ألزمناه.

وأما ما يقوله الظاهريون^(١) من المتكلمين - جواباً عن هذه المعارضة - من أن علم الباري تعالى قديم أزلي، وبه يتحقق الاختيار، وتعلقه بالحوادث حادث، فلا يستدعي وجوداً أزلياً للحوادث، لا في الخارج، ولا في العلم، حتى يجري برهان التطبيق. فهو قول سخي لا يفيد شيئاً، إذ العلم ما لم يتعلق بالشيء، لم يكن ذلك الشيء معلوماً، ولا ينبعث اختيار المختار، إلا بعد تعلق العلم بالصادر. فهذا القول يفضي الى كونه غير عالم بجميع الممكنات أزلاً، والى كونه غير مختار في شيء منها، لما أن الاختيار لا يكون إلا بعد التعلق، والتعلق ليس إلا بعد الحدوث، كما زعموا.

١ - القائلون بالوقوف عند ظواهر النصوص، لإنكارهم التأويل، ومن أبرز أئمتهم ابن حزم الأندلسي، صاحب [الفصل في الملل والأهواء والنحل].

فانهم التجؤوا الى هذه الخرافة، لما أنهم لا يقولون بوجود علمي، يكون به الشيء متحققاً، ولا بوجود خارجي أزلي. ولا يتعلق العلم بالمعدوم الصرف. فلم يبق لهم سبيل سوى ان قالوا: ان التعلق إنما يكون بعد الحدوث، تعالى الله عن ذلك، علواً كبيراً. وما تحل به بعض الناظرين هؤلاء الظاهريين، ناسباً الى الشارح عدم تتبع كلامهم، فهو ردّ عليه، لأنه هو الذي لم يتتبع كلامهم، فافهم.

قال الشارح - في جواب هذه المعارضة -: المخلص من هذه الورطة ما أشرنا اليه سابقاً، في مسألة الحدوث، من ان الباري تعالى، يعلم بعلمه البسيط جميع الأشياء بصورة واحدة، إجمالية، ليس فيها تفاصيل صور الأشياء، حتى يجري فيها برهان التطبيق. فالملازمة مقبولة، وبطلان اللازم ممنوع. بل الأشياء موجودة بوجود واحد علمي بسيط أزلي، وليست صورها فيه بالمفصلة. وذلك العلم البسيط مبدأ كاف في وجود التفاصيل الخارجية، وعليه مبنى الاختيار في الابداع. كما ان العلم الاجمالي فينا - كالعلم بجواب سؤال السائل قبل تفصيله - مبدأ لحصول التفاصيل فينا، عند تفصيل الجواب. فالواجب مختار في جميع أفعاله، وعلمه بالممكنات أزلي، بدون لزوم المحال.

ثم إنك قد سمعت منّا قولاً مع هذا الشارح، في هذا القول الذي ارتضاه. وإجمال القول معه، أنه لم يبين كنه هذه الصورة البسيطة، حتى نتكلم معه، هل يجوز أن يقع مثلها؟ أو لا يقع؟ وكيف يمكن أن يكون الشيء الواحد البسيط، الذي لا تعدد فيه، مرآة لشيء متعدد، من حيث هو متعدد؟ فان كان يزعم انها مرآة للمتعدد، من حيث الجهة الجامعة لذلك المتعدد، فقد قال بأنه يعلم الصادرات عنه، بأعم الشاملات لها، وليس يعلمها بما هو أكثر تفصيلاً من ذلك. وهذا قول أشنع ما يقال في هذا الجنب، بعد القول بأنه لا يعلم شيئاً أصلاً، فتفطن.



١٣٥ - (فان قلت: هذا الوجود العلمي للممكنات ... الخ).

أقول : إيراد من طرف المعارض . حاصله : ان ما عدده مخلصاً، ليس يتم مخلصاً، فان هذه الصورة الاجمالية، - بهذا الوجود العلمي - صادرة عن الواجب تعالى . وبما دلت عليه، من أن كل ما صدر عن الواجب، فهو صادر بالاختيار، تكون صادرة عن الواجب بالاختيار . وكل ما صدر بالاختيار، فهو مسبوق بالعلم، فلا بد ان تكون مسبقة بالعلم، فيلزم أن يكون لها وجود علمي، قبل هذا الوجود العلمي، في علم الله تعالى، وننقل الكلام اليها، باعتبار هذا الوجود السابق على الوجود العلمي . فاما بالاختيار، فيقال مثل ما قيل : فاما أن يدور، أو يتسلسل . أو بالايجاب، فتنتهي الى وجود بالايجاب . والدور محال بالبدهة . والتسلسل محال بالتطبيق . والايجاب محال، بما دلت عليه من أن كل صادر عنه بالاختيار . فأين المفر ؟ .

وحاصل الجواب : اني ذاهب الى ان بعض ما يصدر عن الواجب يصدر عنه بالايجاب، مذهباً كلامياً، إذ قد سبق انهم قد ذهبوا الى أن الواجب تعالى موجب، بالنظر الى صفاته الكمالية الذاتية . وكل ما لم يكن مبيناً له، سوى ذاته، فهو وصف ذاته . وكما أن علمه ليس صادراً عنه بالاختيار، كذلك وجود الحوادث في علمه ليس صادراً عنه بالاختيار . فان ذلك الوجود - أي وجود الحوادث في علمه - : عين علمه بالذات . وغيره بالاعتبار . فان صورة المعلوم القائمة بالعالم - من حيث الحصول - معلوم . ومن حيث القيام، علم . واذا كان وجود الصورة العلمية بالايجاب البحت فلا يحتاج الى سبق العلم . وحاصل كلامه : ان ما سماه المتكلمون علماً، وقالوا إنه صفة ذاتية، والواجب فيها موجب، هو بعينه الصورة الواحدة الاجمالية، المحاكية عن جزئيات العالم، فهي مبدأ انكشافها له . وكأنك تعلم أن مبدأ الانكشاف فيك، من حيث إنك أنت شيء سوى الحال فيك وانه الذي يعد من كمالك، باعتبار انه قد حصل لك الشعور، دون هذا الحال فيك من الصور، فانه كمال بالعرض، أي من حيث هو متعلق الادراك، ومن متماته، أي من ضرورياته .

وكلام المتكلمين إنما هو في الصفة الكمالية، التي هي مبدأ انكشاف المعلومات الصادرة عنه له، أي الصفة التي كانت بها الصور المعلومه معلومه، لا نفس الصورة، فلا تغفل . اللهم إلا أن يكون أراد موافقتهم، في مجرد صحة كون الصفة زائدة على الذات، وان خالفهم فيما يريدونه من الصفة .



١٣٦ - (ولا يخفى عليك ... الخ) .

أقول : لما أنجز به الكلام الى ان للمكنات وجوداً صادراً بالايجاب البحث ، ووجوداً صادراً بالاختيار، توهم متوهم ان مثل ذلك يمكن في المعلول الأول، على ما قرر شارح [الاشارات]، فيندفع عنه الاعتراض الثامن . فدفع الشارح ذلك الوهم بقوله : (ولا يخفى عليك ... الخ) .

وحاصله : ان المعلول الأول - على ما حقق «المحقق» - ليس له وجودان : علمي، وخارجي . بل وجود واحد، هو الخارجي، وهو عين العلم، وإذ لم يكن إلا وجود واحد، فصدوره عن موجد، ليس إلا بايجاد واحد، فذلك اليجاد إنما يكون بأحد الأمرين : الايجاب أو الاختيار، وإلا لزم كون الفاعل الواحد، موجباً، مختاراً، في فعل واحد، وهو تناف ظاهر . وقد ثبت ان العلم إنما يكون للعالم بالايجاب البحث . فالعقل الأول، للأول بالايجاب البحث، فلا يكون بالاختيار . ودعوى التعدد الاعتباري لا تفيد مع اتحاد الصادر بالشخص .

وأنا أقول : لا يخفى عليك أنه يمكن اجراء الوهم، بوجه أدى اليه كلامه، لا يندفع بما ذكره، بأن يقال : لما كذبت الكلية القائلة : كل صادر عن الواجب فهو بالاختيار، بصدق نقيضها عندك وهو : بعض الصادات ليس بالاختيار، بل بالايجاب . وذلك البعض هو وجود المكنات العلمي . فليكن المعلول الأول ، مع ما حصل فيه، من صور العالم الكلية والجزئية، صادراً عنه بالايجاب، وهو عين علمه . وكما ان علمه ليس صادراً بالاختيار، كذلك المعلول الأول - مع ما فيه -

ليس صادراً بالاختيار، فانه عين العلم بالذات، وغيره باعتبار . غاية الأمر ، قد أثبت صادراً بالايجاب، حالاً في ذات الباري، هو علم الباري . ونحن أثبتنا صادراً بايجاب، هو علم غير حال فيه . والكل وجود ممكنات، سواء على قولنا، أو قولك . فن الذي تقنع بالشناعة العظيمة التي تبجحت بها على المحقق ؟ .

* * *

١٣٧ - (ومعنى الاجمال ... الخ) .

أقول : قد يتوهم من عنوان الاجمال : النقص في درجة العلم، من حيث ان انكشاف شيء واحد، باجماله، ليس في درجة انكشافه بتفصيله بالضرورة، فكون علم الواجب إجمالياً، في دورة الاشكال . فدفع ذلك، الشارح، بقوله : (لا نعني بكون العلم إجمالياً، ان الباري تعالى يعلم الأشياء بنوع من الاجمال، ولا يعلم التفاصيل، بل نريد أن العلم واحد بسيط، وان كان المعلوم متعدداً مفصلاً . فجميع المعلومات، على تفاصيلها، معلومة له بهذا العلم الواحد) .

ونعود الى الكلام معه فنقول : العلم، على ما قرر، هو نفس الممكنات بوجودها العلمي، كما يصرح به، بمنزلة صورة الماهية الموجودة في عقلك بالوجود الذهني . فالعلم والمعلوم متحدان بالذات، متغايران بالاعتبار . فان أراد ان المعلوم متعدد بالفعل في هذا الوجود، والمعلوم عين العلم، على ما قال، فقد صار العلم متعدداً، فقد ارتفعت البساطة والاجمال . وان أراد أنه متعدد بالقوة، أي أن الممكنات ليست متميزة في وجودها هذا، إلا أنها في قوة أن تمتاز في وجود آخر، وهو الخارجي، فعند انتفاء التمايز في العالم العلمي يمتنع العلم بالتمايزات، فلم تكن معلومة على حياها، بل تكون كتعدد الكلي بأفراده . وعالم الكلي وحده، ليس كعالمه وجزئياته . فعلم الواجب، على هذا، في مرتبة النقص، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وان كان يريد شيئاً آخر فليبينه حتى نتكلم فيه .

* * *

١٣٨ - (وهو علم بالفعل ... الخ) .

أقول : بعد اتفاهم على أن العلم إنما يكون عند حضور صورة المعلوم عند العالم، قسموا العلم الى قسمين : إجمالي، وتفصيلي . والاجمالي : أن تحصل المتعددات عند العالم بصورة واحدة بسيطة، لا تمتاز أجزاءها، التي هي صور المتعددات، وذلك كما في الحالة المتوسطة بين الفعل الصرف، والقوة المحضة، فيمن علم مسألة، وغفل عنها، ثم سئل عنها، فأجاب بها سائله، فقبل السؤال : كان غافلاً عنها بالمرّة، لا ينسب اليه العلم بها إلا بالقوة، وعند الاجابة : عالم بها بالفعل، بدون شبهة، وعند السؤال، وقبل الجواب : له حالة متوسطة بين ما قبل السؤال، وما عند الاجابة، وهي حالة العلم الاجمالي . فهو علم بالمسألة بالفعل، بالنسبة الى الأول، وبالقوة، بالنسبة الى الثاني .



والتفصيلي : هو ان تحصل المتعددات بصورها المتميزة، كل صورة متميزة بخصوصيتها عما عداها .

وقد ترددت آراؤهم في العلم الاجمالي، بالنفي والاثبات . وحاصل ما قر عليه رأي المثبتين - بعد تمحلهم في دفع أسئلة النافين - : أن كل متعدد فله : حيثية كونه كلاً، وحيثية كونه متعددًا . فالعلم الاجمالي : ان تحصل المتعددات عند العالم، بجميع صورها، إلا أن التفاته اليها من حيث هي كل، لا من حيث الأجزاء . والتفصيلي : أن تكون بحيث يلتفت الى كل صورة على حدة، من حيث هي متميزة عن الأخرى . فكل من العلمين علم بالفعل، فان جميع صور المتعددات حاضرة عند المدرك في كل منهما . والاختلاف بينهما في الالتفات وعدمه . وليس العلم الاجمالي علماً بالقوة، كما توهمه بعض المتأخرين، أخذاً من التمثيل بمسألة المجيب عن مسألة غفل عنها، حيث قالوا : يعلمها قبل الإجابة، وبعد السؤال، إجمالاً، فانه يتبادر الى الوهم ان علم المسؤول بها قبل الاجابة، وبعد السؤال، ليس علماً بالفعل، بل بالقوة القريبة من الفعل . وليس ما توهمه بصحيح، فانه لو فرض أن المثال

المذكور كذلك، أي الاجمالي فيه علم بالقوة، فليس جميع أفراد الممثل له كذلك، أي علماً بالقوة، إذ الغرض من التمثيل مجرد التوضيح والتقريب. وقوله: (لو فرض) إشارة الى أنا لا نسلم انه في المثال المذكور علم بالقوة.

قال الشيخ في [الشفاء]: (فان قال قائل: ان ذلك أيضاً علم بالقوة، لكنه قوة قريبة من الفعل، فذلك باطل، لأن لصاحبه تيقناً بالفعل حاصلاً، لا يحتاج ان يحصله بقوة قريبة أو بعيدة، فذلك اليقين، إما لأنه متيقن أن هذا حاصل عنده، اذا شاء علم، فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقناً به بالفعل، فان الحصول حصول شيء. فيكون هذا الشيء الذي يشير اليه حاصلاً بالفعل، لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل، معلوم عنده مخزون، فكيف يتيقن حال الشيء، إلا والأمر الذي من جهة ما تيقنه معلوم. واذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل. ومن التيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون. فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده. ثم يريد أن يجعله معلوماً بنوع آخر). انتهى.

ونحن نقول: ان كان العلم الاجمالي ما قر عليه كلامهم، كما سمعت، فالباري يتبرأ عن أن يكون علمه هذا العلم، فانه يتعالى عن أن يكون غافلاً عن كون التفاصيل عنده، فانه نوع عظيم من الجهل. ثم بعد ذلك، هو لا يفيد في مقامنا هذا، إذ لما كانت كل صورة حاضرة لديه، وهي متايزة في الواقع، فيجري فيها برهان التطبيق. وان كان له حقيقة سوى هذا، فليبينوها، حتى ننظر فيها. وأما ما ذكره الشيخ في تحقيق حال المسؤول، فغير تام، فان الإشارة تكون الى المعلوم من وجه ما. ولا ينكر أحد أن المسؤول قد علم جهة الاجابة، وجهة الجواب، وعند الاجابة يجيب من الجهة التي تصورها. كيف...؟ ولو كان علمه هذا يقيناً بالجواب بالفعل، لما كان يتبين له خطأ نفسه عند التفصيل، مع انه كثيراً ما يتبين الخطأ، ويحتاج الى الفكر في ترتيب الجواب، مع انه كان أيقن مثل هذا اليقين. نعم يكون فكره من الطريق الذي تصوره أولاً. فيكون محصل الحق في هذا: ان المجيب، عند السؤال،

يعلم نوع الجواب، ولا يعلم خصوصيته إلا بالنظر والملاحظة عند الاجابة، فافهم.

* * *

١٣٩ - (وأما على مذهب الحكماء ... الخ).

أقول : لما صح تلخصه على مذهب المتكلمين، أراد أن يبين أنه هل يصح على مذهب الحكماء ؟ . فقال : إن الشيخ بعد تسليمه أن الأشياء موجودة بالوجود العلمي، لم يقر كلامه على أنها في ذاته تعالى، أو قائمة بنفسها، أو بشيء آخر، على ماورد في [الشفاء]. ولم يبين أي الاحتمالات المرجح عنده . أي فلا يتمشى، على هذا، ما ذكره من أن الممكنات بوجودها العلمي في ذاته تعالى.

ونحن قدمنا لك : ان المعروف من مذهب الشيخ أن صور الممكنات قائمة لذاته تعالى، على ما صرح به في [الاشارات] ومواضع من [الشفاء] وفي رسالته التي [في العلم]. فينطبق على مقاله الشارح، ولا يخالفه إلا بالاجمال والتفصيل . لكن صرح «المحقق الطوسي» في [شرح الاشارات] بأن قول الشيخ هذا مخالف لما عليه الحكماء .

* * *

١٤٠ - (فان قلت : على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين ... الخ).

أقول : أي أنك ذكرت ان الشيخ لم تسوغ له نفسه أن يذهب الى شيء من وجوه الترديد، وما ذاك إلا لاستحالة في جميعها . وهذا الترديد بعينه جار فيما اخترته، على مذهب المتكلمين، فانه يقال : ان الممكنات، بوجودها العلمي : إما قائمة بذاتها، وهو خلاف ما قدمته من انها بهذا الوجود من الصفات الذاتية للواجب، واما قائمة بذاته تعالى . فيلزم قيام الممكنات بذاته، وهو محال .

وحاصل الجواب : ان ذاك التوقف على مذهب الحكماء له وجه، فانهم يقولون :

إن علم الواجب عين ذاته، فليس شيئاً زائداً عليها، حالاً فيها، هو الصور ،

حتى يقال بحلول الصور في ذاته . ولا يجوزون ان يقوم بذات الواجب شيء من الممكنات . بخلافه على مذهب المتكلمين، فان لنا أن نختار الشق الثاني، وانها قائمة بذاته تعالى . فان ألزمتنا قيام الممكنات بذاته تعالى، قبلناه، وهو جائز عند المتكلمين، فانهم ذاهبون الى أن صفاته تعالى زائدة على ذاته، وهي ممكنات قائمة بذاته تعالى . ومعلوم أن الصورة الاجمالية للممكنات على ما بينا، هي علم الواجب تعالى القائم بذاته . فان العلم هو صورة المعلوم على التحقيق . فان قلت : ان المتكلمين لا يذهبون الى ان صفة العلم متعددة، بل يبرهنون على انها أمر وجداني . وعلى ما قررت : انها وجود الممكنات العلمي، والممكنات متعددة، فوجودها متعددة، تكوّن متعدد . قلنا : إن الممكنات - وان كانت متعددة - فهي في هذا الوجود متحدة، فصورتها واحدة اجمالية قائمة بذاته تعالى، هي العلم .



١٤١ - (ويمكن أن يذهب ... إلخ) .

أقول : قال النافون للوجود الذهني : لو وجد السواد، والبياض، والزوجية، والفردية، في الذهن . والموجود في الذهن، قائم به، وصف له، وهو لا ينقسم . لكان الذهن أسود وأبيض . أو زوجاً وفرداً . فيكون الشيء الواحد متصفاً بالصفات المتضادة، وهو محال بالبداهة .

فأجاب عنه الشارح الجديد [للتجريد]، قائلاً : (الجواب الحاسم : هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به . فيقال : الأشياء حاصلة في العقل، وليست قائمة به . فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب إتصاف الذهن به . كما أن الحصول في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما بالشيء الحاصل فيهما . ثم قال : وبهذا التحقيق يندفع إشكال قوي، بوجود الأشياء بأنفسها، لا بصورها وأشباحها، في الذهن، وهو : أن كون الصورة العقلية علماً، وعرضاً قائماً بالنفس، والمعلوم جوهرراً مثلاً، إنما يصح على مذهب الشيخ، لا على مذهب التحقيق) . انتهى بمعناه .

فقد سمي هذا الفرق تحقيقاً، حيث قال : (وبهذا التحقيق ... الخ) . فقام مقام الدعوى، فقدح فيه شارحنا المحقق بقوله : (هذا مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل) . انتهى .

إذا علمت هذا فارجع الى ما نحن فيه، ونقول : لنا أن نختار الشق الأول من التردد السابق، وهو أن الصورة البسيطة الاجمالية للممكنات موجودة في علم الله تعالى، صادرة عنه بالايجاب المحض، وليست قائمة بذاته تعالى، بل بنفسها، بناء على ما أبداه شارح التجريد في الفرق الذي سمعته، ويقال : ان الممكنات، حاصلة في العلم، وليست قائمة بالذات . وقدح الشارح في هذا الفرق إنما هو يطلب الدليل في مقام الدعوى . ومقامنا هذا مقام الاحتمال والامكان . فلا ضير علينا في الأخذ بهذا الاحتمال في هذا الباب، إذ لسننا في منصب الاستدلال على وجوب شيء من هذه الاحتمالات .

إن قلت : قد تم ما ذكرته، بناء على هذا الفرق، لكن بقي عليك أن هذا الشق الأول خلاف المفروض من قولك، كما ذكرت أولاً . فهو - وان صح في نفسه - لا يصح في فرض الكلام معك .

قلت : قد أشرت بقولي : (ويمكن أن يذهب الى الاحتمال ... الخ) . الى اني قد أخذت زمام السير عن تلك الطريق الى طريق أخرى . فلست ذاهباً في هذا الى أن العلم - الذي هو صورة - صفة الذات، بل أقول : إنه أمر قائم بنفسه، له نسبة اليها، أو الى صفتها، كما لا يخفى . وأنت خبير بأنه لو أجرى هذا، على مذهب الحكماء، لم يبعد، فيقال : الممكنات موجودة بصورة إجمالية بسيطة في علمه تعالى، الذي هو عين ذاته . ولا تكون قائمة بذاته، بل بنفسها .

وأنا أقول : لا وجه للإلتزام الشارح هذا القول، مذهباً للمتكلمين، ونفي بعده عن مذهب الحكماء، فإنه - كما لم يقل به أحد من الحكماء - لم يقل به أحد من المتكلمين سواء . فلعله - لعهده نفسه من المتكلمين - جعله مذهباً كلامياً، ونفي بعده

عن مذهب الحكماء، لو ذهب اليه ذاهب منهم، أو وجه به كلامهم . وأيضاً، كيف ساغ للشارح ان يدعي إمكان هذا، مع أنه يرد عليه ما شنع به على «المحقق الطوسي» طبق النعل بالنعل !.



١٤٢ - (ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية ... الخ).

أقول : نقل عن افلاطون، وكثير من المثاليين، انهم أثبتوا أربعة عوالم من أعيان الموجودات : (أحدهما : عالم الغيب المطلق، وهو حضرة الألوهية، والآخر : عالم الشهادة، وهو عالمنا هذا . وبينهما عالمان آخران : أحدهما : أقرب الى الأول، وهو عالم العقول، والنفوس الكلية، والجزئية . والثاني : أقرب الى الثاني، ومنه ما يشاهد في النوم، والمرايا والاجسام الصقيلة، في اليقظة . والأول، وما يقرب منه معقولات . والثاني، محسوس . وما يقرب منه، واسطة بين المعقول، والمحسوس، وسموه عالم المثل، قالوا : ان هذا العالم ليس في تجرد المجردات، ولا في مخالطة الماديات . وفيه - لكل وجود، من المجردات والماديات، من الجواهر والاعراض، حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات، والطعوم والروائح - مثال قائم بذاته، معلق لا في مادة ومحل، يظهر للحس بمعونة مُظْهِر، كالمرآة والماء، وقوة الخيال، ونحو ذلك . وينتقل من مظهر الى آخر . وقد يبطل ظهوره، عن فساد المُظْهِر، أو عدم المقابلة، أو عدم التخيل . وبالجملية . هو عالم عظيم الفسحة والاتساع، غير متناه، يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة أفلاكه المتتالية، وقبول عناصره ومركباته آثار حركة أفلاكه، وإشراق العالم العقلي عليه .

وهذا ما قاله الأقدمون : (ان في الوجود عالماً مقدارياً، غير العالم الحسي، لا تتناهى عجائبه، ولا تحصى مدنه . ومن جملة تلك المدن (جابلقا) و (جابرصا) . وهما مدينتان عظيمتان وهميتان . لكل منهما ألف باب، لا يحصي ما فيهما إلا الله تعالى . ومن هذا العالم يكون ظهور الملائكة والجن، والشياطين، والنفوس الناطقة

التي قد فارقت ابدانها الظاهرة فيها . وبه تظهر المجردات بصور مختلفة، بالحسن، والقبح، واللطافة، والكثافة، وغير ذلك، بحسب استعداد القابل، والفاعل . وعليه بنى بعضهم أمر المعاد الجسماني، فان البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس، حكمه حكم البدن المحسوس، في أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة . فيلتذ، ويتألم، بالذات والآلام). انتهى ما نقل عنهم .

ثم نقلوا عنهم أنهم قائلون : (بأن صور هذا العالم هي الماهيات المجردة عن جميع اللواحق . فتكون الماهيات كذلك موجودة قائمة بنفسها في الخارج، إذ هي من عالم الأعيان، كما سمعت).

فاعترضوا عليهم بأن الماهيات المجردة عن اللواحق لا يمكن وجودها في عالم الخارج، إذ من لازم الخارج لحوق الوجود والتعين، فلا تكون مجردة، مع فرض أنها مجردة . هذا خلف . وانما الموجود في الخارج : الهويات الشخصية، والماهيات المخلوطة، أو التي لم يؤخذ فيها قيد التجرد .

ولما كان المتوهم ان يقول : يجوز أن تحمل المثل الأفلاطونية على ما قلنا في الصورة البسيطة القائمة بذاتها، الموجودة بالوجود العلمي، ولا يرد عليها ما أوردوه، قال الشارح : ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك، لأن المنقول عنهم أنها من الموجودات الخارجية . ان قلت : يرد على ما ذهبت اليه مثل ما ورد على المثل . قلت : الدليل الذي ذكر في نفيها - أي نفي المثل، بمعنى الصور القائمة بنفسها -^{١١} - انما يرد اذا قيل بوجودها في الخارج، فان هذا هو المذكور في دليل النافين . وفي نسخة : (ويمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك). فيكون اشارة الى ما قال «الفارابي» في الجمع بين رأي افلاطون وأرسطو : (ان المثل الافلاطونية، اشارة الى ان للموجودات صوراً علمية في علم الله تعالى، لا تتبدل

١١ - (في عبارة الشارح استخدام). عبده .

ولا تتغير أصلاً. والدليل القائم على نفيها انما هو على انها من الخارجيات. أما اذا قيل بأنها من الموجودات العلمية فلا يتوجه ما قالوه، فان الماهيات المجردة يجوز وجودها في التعقل، إذ العارض العقلي، ما اعتبره العقل عارضاً، لا ما كان عارضاً، كما بين في محله).

ولعلك لا يخفى عليك ان الناقلين عن افلاطون، في هذه المسألة كأنهم خلطوا في النقل، فان في الكلام خطباً ظاهراً، فتأمل.

١٤٣- (وهذا أقرب مما قيل: ان علمه بالممكنات، منطوي علمه بذاته... الخ). أقول: لما ذهب الحكماء الى ان علمه تعالى 'بذاته، وبالصادرات عنه، دفعي، وانه عين ذاته، ولا حصول لشيء من صور الممكنات في ذاته، أورد عليهم أن العلم، إجمالياً كان أو تفصيلياً، يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم، ولا يمكن أن يكون أحد الطرفين (ليسا) بحتاً، فلا بد لكل من الطرفين من نحو الوجود، فلا بد للممكنات من جهة الوجود، والخارجي ممنوع، فلا بد ان يكون علمياً قائماً بذاته، فأجيب عنه بما قيل: إن ذاته تعالى 'قائمة مقام الممكنات، في الحضور عند ذاته، فعلمه بذاته كاف في علمه بالممكنات، إذ علمه بذاته مشتمل على علمه بالممكنات، وعلمه بالممكنات منطوي في علمه بذاته، لأن ذاته - على ما هو عليه من الصفات الاعتبارية، والحشيات الانتزاعية - معلومة له تعالى. ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات، على الترتيب الواقع فيها، من المعلول الأول الى ما بعده، أي خصوصية ذاته، بالنسبة الى الصادرات عنه، فيعلم أنه مبدأ لها، أي يعلم خصوصية ذاته، المتعلقة بها، المقتضية لصدورها عنه، وتلك الخصوصية ليست أمراً سوى ذاته، وعلم تلك الخصوصية لا يكون إلا بالعلم بما اليه الخصوصية، فيكون العلم بها مشتملاً على العلم بالمعالي، واذ كانت تلك الخصوصية ليست سوى ذاته، فيعلمها بعلمه بذاته، واذ كان العلم بها مشتملاً على العلم بالمعالي، والعلم بها هو العلم بالذات، فيعلم المعالي بعلمه بذاته، من غير أن يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته، لما

علمت من انه تعالى يعلمها اجمالاً، في ضمن علمه بذاته، ولا شيء فيما ذكر، سوى ذاته. كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى، حية، قادرة، عالمة، فان علم كوننا أحياء، قادرين، عالمين، منطوي في علمنا بذاتنا، وعلمنا بذاتنا مشتمل عليه، وإلا - أي وان لم يكن علمنا الحضورى. بذاتنا مشتملاً على العلم بالكون حياً، قادراً، عالماً - لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه .

والحاصل: ان علم الذات - كما هي عليه - يقتضي العلم بلوازمها وصفاتها بذلك العلم، وإلا لم يكن علماً بها، ومبدئية الحق من صفاته . فهي معلومة له بعلمه بذاته. وعلم المبدئية مشتمل على علم ما اليه المبدئية . وهي معاليله . فعلم معاليله منطوي في العلم بصفته. وعلم صفته منطوي في العلم بذاته .

فحقق الشارح - قدس سره - أن حمل كلام الحكماء على ما أبداه بعض المتأخرين أقرب الى الصواب من هذا الجواب . وذلك لأن كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول، فتكون ذات العلة كافية عن ذات المعلول، بدون حصول المعلول وصورته عند العلة العالمة، مع ان المعلول مباين للعلة . لا يخلو من كدر وبطلان، وهو ظاهر.

وأيضاً قد صرح في الجواب، بأن علمه بالممكنات يكون إجمالاً . والمقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة، بصورة واحدة بسيطة، ثم تنحل تلك الصورة - وهي العلم الاجمالي بالأجزاء المعلومة - الى تلك الأجزاء وتفصل اليها . أي ان هذه الصورة - بما هي تلك المعلومات المفصلة - بمنزلة جسم بسيط ينحل الى أجزائه المقدارية، مثلاً . وذلك غير صحيح ههنا، إذ ليست المعلولات مما تنحل اليها العلل، فان المعلولات ليست أجزاء العلل، وإلا لزم انحلال الواجب الى أعيان الممكنات، وهو محال . وأيضاً لو صح مثل هذا - أي كون حضور الذات كافياً، عن حضور الصادر عنها في العلم - لأفضى الى أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين - وهما معروضا الاضافة - عين العلم بالمتضاييف الآخر. ولا

يخفى بعده عن الحق، فان البدئية قاضية بأن العلم بذات الأب ليس عين العلم بذات الابن، وهكذا سائر المتضايقات . ففي عبارة الشارح نوع من التسمح . فالأولى ان يعبر بمثل ما قررنا، وان كان يصح ما عبر به على وجه بعيد . والخطب سهل .

* * *

١٤٤ - (فان قلت : العلم بالعلة، سبب للعلم بالمعلول ... الخ) .

أقول: إيراد على استعباده أن يكون العلم بأحد المتضايقين المشهورين عين العلم بالآخر .

حاصله: أن للعلة مع المعلول علاقة ليست لسائر المتضايقات بعضها مع بعض. فمن ثم كان العلم بالعلة سبباً للعلم بالمعلول، كما هو المشهور، بخلاف سائر المتضايقات . فليكن انكشاف العلة كافياً في انكشاف ذات المعلول .

وحاصل الجواب عنه : أنا لا نسلم أن العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول، لما بينهما من التباين . وحضور أحد المتباينين لا يكفي في حضور الآخر . ولو سلم فلا نسلم أن العلم بالعلة عين العلم بالمعلول، بل القول بالسببية ينافيه . فان السبب يغير المسبب بالضرورة . والمطلوب في مدعاكم، اتحاد العلمين، بحيث يكون علم الواجب بالممكنات لا يفضي الى كثرة في الصفات . وذلك لا يكون إلا عند القول باتحاد العلمين، بحيث يكون حضور الذات كافياً عن حضور الممكنات . وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام، بل الاستلزام يقتضي التعدد في الهويات، أو أعم منه بالبداهة. فانه لا بد من فرض شيء لازماً لشيء . فههنا شيان بالذات أو المفهوم . وأنا أقول: لا يتصور مبدئية شيء لشيء حتى يكون في حقيقة الأول، أو ما ينتهي الى حقيقته، أمر ما يلائم انضمام الثاني اليه في الوجود، أو تكون نفس حقيقته تلائم ذلك الانضمام . وإلا لم يكن لصدوره عنه - دون غيره - مرجح، فيكون صدوره عنه، ترجحاً بلا مرجح، وهو محال . وان كان من نفس حقيقة العلة، ذلك، ولا يمكن الانفكاك عنه بحال، فالعالم بحقيقة العلة حق العلم، لا محالة يعلم المعلول،

للزوم علمه بما يشبه أن يكون مضافاً إلى ذلك المعلول بعلمه لنفس تلك الحقيقة . فالعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب، فلا معنى للمكابرة بمنعه إلا الجهل بحقيقة بحث العلة والمعلول . وأما أن العلم بالعلة ليس عين العلم بالمعلول ، فذلك لم ينكره أحد، ولم أجد في كلام الحكماء ما يناقضه . فان الحكماء - فيما قيل - قائلون بانطواء العلم بالذات على العلم بالممكنات، لا بعينيته وستسمع فيه قولاً .

١٤٥ - (واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب ... الخ) .

أقول : أعلم أن الحكماء ذهبوا إلى أن علم الواجب بذاته عين ذاته، إذ الواجب نور لذاته بذاته، وليس مظلماً يحتاج إلى نور يظهر ذاته عند ذاته . ولما لم يكن في مرتبة ذاته جهة سوى ذاته، فمرتبة وجود الكثرة إنما صدرت عن مرتبة ذاته . فذاته عين جهة الخصوصية، التي نشأت بها عنه معاليل ذاته، والعلم بالخصوصية الرابطة للعلة بمعلولاتها، لا يكون إلا ومعه العلم بتلك المعلولات، كما هو بين، وإلا لم تكن الخصوصية . فالعلم بالخصوصية، التي للعلة، إلى معلولها المعين، لا يتم علماً، حتى يعلم ذلك المعلول . فعلم المعلول منطوي في علم تلك الخصوصية . وقد علمت أن خصوصية الحق، إلى معلوله الأول، هي عين ذاته، وقد علم الحق ذاته بذاته . فعلم الخصوصية بذاته . فعلم المعلول الأول بذاته . كل ذلك بعلم هو عين ذاته، كما علمت . فعلمه بذاته، الذي هو عين ذاته، علم بالخصوصية التي هي عين ذاته . وذلك العلم بها لا يكون إلا بعلم ما هي إليه . فالعلم بها مشتمل على العلم بالمعلول الأول . ثم أن ذلك المعلول اللازم للعلم يجيء متأخراً عن مرتبة الذات، في عالم التفصيل، الذي هو الوجود الخارجي . فليس هناك بون بين علم الذات، الذي هو كالعلم بالمصدرية، وبين حصول المعلول في الخارج، إلا بالمرتبة . ثم أن المعلول الأول، لما كان معلوماً للحق، بجميع وجوهه، بعلم المصدرية، وكانت مصدريته للمعلول الثاني - أي الخصوصية التي بها نشأ المعلول الثاني - من وجوه : الأول مع مصدره، وعلم الخصوصية منطوي على علم ما إليه الخصوصية، فكان المعلول الثاني معلوماً بعلم خصوصيته، كان العلم بالمعلول الثاني منطوياً في العلم بالمعلول الأول،

مع مصدره، فان الخصوصية التي بها صدر هذا الثاني، ليست أمراً وراءهما، وليست تعلم بدون علم الصادر الثاني. ثم يجيء هذا المعلول الثاني حاصلاً في الخارج، في مرتبة التفصيل. والعلم بالمعلول مندرج ومنطو - كما سمعت - في علم المصدرية. فعلم المعلول الثاني منطو أيضاً في العلم بمصدرية المعلول الأول، عن الأول. وهكذا يقال في جميع المعاليل المتنزلة. فالعلم بذاته، الذي هو العلم بمصدريته لمعلولاته، منطو على جميع العلوم التفصيلية، مشتمل عليها، وهو واحد بسيط، فانه عين الذات الواحد من جميع الوجوه. وجميع هذه العلوم التفصيلية، واحدة، في مرتبته، ان اعتبرت متعددة في مراتبها، عند النظر الى خصوصياتها، فمن ثم سموه علماً إجمالياً.

والعلم التفصيلي - عند التحقيق - ليس إلا اليجاد، فان اليجاد والاختيار والعلم، ليست عند ربك متعددة، كما هي عندك. فان ما عندك مرتبة الناقص، ومرتبته تعالت أن تكون إلا في ذروة الكمال، بل مرتبة علمه بذاته كافية في أنه: (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، كما مرت الإشارة إليه. فقد صح بيانهم كيفية الانطواء، بأن قالوا قولاً إجمالياً: ان ذاته علة للممكنات، وعلمه بذاته، على ما هو عليه، منطو على علمه بالممكنات، إذ حق جملة أحوال ذاته ليست وراء ذاته، إنما تسمى حالاً لا بالاعتبار الوهمي، لا الحقيقي، كونه بعداً لها، أي الخصوصية التي بين الذات وبين معلولاته التي بها نشأت، لا التي عن وجودها انتزعت. والعلم بالخصوصية لا يكون إلا بالعلم بما هي خصوصية بالنسبة إليه، فيتضمن علمه بذاته علمه بها، أي بالممكنات. والكثرة جاءت متأخرة في مراتب التفصيل.

وبالجملة: فالمعلول الأول، مثلاً، بوجوده الخارجي إنما يتبع علم الذات بالذات، إذ مجرد علم الذات علم مبدئيتها^{١٢}، وعلم مبدئيتها هو: إيجاد العقل

١٢ - (قوله إذ مجرد... الخ. وإن شئت قلت: ان الواجب بعلمه بذاته، قد علم سلسلة الممكنات، الى غير النهاية، بعلم المبدئية. وعلمه لها هو إيجادها في الخارج، فوجدت، إلا ان ظرف الخارج، لما لم يكن بحيث يسع تمام الوجود في آن، وجدت هذه الموجودات على ما تراها، متعاقبة بذلك العلم الأول. فوجودها الماضي والحالي والمستقبالي، هو ذلك اليجاد العلمي، فدقق جداً). عبده.

الأول باعتبار، وعلمه الفعلي باعتبار، وعلم العقل الأول، على ما هو عليه، علم بمبدئيته للعقل الثاني، وإيجاد له باعتبارين. وقد كان عين العلم بالمبدئية، الذي هو بالذات، فالنور واحد، والأشعة مختلفة، والحق واحد، ومظاهره متعددة، فدقق. وهذا بيان يقنع به - على أصولهم - من له أدنى فطنة، فضلاً عما برز فيها، عين العلم كالشارح - رضي الله عنه - فكأنه - قدس سره - لم يفهم حقيقة كلامهم، فأورد عليهم ما لم يكن يرد. ثم ما بيّنه بعد في التجائهم، هو عين ما بينا ههنا، إلا أنه لقصوره عن هذا البيان، أتى بعبارة شنيعة، لا يليق أن يتفوه بها عاقل، فضلاً عن حكيم عمدته البرهان.

واجمال القول: ان علم الحق بذاته، هو محدد اختياره، وليس يتميز اختياره عن إيجاده للممكنات. إذ ليس علم الحق بالفكر والنظر، ولا اختياره بالتردد بين الخير والشر، بل تلك أمور يعددها الاعتبار. ويوحدها الاستبصار، وذلك قول قد يتحققه الناظر على أصول أخرى حقة. عند تصفية العقل وتجريده عن أدران ما قبله من الأوهام العامة.

وقد لهج عبد الحكيم بالترقية بين العلم الاجمالي، والتفصيلي، في مواضع عديدة من حاشيته على هذا الكتاب، ولم يصب في ذلك شيئاً من مذهب الحكماء. وبهذا تعلم عدم اختلال ما نقله الكليني عن رجل ذكر انه بعض الأفاضل. ونص عبارة الكليني، بعد كلام قدمه: (وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الأفاضل، في رسالة مستقلة، حيث قال. «ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري، المعبر عنه بـ «دانستن» بل في العلم بمعنى «دانش». وحقيقته انه نور تتجلى به الأشياء، ويتميز بعضها عن بعض، وهو قد يكون عين العالم، بأن يكون نوراً ظاهراً مظهراً، قائماً بذاته. وقد يكون أمراً قائماً، فيكون العالم في ذاته مظلماً. ويكون نورانياً بقيام ذلك النور به. ولما كان ذاته تعالى نور الأنوار، كان ذاته بذاته، في أجل مراتب الظهور لذاته، ولا تكون الغيبة في ذاته أصلاً، فتكون ذاته: عالماً، وعلماً، ومعلومًا، من غير

تكثر واثنينية، أصلاً بالذات، ولا بالاعتبار، ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلول الأول. ومصدريته - أي الجهة التي تخصص صدوره عنه، بوجه مخصوص - نفس ذاته. فيكون علمه بذاته، الذي هو علم بالمصدرية، مشتملاً على العلم بالمعلول الأول بجميع وجوهه، واعتباراته لكونه صادراً عنه من كل وجه - مندجاً علمه في علم المصدرية، من غير تكثر ولا تعدد إلا بالاعتبار، وإلا لم تكن المصدرية، التي هي الذات، معلومة بالوجه الأكمل. وكذلك المعلول الثاني، والثالث، وهكذا إلى غير النهاية. فيكون علمه تعالى، الذي هو عين ذاته - وهو نور الأنوار - يظهر به ويتجلى كل ما هو في سلسلة المبدئية، كلياً كان أو جزئياً، دفعة. وكذلك الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات - لكونها بهذه الصفات والاعتبارات - صادرة عنه، ومصدريته لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات. فعلمه تعالى علم بسيط، مشتمل على العلم بجميع الأشياء، لا كاشتغال الكل على الجزء، بل كاشتغال العلم البسيط - الذي يحضر من سئل عن مسألة - على التفصيل الذي يقع بعده. وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين أنه منطوق على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة. ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالأسباب والمسببات، من حيث انها أسباب ومسببات، كان العلم التفصيلي المترتب عليها علماً فعلياً، لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب الذي تقتضيه العناية الأزلية. أي كان علمه بذاته - من حيث مصدريته للمعلول الأول - علماً فعلياً، سبباً لوجوده، وعلمه المحضوري بالمعلول الأول - من حيث مصدريته للمعلول الثاني - سبباً لوجوده، وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية. فكان وجود تلك المعلولات - مع ما تشتمل من الصفات والاعتبارات - في مرتبة الوجود، علماً تفصيلياً، حضورياً بها، مترتباً على ذلك العلم البسيط. ولم يتجدد في تلك المرتبة إلا الإضافات. وتجدد الإضافات لا يخل بوحدانيتها، فانها جميعاً راجعة إلى إضافة المبدئية، ولا شك في اتصافه بها.

ثم ان مراتب العلم التفصيلي أربع :

الأولى: ما يعبر عنه في الشريعة بـ (القلم، والنور، والعقل) . وعند الصوفية بـ (العقل الكلي) . وعند الحكماء بـ (العقول) . فالقلم، الذي هو أول المخلوقات، حاضر بذاته - مع ما هو مكنون فيه - عند الواجب تعالى . فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي، الذي هو عين ذاته . وبسيط بالقياس الى باقي المراتب .

والثانية: ما يعبر عنه في الشريعة بـ (الروح المحفوظ) . وعند الصوفية بـ (النفوس الكلية) . وعند الحكماء بـ (النفوس الزاكية المجردة) . فالروح المحفوظ حاضر بذاته - مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات - عند الواجب تعالى . فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين فوقها .

والثالثة: كتاب المحو والاثبات، وهي القوى الجسمانية، التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية، وهي المنطبعة في الأجسام العلوية والسفلية . فهذه القوى - مع ما فيها - حاضرة عنده تعالى .

والرابعة: الموجودات الخارجية، من الاجرام العلوية والسفلية وأحوالها، فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى، في مرتبة الایجاد، فهي: علوم باعتبار، ومعلومات باعتبار، وكذا ما في المراتب السابقة، فانها جميعاً علوم، ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصاً ...) انتهت عبارة الكلنوي .

إلا ان في العبارة تسميحاً، ولعله من تلخيص الكلنوي .

فتم قول الحكماء: ان علم الباري تعالى بالممكنات، الذي هو عين ذاته، حضوري على قواعدهم، فانه ليس إلا ذاته، وهي حاضرة عند ذاته . وكذا علمه - الذي هو عين الممكنات - وهي مرتبة العلم التفصيلي . وقد وصل الينا، على لسان الأستاذ المحقق، ان الشيخ أبا علي بن سينا قال: (ان علم الواجب بالممكنات، هو عين الایجاد، لا يتفاوت إلا بالاعتبار) . وهو يريد العلم الفعلي .

فزعم الكلنوي أن هذا الذي نقله عن بعض الأفاضل مختل، قد نشأ له من

اختلال فكره، وانما نقلناه، وان لم يكن دأبنا أن ننقل عن أحد مثل هذا النقل، لهذا التأييد، لتشحيذ الأذهان، لا طراء بعض من التفاسير. فافهم.

ثم ان الكلنبوي قد استعان، بتوفيق الله تعالى، على مخلص للحكماء مما يرد عليهم، من مثل ما ذكره الشارح. وحاصله: (انه قد ذهب أهل (الشيخ) الى ان العلم بالشيخ عين العلم بذى (الشيخ) مع التباين بين: الشيخ وذى الشيخ، بالماهية، وانما ذلك لعلاقة بينهما، فلنا ان نقول: ان بين الواجب تعالى وبين الممكنات رابطة خاصة، سموها المبدئية، كما بين الشيخ وذى الشيخ تقتضي أن يكون: العلم بالذات عين العلم بالممكنات، لا تفاوت بينهما إلا بالاعتبار. فان تقل: كيف؟. نقول: لا كيف، فان علم الواجب ليس كعلومنا، فيجوز ان يقع بنحو لا يقع عليه علومنا. وأطال في الكلام على هذا المخلص، وفرع عليه ما فرع).

وأنا أقول - بعد المساهمة معه، في قياسه البارد -: هذا الكلام بمنزلة ان يقال: علم الواجب تعالى بالممكنات، عين ذاته. ولا يرد عليه شيء، لأننا لا نعلم كيف يعلم، حتى نورد عليه ولا يخفى سخافته. وليت شعري!! ان كان مثل هذا مخلصاً، فلم لم يعتمدوه في جميع ما أورد في الالهيات، وينقطع عرق البرهان بالكلية، ويقام حجاب على عين النظر، ويطلق العنان لكل مدع يدعي ما يريد؟! ثم يزعم ان ليس يلزم على دعواه محال، فان كيف مجهول، والتنزيه معلوم.

وبالجملة، فهذا وأمثاله، مما يعدونه فضلاً، من قولهم: يعلم علماً لا نعلمه، أو يتعلق تعلقاً لا نعلمه، أو ما يشبه ذلك، أقوال قد أطفأت نور العلم من العالم، وضربت على قلوب الأذكياء خيام الجهل. كيف... ولم يثبت لدينا شيء من الأشياء إلا بنور عقلنا، فهل يسوغ لنا بعد ذلك أن نسمة بالجهل والعمى؟! وأي مرجح لا يغال مثل هذا المجنون في توجيه قول الحكيم، الذي لا يسوغ إلا ما قضى به برهانه؟. فان لم يعلم فهو موقف حتى يعلم. تفتن!! فلست أطيل في بيان الأباطيل.

والأفاظ الشارح بعد، ظاهرة، غنية عن الشرح .

١٤٦ - (هذا ما رأينا ذكره ... الخ).

أي في مقام تحقيق علم الله تعالى بغيره من الممكنات .

* * *

١٤٧ - (ولنا في تحقيق مذهبهم).

أي مذهب الحكماء، كلام آخر، سوى هذا الكلام الباطل، يعلو عن طور ومقام علم الكلام . وليس ينبغي أن يذكر إلا لقوم قد رقوا في الفلسفة أعلى مقام . ولعل هذا التحقيق هو ما أتى عليه في رسالته المسماة بـ (الزوراء) . وقد تتحقق لب الحق فيه من رسالتنا (الواردات) . وهذا مشرب صوفي، لا يذوقه إلا من عوفي فصوفي . فان خرجت من ظلمات الوهم والارتباب، وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب، فتحت لك من الحقائق أبواب، وظفرت بحقيقة الصواب، وكنت من العرفاء ذوي الألباب . وإلا فأنت محجوب، ونظرك مقلوب . فأجهد نفسك أيها الطالب، واجعل همك أعلى المقاصد وأسنى المطالب، فليس الأمر ما أنت فيه، بل وراء ذلك ما أنت مخفيه، والحق فيك مبديه . وليس هذا مقام الكلام، وإلا لأسمعتك صريف الأقلام . ولعلنا نأتي على هذه المسألة بوجه أبسط وأعلى، في مقام آخر، أو في كتاب آخر والله الموفق.

* * *

١٤٨ - (فان قلت : علم الواجب تعالى حضوري ... الخ).

أقول : قد تلونا عليك ما اصطفيناه في علمه بغيره . والمرضي عند المحققين ، وعندنا، أن علمه بذاته هو عين ذاته . ولما لم يكن صورة ذاته، في ذاته، كان علمه بذاته حضورياً، لحضور ذاته عند ذاته . لا حصولياً .

فان قلت : لا يصح لك أن تقول : علم الواجب حضوري، فانك تقول حينئذ : إن ذاته حاضرة عند ذاته . وحضور شيء عند شيء يقتضي : حاضراً، ومحضوراً

عنده، وكل منهما مغاير للآخر، فحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه، وذلك اللازم محال، فحضور الشيء عند نفسه محال، فكون علم الواجب حضورياً محال .

فان أجبت بأن التغاير الاعتباري كاف، أي ذات الواجب - من حيث هي علم - حاضر، ومن حيث هي عالم محضور عنده، فذلك يستلزم أن لا يكون ذات الواجب - بقطع النظر عن جميع الحشيات - عالماً بذاته، وإلا لزم المحال المذكور، لعدم اختلاف الحشية حينئذ، بل يكون الواجب تعالى - مع اعتبار قيد - عالماً بذاته، من حيث هي، أو العكس، أو التقييد من الجانبين، وكون ذات الواجب تعالى - بقطع النظر عن جميع الحشيات - غير عالم بذاته، قول باحتياج ذاته، في علمه بذاته، الى انضمام الحشيات وهو باطل .

فان أجبت، أيضاً، بأن المحضور إنما يقتضي تغايراً، إن كان مضمون موجبة، كأن يقال : ذاته حاضرة عند ذاته، فانه يقتضي نسبة ذات الطرفين . أما إن كان المراد منه ما هو لازمه، وهو مضمون سالبة قائلة : ذاته ليست بغائبة عن ذاته، فلا يقتضي تغايراً، فذلك لا يجديك نفعاً، فان السلب نسبة تطلب طرفين، فالتغاير لازم . قلنا : ذلك القول - أي أن علمه تعالى بذاته، حضوري - صحيح . وسلب الغيبة هو عبارة عن سلب النسبة، وسلب النسبة قد يكون لكون الموضوع واحداً، لا نسبة بينه وبين شيء آخر، أي لا تعدد فيه بوجه . فقولنا : - ليست الذات بغائبة عن الذات - سلب للغيبة . وصدقه بوحدة الذات للذات، بحيث لا تغاير فيها بوجه من الوجوه، حتى نتصور الغيبة . فلا يستدعي المغايرة، بل عدمها . فحضور الذات عند الذات لا يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه، كما زعمت . فدعوى : أن العلم حضوري، صحيحة . وأيضاً لو قبلنا المغايرة، فالتغاير الاعتباري كاف .

قولك - يلزم أن لا يكون الذات، بقطع النظر عن جميع الحشيات عالماً بذاته . قلنا : لاضير فيه، فان قطع النظر عن جميع الحشيات، هو قطع النظر عن

حيثية العلم . ولا ريب في أنه - بقطع النظر عن حيثية العلم - لا يكون عالماً بشيء ، بل انما يكون عالماً بذاته ، اذا لوحظ بحيثية كونه عالماً ، أو عالماً ، وكل هذه الحيثيات متحدة في الخارج مع الذات ، انما التغير في اللحاظ ، والاعتبارات فقط ، لتصور الحكم . فحديث الاحتياج والانضمام لا يسمع . وليس هذا بأغرب من قول الشيخ الأشعري : (ان الذات بذاتها ، ليست بعالمية ، إلا بانضمام مغايرها في الوجود ، وهو صفة العلم) . فجعلها محتاجة الى أمر زائد في الخارج يقوم بها .

وتمام القول : ان التعبير بحضور الذات عند الذات ، وما ينحو نحو هذا من الألفاظ ، انما هو للاصطلاحات اللغوية والعرضية ، وهي في الواقع لا تقتضي تغايراً . بل ذلك للتفهم والتفاهم .

وقد يقرر الاشكال بوجه آخر ، حاصله : أن الواجب تعالى ، لا يصح أن يعلم ذاته ، لأن العلم : إما إضافة ، أو صفة ذات إضافة ، على اختلاف فيه ، فلو علم ذاته لكان لذاته نسبة الى ذاته ، والنسبة تستدعي طرفين ، ولا يكونان متحدتين ، وإلا كانا طرفاً واحداً ، فهما متغايران ، فتكون ذاته مغايرة لذاته . هذا خلف .

فان قلتم : التغير الاعتباري كاف . قلنا : كلامنا في مرتبة الذات ، وهي واحدة من جميع الوجوه ، والواحد من كل وجه لا يعتريه تعدد الاعتبار . وهي شبهة «الطبيين» في القول بالواجب غير الشاعر . وجوابه :

أولاً : بمنع أن الواجب واحد من جميع الوجوه ، فان شيئاً من الأشياء لا يخلو من تعدد الحيثيات الاعتبارية ، وان كانت سلبية . قلنا اعتبار كونه عالماً ، وعالماً ، ومعلوماً ، وان كان لا اثنية في نفس ذاته ، ولا في صفاته الوجودية .

وهذا الجواب لا يخلو عن كدر .

وثانياً : ما أقول : ان العلم ليس نسبة : ولا يقتضي نسبة إلا لتغير بين العالم والمعلوم ، لاثبات الملاءمة ، ليتحقق الانكشاف . أما عند اتحاد العالم والمعلوم ، فلا يحتاج الى النسبة ، بل العلم هو حالة الانكشاف ، فان كان للذات على الذات ، فهو

هو، وان كان لمغاير، فلا بد من رابط يربط العالم بالمعلوم، وإلا لكان كل ذي علم عالماً بكل معلوم، وهو بديهي البطلان. وعلى الجملة، فمسألة العلم محل نظر جديد.

* * *

قدرة الله

١٤٩ - (قادر على جميع الممكنات ... الخ).

أقول : ومن الصفات الكمالية التي يجب أن يتصف بها الحق الواجب تعالى أنه قادر على جميع الممكنات، أي قادر على إحداث كل فرد من أفراد الممكنات، على الإطلاق بدون استثناء. وإنما قلنا : (على إحداث) لما أن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث، لا الامكان. ومن ثم قال الشيخ الأشعري : (ان احتياج الجواهر، حال بقائها، إنما هو بواسطة ما يجب تجرده من أعراضها). وقلنا : (كل فرد) لما ان المراد ان لا يخرج فرد من أفراد الممكنات عن قبوله للتأثر عن الباري تعالى، لا أنه قادر على أن يوجد جميع الممكنات بأسرها، فانه من المحالات، لأن الممكنات غير متناهية. وإيجاد مجموع ما لا يتناهى محال. وقلنا : (بدون استثناء) لما ان صفات المعاني، عند المنصف، ليست عيناً بحسب المفهوم، ولا غيراً بحسب الوجود، فهي في الوجود الخارجي عين الذات، فليست من الممكنات. نعم تستثنى من الممكنات في عبارة (غيره). ومفاهيمها الذهنية قائمة بالأذهان، مقدورة بالضرورة.

وإطلاق هذه المقالة - أي أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، باتفاق المتكلمين والحكماء - بناءً على تحقيق مذهب الحكماء، من أن جميع الممكنات صادرة بتأثير الله تعالى، والوسائط شروط ومعدّات. بل وعلى غير تحقيقه، كما يعلم بالتأمل.

إلا أن القدرة عند المتكلمين هي : (صفة تقتضي كون الفاعل، بحيث يتمكن من الفعل والترك - أي عدم الفعل -). أو هي : (كونه بحيث يتمكن). أو هي : (نفس التمكن). وذلك بحيث يجوز منه الفعل والترك، بالنسبة الى شيء واحد، جوازاً

وقوعياً، بأن لا يمتنع أحدهما لذات الفاعل، ولا للآزم ذاته .

وعند الحكماء، هي : (كون الفاعل بحيث ان شاء فعل، وان لم يشأ لم يفعل) ، أي أن يكون فعله موقوفاً على مشيئته، سواء كان بحيث يجب الفعل، لوجوب المشيئة، أم لا . فهو أعم من تفسير المتكلمين مطلقاً . وتفسير القدرة بهذا المعنى مما اختص به الحكماء . وتفسيرها بالمعنى الأول مما اختص به المتكلمون . وليس شيء من تعريف أحدهما يسمى قدرة عند الآخر . وان كان المتكلمون لا ينكرون حصول المعنى الأعم، في شأن الواجب تعالى .، لوجوده في ضمن الأخص القائلين به . فلا إيراد ولا جواب .

فاذن يكون معنى قضية المصنف على مذهب المتكلمين : ان الباري تعالى إذا قيس الى أي ممكن من الممكنات، فهو بحيث له أن يوجد له أن لا يوجد، ليس يمتنع عليه واحد منها، ولا يجب منه كذلك، إلا لذات الواجب تعالى، ولا للآزم من لوازمه . فليس لممكن من الممكنات وجوب ولا امتناع بوجه، فهو في اليجاد مختار اختياراً مطلقاً مردداً على هذا .

وعلى مذهب الحكماء ان الباري تعالى، بحيث إن شاء ممكناً صدر عنه، وإن لم يشأ لم يصدر شيء، وجب له أحد الطرفين في شيء من الممكنات، أو لم يجب . وهذا عموم في المفهوم، وإلا فالواقع الشق الأول، أي وجوب أحد الطرفين، لأنه عدم تمام الاستعداد، يجب الفيض، لوجوب المشيئة، لعموم الفيض والوجود . وعند عدمه، يجب عدم الفيض، لعدم المشيئة، بعدم القبول . فالفعل، في الحقيقة، واجب الوقوع، أو اللاوقوع، وإن كان ذلك موقوفاً على مشيئته . ثم ان مقدم الشرطية الأولى - أي قولنا : ان شاء فعل - بالقياس الى وجود العالم، دائم الوقوع . وتاليها لازم، لوقوع مقدمها، أي أزلي أبدي، لعدم توقف الفيض في زمن من الأزمان . ومقدم الشرطية الثانية، بالقياس الى وجود العالم - أي ما يتحقق به مفهوم العالم، في الخارج - دائم اللاوقوع . أي ان مشيئة الحق لليجاد دائمية، لا تنقطع أزلاً، وأبداً، وان كان قد لا

يشاء فرداً خاصاً، في زمن خاص، لعدم الاستعداد مثلاً .
وبالجملة : فالحق تعالى 'خلاق أزلاً وأبداً، لأنه مريد للابحار أزلاً وأبداً، وان
كانت الحوادث في تعاقب .

إن قلت : إن كان مقدم الشرطية الثانية ليس بواقع البتة، فتاليها كذلك، فهما
كاذبان، فقد كذبت الشرطية، فلم يتم التعريف .

قلنا : قد تقرر ان صدق الشرطية اللزومية لا يتوقف على صدق طرفيها، بل
يتوقف على صدق تاليها، على فرض صدق مقدمها . وهو ههنا كذلك . وهذا
الاشكال وهم، وإلا فالمقدم صادق في بعض الممكنات، كما ذكرت .

ان قلت : ان كان الواقع وجوب أحد الطرفين، بالنسبة الى الواجب تعالى،
فهذا هو القول بنفي الاختيار، مع انكم تقولون : بأنه مختار، وان هذا إلا تناقض .

قلت : دوام الفعل - أي لزومه - وامتناع الترك، أو العكس، أي وجوب
الترك، وامتناع الفعل، بسبب أمر مغاير للذات، وهو المشيئة، مثلاً، لا ينافي
الاختيار. بل الفاعل قد يختار الفعل، ويرضى به، ومع ذلك يوجهه على نفسه
بموجب ما، كعلمه بغايته اللائقة، أو المنافرة، ولا تنافي بينهما . ألا ترى أن العاقل، ما
دام عاقلاً، اذا قصده قاصد بإبرة ليغمز عينه بها، فانه يغمضها، ولا يتخلف إغماضها
عن مشيئته، بحيث لا يمكنه تركه، مع ان الاغماض باختياره، لما انه يتمديد
الأعصاب وقبضها عند المقتضى بالارادة . وامتناع الترك، لعلمه بضرر الترك،
لا ينافي اختياره . وكذلك السخي المار على متلهف من العطش، أو متضور من
الجوع، ومعه ما يسد رمقه، فانه لا يتألك نفسه إلا أن يزيل ما بهذا المسكين من
الأم، ومع ذلك لا يجد من نفسه قاهراً على ذلك، بل إنما هو باختياره وإرادته
وطوعه . فما ظنك بمن علم المضار والمنافع بعلم هو عين ذاته، وكان من أوصاف
ذاته الجود العام ؟ فاختياره اختيار فوق هذا الاختيار، بحيث لا نسبة . والتمثيل
للتقريب .

وبالجملة : فأمثال هذا وجوب بالاختيار، والواجب بالاختيار لا يسنا في الاختيار .

قال قائل : الوجوب لل لازم الذات هو عين الوجوب للذات، وهذه التمحلات كلها تستر تحت كنف العبارات، وتبجح على الشارح بما لا يليق به .
وأنا أقول : أولاً : ان من له أدنى عقل يفرق بين الصادر عن الذات، لنفس الذات، بحيث لا يتوقف على شعور الذات به، وبين ما لا يصدر عن الذات إلا بواسطة شعور الذات وعلمها به وإصدارها له عن رضى، بحيث لا تعترضها الضرورة في ذلك، أي بحيث يكون مصدرها نفس الاختيار وان كان بحسب وقوعه لكون الذات لا تعتريها شائبة البخل او ما يشبه ذلك فان هذا الثاني بالاختيار. والأول بالاضطرار . وثانياً : انه لا محيص للمتكلم عنه، أي عن القول بالوجوب لل لازم الذات، فان علم الواجب بالممكنات لا يجوز ان يكون اختيارياً عنده، وإلا لكان العلم بها حادثاً، وهو مستلزم لسبق الجهل، وهو محال . فاذن علمه بالممكنات، على ما هي عليه، وعلى وجه وقوعها في الخارج، لازم لذاته وإرادته إنما تتعلق على وفق علمه، ولا يتصور بينهما الخلاف، وإلا لزم انقلاب العلم جهلاً، وقدرته إنما تتعلق على وفق إرادته، وإلا لزم هذا اللازم بعينه أيضاً، فاذن إيجاده لمخصوص معين لازم لما هو لازم لذاته، ولا يتمكن أن يختار سوى ما علمه بعلمه الذي هو لازم لذاته، فوجب أن يصدر عنه، ومحال أن لا يحلقه . فعاد الى قول الحكيم .

وأيضاً، عند تمام الاستعداد : اما ان يكون الواجب، تقديس، عالماً بتمام الاستعداد، أم لا . الثاني : محال، للزوم الجهل، وعلى الأول : إما أن يكون تركه للفيض حكمة، أم لا . الثاني محال، للزوم العبث . وعلى الأول واما ان تعود الحكمة الى ذات الواجب او الى ذات المستعد او الى سواهما او لا تعود الى شيء الاول . محال، إذ لا يتجدد للباري كمال . والرابع : كذلك، إذ لا بد من الموضوع . فيبقى الثاني،

والثالث . ولا بد في الثالث من أن يكون السوى من متعلقات الممكن ، ضرورة عدم العلاقة بين المتباينات . فرجع في الحقيقة الى الثاني ، فلم يكن تام الاستعداد ، وقد فرض تمامه . وهذا خلف . فلا يصح ترك الفيض بوجه من الوجوه ، وذلك لما قام من البرهان على ان الواجب حكيم ، ومن حكمته أن يوصل الى كل ذي حق حقه . (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَالْمَلَائِكَةُ، وَأَوَّلُوا الْعِلْمَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ) ^(١) . (وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا) ^(٢) . وعند عدم تمام الاستعداد ، ان تحقق الفيض ، فقد كان تام الاستعداد . هذا خلف . وإلا لكان لحكمة تعود الى الحادث ، وهي ما به يتم استعداده ، حتى يفاض عليه . فرجع ذلك الى الوجوب ، لما كان لازماً لذاته ، وهو لحكمة . فأين تذهبون ؟!! فقول أصحابنا بهذا الاختيار الذي ذهبوا اليه ، وهو الاختيار المردد في الواقع ، قول بأفواههم ، تنافيه قواعدهم وعقائدهم .

والحق ان لا خلاف بينهم وبين الحكماء ، في هذا المقام ، إلا في المقالات اللفظية التي لا تقام في وجوه المقدمات اليقينية . وبعد ذلك كله ، فحقيقة الحق لم تزل محجة بحجب الفاظ ، وإنما يتنورها الفطن عند التدبر والتأمل . ولعل الله تعالى يوفقنا لايضاحها إيضاحاً شافياً في غير هذا الكتاب . ثم بما بيّنا يندفع ما في الحواشي هنا .



١٥٠ - (فهو تعالى قادر على جميع الممكنات ... الخ) .

أقول : لما بين كلمة الاتفاق ومناط الاختلاف ، في المدعى ، أخذ يبين الدليل على ثبوته على كلا المشربين . فقال : إذا تحققت معنى القدرة ، وما ابتنى عليه ، فاعلم انه تعالى قادر على جميع الممكنات ، أما كونه قادراً على الممكن ، فلأن قدرته من لوازم ذاته ، سواء كانت زائدة على ذاته ، أو من اعتبارات ذاته . والمصحح للمقدورية وقبول التأثير من المؤثر ، هو الامكان ، إذ معنى كون الشيء ممكناً أنه ليس له الوجود من ذاته . وليس في ذاته ما يمنع الوجود ، بل يقبل التأثير بأحدهما

عن الغير . وإذا كان الواجب قادراً والممكن قابلاً، وليس من ذاته أن ينافي أحد الأثرين، فالواجب تعالى له أن يفيض الوجود على الممكن . وله أن لا يفيض، عند المتكلم، أو إن شاء أفاض وإن لم يشأ لم يفيض، عند الحكيم، على ما فيها .
وأما عموم قدرته للجميع، فلأنه إذا ثبتت قدرته على البعض، فقد ثبتت قدرته على الكل . لاتحاد علة القبول في الممكن، ولزوم القدرة للذات الواجب .
وأيضاً، لأن الامكان مشترك بين جميع الممكنات، ولا بد للممكن أيّاً كان من أن ينتهي الى الواجب . وقد ثبت أن الواجب مختار، لأنه عالم، والمختار لا محالة قادر، فكل ممكن ينتهي لا محالة الى القادر، وما كان مقدوراً بعلمه، فهو مقدور بذاته، فقد عمت قدرته جميع الممكنات، وأيضاً العجز عن الفيض على القابل ليس إلا لمانع غير ذاتي، فيكون لذلك المانع يد على الواجب، حتى منعه، فيكون عجزاً، وهو عليه تعالى محال . أما الاستعداد وعدمه فلا يعدّ مانعاً ولا غير مانع، بل يعدّ كأنه من تمام حقيقة الممكن، أو لاتمامها .

ولسنا نطلب إلا كون الباري تعالى له الفعل والترك، أو ان شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل . وان كان لذلك لوازم تستصحب عند الایجاد، خصوصاً والكل من تأثيره، فلا يعدّ شيء مانعاً، بل ذلك تخصيص منه وإحكام . وهذا عام لكل ممكن . فلا تلتفت لما هوس به الحواشي هنا .

١٥١ - (مع أن النصوص قاطعة ... الخ) .

أقول : استثناس منه بالنصوص لكلا الفريقين : أي المتكلمين، والحكماء، فان لفظ الآية - (أي قدير) - متحمل للمعنيين السابقين، وان كان كل منها قد أبطل ما ادّعاه الآخر في التعيين بأدلة عقلية، بها يطبق الآية على مراده خاصة . ثم ان (الشيء)، في الآية، لو يراد منه مصطلح القوم يشمل الصفات على رأي الأشاعرة، مع انها صادرة بمحض الایجاب عندهم، فلا تكون مقدورة، فتكون مستثناة من الآية بدليل عقلي، ولا بأس به . فعلى هذا لو أُقيم برهان عقلي على ان الباري تعالى

موجب في بعض الأشياء من العالم، لا يعارض بالآية، فإن الموجب خارج بالدليل العقلي، والقرينة العقلية من المخصصات، وكونها من المخصصات، في موضوع دون موضوع، مع اتحاد المنشأ، تحكم.

وبالجملة : فلا يليق بأحد المستثنين ان يشنع بالآخر .

وأما ان أريد من الشيء، ما كان عند المخاطبين شيئاً، وهو ما كان يراه عامة العرب في ذلك الوقت، فليس الشيء شاملاً لصفات الباري تعالى ولا الكثير مما لم يكن يخطر ببالهم، وإنما يدخل تحت القدرة بالبرهان، فلا تصلح الآية مستنداً، بل ولا مؤنساً. وإن أريد به ما يفهم عند قول القائل : أنا القادر على كل شيء، أي ما هو خارج عن ذات المتكلم، فانه الممتن به، أو المتمدح به، أو المهتد به، أو ما يشبه ذلك . فقد دلّ ذلك على العموم، بدون استثناء شيء . فان الصفات لم تكن داخلة فيه، حتى تحتاج لاستثناءها منه، ولمن أخذ بهذا، مع نفي تجويز التخصيص بالقرينة العقلية، أن يشنع بمن استثنى شيئاً، ولكنه ليس . وبهذا تعلم ذهاب ما افتخر به الكلنبوي هباء منثوراً.

١٥٢ - (قيل : الأولى ... الخ).

أقول : قال السعد التفتازاني - في [شرح المقاصد] - بعد أن ضعف الأدلة على شمول قدرته تعالى : (فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته، من مثل هذه الآية) وكذا قال في شمول العلم : (أما سمعنا : فلمثل قوله : (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)^(١) . (عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ)^(٢) الى غير ذلك من الآيات ...). فقد حكم بصحة الاستدلال بالسمعيات في أمثال هذه المسائل التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها، وأولويته .

قال : (قلت : كون شمول القدرة .. الخ).

أقول : هذا رد على «التفتازاني» في قوله السابق . وهو أن شمول القدرة، ليس

مما يتوقف عليه الإرسال، فالأولى أن يتمسك فيه بالسمع .

وحاصل الرد : انك ماذا أردت بقولك : (إن الإرسال لا يتوقف على الشمول المذكور) ؟ . فان أردت به أن صدور الإرسال من الله في نفسه - أي بالنظر الى الواقع - لا يتوقف عليه، فمسلم، إذ لو فرض قدرة الباري على الإرسال فقط، لكفى في صدور الإرسال منه، سواء كان الرسول مقدوراً له، أم لا، والمرسل اليهم مقدورين له، أم لا، والمعجزة مقدورة له، أم لا . وبالجمله : سواء قدر على شيء سوى الإرسال وبعض لوازمه، أم لا . ومثل هذا يقال في شمول الإرادة، والعلم، ولكن هذا لا يفيد في صحة الاكتفاء بالسمعيات في العلم بشمول القدرة، والإرادة، والعلم، فانه ليس كل ما لا يتوقف عليه الشيء في الخارج، لا يتوقف عليه في العلم . فان الواجب لا يتوقف على الممكنات، في الخارج، ويتوقف العلم بثبوتها على العلم بثبوتها، فانها طريق الاستدلال عليه . وان أردت أن العلم بثبوت الإرسال لا يتوقف على العلم بشمول القدرة والإرادة والعلم . فنوع . وبيان الوجه فيه : ان طريق إثبات الإرسال منحصر في قياس ينتقل اليه ذهن من شاهد المعجزة . صورته : ان المعجزة فعل الله خارق للعادة، وقد صدر عن الباري تعالى ' حال دعوى هذا الشخص للنسبة واستدعائه للتصديق . وكلما خالف المختار عادته - حين استدعاء النبي التصديق - بأمر يخالف عادة ذلك المختار، دلّ ذلك على تصديق النبي قطعاً عادياً . والمقدم واقع، لما تقدم من ان المعجزة فعل الله مخالف للعادة، حين استدعاء النبي التصديق . فالتالي واقع، وهو أن هذا الأمر دال على صدق هذا النبي .

وهذا الطريق موقوف على انها فعل الله . ولا يمكن إثباته إلا باثبات شمول فعله، وشمول فعله مستلزم لشمول قدرته، بل وإرادته وعلمه، إذ لو لم يكن فعله وقدرته عامين، لم يكن لنا دليل على ان خصوص هذا الفعل الخارق من أفعاله تعالى، وان زعمه المعتزلة قائلين : ان لناظر عند صدور المعجزة قرائن وأحوالاً ترشده الى ان الفعل فعل الله . فان هذا زعم بغير برهان وأما احتمال أن هذا فعل الله

في الواقع، فلا يجدي، فان المقام مقام إثبات، لا مقام تجويز .
وحاصل الكلام : انه لا طريق عندنا لإثبات الرسالة إلا المعجزة، والمعجزة
حادثة من حوادث العالم، فلو لم نعلم بأن كل حادث فأنما صدوره من الواجب، لم
يكن لنا علم بأن حادثاً خاصاً، هو المعجزة، صادر من الواجب تعالى . فأنما لما
جوزنا أن يصدر عن غيره صوادر، فلنجز أن هذا الصادر الخاص - أي المعجزة -
صادر عن غيره . فلا بد لنا على أن من وقعت على يديه مرسل من عنده، إذ لا نسبة
بين الدال والمدلول حينئذ . فالعلم بالإرسال موقوف على العلم بعموم فعله . فلو لم
يحصل هذا العلم إلا من طريق الإرسال، لدار .
إن قلت : قد يدلنا عظم الصادر، وكونه ليس مما يصدر عن الخلق في العادة،
على انه صادر من الواجب تعالى، بدون توقف على علم بعموم الفعل، كما يقول
المعتزلة .

قلت : تلك الدلالة موقوفة على أن نحيط بجميع أفراد الموجودات، سوى الله
تعالى، ونعلم حد ما تقف عنده قواها، في التأثير، حتى نعلم أن مثل هذا الأثر، ليس
مما يصدر عن شيء منها، وذلك غير ممكن بالضرورة . ولم لا يجوز أن يكون في
طاقة بشر - فضلاً عن ملك - أن يجعل : السماء كالهن، والجبال كالمهل، بقوة نفسه
الناطقة ؟ . لا سبيل إلى قطع هذا الامكان إلا بالاستدلال على أن الممكن لا يصدر
عنه شيء أصلاً، حتى ينسب الكل إليه تعالى .
فلم يتم ما قاله «السعد» على أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين في أمثال هذه
الموارد، على التحقيق . فان للخطاب دواعي، ومقتضيات وقرائن أحوال، تخصه
ببعض الموضوعات . وكم من عام في النصوص قد أريد به الخصوص ؟! وخاص
منها أريد به العموم ؟! غاية ما تفيده الظن الغالب . فلا تكثر بما زخرفه هنا .
ثم بما قررنا يندفع بعض ما أورده الكليني، وعبد الحكيم على الشارح . ثم
ان الكليني قال : لقائل أن يقول لا يتوقف التصديق بالارسال على شمول القدرة

والعلم، أو غير ذلك . فان دلالة المعجزات على الارسال دلالة عادية، لا عقلية، إذ ليست أدلة عقلية مرتبطة نفسها بمدلولاتها، بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها . فان من خوارق العادات - كانفطار السماوات، وانتشار الكواكب - ما يحصل عند انقضاء الدنيا، وليس دالاً في ذلك الوقت على الارسال . ولكن مع ذلك يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها، عند دعوى النبوة، العلم القطعي بصدق النبي، بناء على ان ايجاد الواجب ليس مشروطاً باعداد مُعدّ عندهم . ثم أورد ايرادات، محصلها واحد، وهو انه : لو توقف التصديق بالارسال، على شيء من الالهيات، سوى المعجزات، لاشتغل النبيون باثباته أولاً، قبل ادعاء النبوة، وذلك قطعي البطلان. والحاصل انه يريد أن المعجزة كافية في التصديق، وان لم يقف المخاطب على شيء من الالهيات، حتى ثبوت الواجب .

ونحن نقول : قوله : (إن دلالة المعجزات عادية ... الخ) . مسلم، فان العقل يجوز أن يكون هذا الفعل الخارق لغير هذا الأمر، اى التصديق، تجويزاً إمكانيّاً صرفاً . ولكنه لا ينقص في الجزم بأنه لهذا الأمر، عن درجة الجزم بالمتواتر، لمن تواتر عنده، إذ مثل هذا التجويز واقع فيه، وان اتفق الكل على ان التواتر مما يفيد اليقين . وأما تعليله بقوله : (فان من خوارق العادات ... الخ) . فهو بارد، إذ كم من شيء لا يكون بانفراده دليلاً، وباقتراانه بشيء آخر يكون دليلاً . ولا حاجة الى إيضاحه، فان كل ذي إمام بالعلوم لا يفوته مثل هذا . وقوله : (بناء على ان ايجاد الواجب، ليس مشروطاً باعداد مُعدّ عندهم) . يقتضي ان ذلك في الأدلة العقلية، ليس كذلك، مع ان الجمهور القائلين بهذه المقالة، قائلون بأن ارتباط النتائج بالأقيسة من الارتباطات العادية، بناء على ان ايجاد الواجب، ليس مشروطاً باعداد مُعدّ . ولم يفرقوا بين دلالة المعجزات، ودلالة البراهين، والمقدمات) -١٣- .

وليس لهم شيء لا يجوز تقديره، دالاً على غير ما دل عليه، فالمعجزات من قبيل طرق الاستدلال المعروفة، والارتباط بينها وبين مدلولاتها كالارتباط بين الضلالات، بأوهام يزينونها لهم، وأمور عادية، يوقعونها في قلوبهم غيرها. كالتواتر مثلاً، وبين مدلوله. والتكلم فيها كالتكلم فيه، من غير فارق. فأيراد مثل هذا، في هذه المواضع، غير لائق.

ثم نقول: ان بني نوع الانسان، الذين جاءت الأنبياء لارشادهم، ينقسمون الى قسمين:

أولهما: أرباب الأفكار العقلية، وأولوا الاستبصار والمعارف.

والثاني: أصحاب الأفكار العملية فقط، الذين لم يكن لأنظارهم تطاول الى الأمور العقلية. بل ليس لهم من العمل الفكري إلا بمقدار ما يكفي لتعيشهم بأدنى تعيش. فهذا القسم الثاني، أي من لا استبصار لهم، إذا رأى أحدهم أمراً

١٣ - (فان زعم ان المعجزة بنفسها، ليست برهاناً. قلنا: نعم، لكن بها يتقوّم البرهان، كما في العالم، فانه ليس هو البرهان، لكن به يتقوّم البرهان، فانا نستدل من العالم على صانعه بالبرهان. فكذا المعجزة يستدل منها على صدق ما ظهرت على يديه، كالاستدلال من العالم على الصانع بدون فارق. وكما يطلقون الدليل على المركب من المقدمات، يطلقونه على ما يستدل به، كالأثر على المؤثر، أو العكس. بل ان الارتباط بين الأمور الخارقة وبين التصديق، لصدق مبدئها، بين بالفطرة والعادة، فانه عند مشاهدتها ينتقل ذهنه الى ان هذا الفعل العظيم لا يقدر على مثله إلا الرجل العظيم، الذي قد انطوى على ما لم ينطو عليه غيره، حتى أظهر ما لم يكن يظهره غيره. فهو صادق في دعوى أنه منطو على نبوة، أو روحانية، أو ما يشبه ذلك، على حسب الادعاء. الا أن المقدمات تختلف بالصحة والبطان والبداهة والنظر. فرب مقدمة يظنها - بحسب الملاءمة الظاهرية - منتجة، وليست بمننتجة. وشياطين ورب هيئة كذلك. وكم من قضايا تحققها العادات وهي مزيفة لدى البصائر. وقضايا تزيفها العادات وهي محققة في الواقع. فن ثم بينوا طريقاً خاصاً للاستدلال بالمعجزة، لعلمهم ان ما عده مخدوش، وغير صحيح، كما في سائر الدعاوى والبراهين، فافهم). عبده.

خارقاً لعاداته التي ألفها واعتادها في بلده، أو فيما يسمع من جيرانه، خصوصاً ان كان قد سمع بأن مثل هذا الفعل إنما يصدر عن أرباب الأرواح المتصرفة، أو ما يشبه ذلك. وكان هذا الأمر مقترناً بدعوى من المظهر لهذا الخارق، أيّ دعوى كانت، فان الله تعالى 'يخلق بحكم العادة، عقب هذه الرؤية فيه، علماً قطعياً بأن هذا صادق في دعواه، بدون التفات الى الارتباط بين المدعى والدليل. ولا نظر الى كون هذا المدعى مضلاً أو هادياً. وكون هذا الخارق أمراً حقيقياً، أو شعبدياً خيالياً. وعلى كونه أمراً حقيقياً، هل من الطبيعيين من يقدر على إبداء مثله، أولاً، الى غير ذلك. لجهله بطرق الاستدلال. فهو كأعمى بلا قائد، يمشي حيث سلكت به قدمه، من غير شعور بأن هذا الطريق ينجر به الى مهواة تهلكه، أو الى مقصد كان يطلبه. وهو ظان بأنه الى المقصد، بل قاطع به، لا يختلج في صدره احتمال خلاف ذلك. وهذا حق يشهد به العيان، والتواتر، فاننا نراهم ينكبون على أرباب الجهالات، خوارق عادات، وهم مع ذلك يصدقونهم في مدعياتهم الكاذبة. ومثل هذا التصديق والجزم لا يعد ايماناً يُعبأ به عند الله تعالى، ويكون مدار سعادة الدارين، فانه ينقلب بتقلب أرباب الادعاء، ولا تفرقه فيه بين المرشد، والمضل، ولا بين السحر، والمعجزة. فيتنبزه شرع الله عن أن يكون مبنى اعتقاده على مثل هذا الجزم.

والقسم الأول: أي أرباب الأفكار العقلية، إذا رأى أحدهم أمراً خارقاً قد اقترن بدعوى مدع، فانه لابد أن ينظر الى الدعوى -١٤- أولاً، يطلب تصور أطرافها، على وجه الوجود في الخارج، حتى يتمكن من الحكم بالني أو الاثبات. ثم يرجع بالنظر ثانياً، في دليل تلك الدعوى، هل ينتجها؟ أو لا ينتج؟. فان وقف على كل ذلك، حكم، وإلا فلا، بناء على ما هو دأبه، من انه لا يأخذ بشيء إلا بعد

١٤- (رأى ان ذلك النظر والتقدير أمر يخلفه الله بحكم العادة في الناظر عند رؤيته للخارق، بحيث لا يمكن عادة أن يصدق إلا بعد نظره، وترتيب مقدماته، والانتقال منها الى النتيجة، على أي وجه كان. وان كان قد يختلف في ذلك الترتيب، والانتقال، بالسرعة والبطء. ألا وان عقول العقلاء شاهدة بأن تصديق هذا الناظر بدون نظر من خوارق العادات، كما تراه بنفسك في العالم. (ان في ذلك لذكرى لأولي الألباب). فافهم. عبده.

سبره، وتنقيح على قدر إمكانه . فاذا ادّعى لديه مدع : أني أنا رسول الله، فلا بد ان يتصور موضوع القضية، ومحمولها، على وجه يصح ثبوته . فهو في تصور موضوعها يكتفي بالمشاهدة، فاذا انتقل الى المحمول، نظر الى معنى الرسول في ذاته، ثم الى معنى لفظ الجلالة، ما هو؟ وهل له وجود أو لا؟ وأي دليل يدلنا على ثبوته؟ وهل بعد ثبوته يتصور منه الارسال بالمعنى الذي تصوره؟ أو لا يتصور؟ فلو أيقن بأن المضاف اليه، غير متحقق رأساً، أو متحقق، ولكن لا يتحقق منه الارسال بوجه من الوجوه . أيقن بكذب المدعي، بلا ريب في ذلك، ولو خرق العادة وشق السماء .

ثم بعد تحقيق أطراف هذه القضية، وأن هذا أمر يمكن ثبوته في ذاته، ينتقل الى النسبة التي بين الموضوع والمحمول، وهي نسبة الرسالة الى هذا المدعي الخاص، ويطلب الدليل . فاذا أظهر المدعي خارقاً من الخوارق، نظر اليه هذا المحقق المؤسس بعين النقد، ويقيسه الى قوانين الطبيعة . فان وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التي يتمكن منها المرشد والضال، علم بأن هذا الرجل عالم بأمر جزئي من أسرار الطبيعة، وأنه ليس بواجب الاتباع، وان رأى ان هذا أمر فوق الطبيعة، وأنه لا سبيل اليه إلا من عالم الروحانيات، فينظر ان هذا الرجل : هل هو خير في ذاته؟ أو شرير؟ فان كان شريراً في ذاته، يدعو الى ما لا ينتج، ولا غرض له إلا الرياسة، وتقلب أحوال الأمم في الشرور، وسفك الدماء، فهو الساحر الخبيث، وان كان خيراً، يدعو الى ما يعود على بني نوعه بالصلاح، والنجاح، فهو الصادق النبي . فان اختلت مقدمة من هذه المقدمات، فلا سبيل له الى التصديق بوجه من الوجوه . فاضرب حداً لما أنت فيه . حتى ان ورد عليه ما لم تكن تعهد، جزمت أن ليس منه، ولكن دون هذا تعطل الرقاب، فانه موقوف على الاحاطة بخواص الأصول، وما تنتجه من الفروع، وعلم المصادر، وما يكون عنها من الصوادر . وذلك لا يكون إلا بما لم يكن .

هذا إذا عين ترتيب الأسباب والمسببات، وإلا نزع الى اثبات أن الحق تعالى مختار في أفعاله، وحكيم في صنعه، لا يظهر هذا الخارق على يد من يضل عباده، فأثبت بعموم فعله واختياره وحكمته نبوة هذا الرسول .

والطريق الأول صعب السلوك إلا على من وفقه الله . والطريق الثاني أقرب وأسهل. فمن ثم قرروه في عموم الكتب، بخلاف الأول . وكيف يكون مجرد الخارق موجباً للقطع عند الاقتران بالدعوى ؟ وقد بلغك خبر ابن المقنع وأمثاله ، ممن رقت أحوالهم في صحائف الرجال، كابن خلكان -١٥- وغيره . ففي [الداوستان]^(١)، ان ابن مقنع هذا، قد ادعى النبوة، وأقام على ذلك معجزة باهرة، وهي انه صنع قرراً، يرتفع عن الأرض نحو فرسخ، ويضيء الى أربعة فراسخ، ويستمر كذلك الى الصباح، ثم عند الصباح يغيب، ثم يطلع في الليل، وهكذا، وهذا الرجل كان بعد الاسلام .

فان كان الشيخ الكليني يدعن للخوارق المقترنة بالدعوى، فلم لم يؤمن بهذا الرجل ؟ ولكن العذر له، فانه كان من القسم الثاني يعتقد بغير روية

١٥- في ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من موضعه، ثم يغيب وقد ذكر هذا القمر أبو العلاء المعري في قوله :
أفـق، انما البدر المقنع رأسه
ضلال وغي مثل بدر المقنع
واليه أشار ابو القاسم، هبة الله بن سناء الملك، الشاعر، في قوله :
اليك فـما بـدر المقنع طالعاً
بأسحر من الحـاظ بدر المعـمم
واسم هذا الرجل «عطاء» وقيل «حكيم» . عبيده

١- في [ذيل كشف الظنون] هناك كتابان لعل واحداً منهما هو المشار اليه هنا .. أولهما [داستان تركتازان هند] لمؤلفه ميرزا نصر الله، الأصبهاني ثم الهندي، الملقب بدولت يا رجنك .. وهو في التاريخ . والثاني كتاب [داستان غم] وهو من كتب التاريخ باللغة الفارسية، لمؤلفه بدر الدولة المفتي الهندي، المتوفي سنة ١٢٨٠ هـ . ولعل الفرق في رسم كلمة الاسم ناتج عن خطأ المحرر .

ولا نظر. ١٦-

ثم ان ما ادّعه ان الأنبياء لم يشتغلوا بإقامة البراهين على الألوهية، فاعلم ان الأنبياء لم يبعثوا الى الجهلة خاصة، كما سمعت، بل الى البله والعلماء، فهم يبدؤون بدعوى النبوة، حتى تفزع اليهم نفوس العلماء، والصدّيقين، وأرباب البصائر، ثم يبرهنون على الاهليات، حتى ينقاد اليهم الجهال على بصيرة من العلم. وليت شعري!! إذا كان مجرد الخارق كافياً، فلم كان النبي يحثّ على الفكر والنظر؟ وجاء القرآن محشواً بالأدلة والبراهين الدالة على وجود الحق تعالى، ووحدانيته وقدرته، وإرادته، وعلمه، الى غير ذلك من الصفات المقدسة؟ وكذلك جميع الأنبياء، كانوا على هذا النمط. ففعل هذا الرجل لم يبلغه القرآن، أو كان تركي اللسان، لا يفهم معناه!.

وليكن هذا كافياً لك في التنبيه على الحق، والاشارة اليه.

ثم في النبوات كلام نوراني يتعالى عن فنون الجدل، فاطلبه من الصدور، لا من السطور.

* * *

إرادة الله

١٥٣- (مريداً لجميع الكائنات ... الخ).

أقول: ومما ثبت بمقدمة: (إن الله متصف بجمع صفات الكمال). كونه تعالى مريداً لجميع الكائنات. ولكون مريداً وصف انتزاعي، يعتبر بعد الإرادة، كما هو ظاهر. فله تعالى صفة الارادة. وهي صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، أي توجب للفاعل المتصف بها ان يرجح بالإصدار أثراً من الآثار، مع

١٦- (وكما أنه قد جرت عادة الحق، بأن يخلق علماً يقينياً في نفوس الجهال، عند مشاهدة الخوارق. بدون نظر. فقد جرت عادته بأن يخلق النظر والفكر والبحث والتنقيير في نفوس العلماء عند مشاهدة الخوارق أيضاً. فلو كان مجرد الخارق، بالشرائط التي قد اعتبروها، موجباً للعلم بطريق العادة، بعد النظر والفكر فيه. لما تردد أحد في خوارق العادات، ولا قائل به، وكم من مشاهد أثراً عظيماً لم يصدق به. حتى وقف على حقيقة أمره، فافهم). عبده.

تمكنه من أن يفعل كلا منهما، وهي تغاير القدرة والعلم، فإن العلم : ما يوجب انكشاف الأشياء عند العالم، والقدرة : ما يوجب له صحة أن يفعل، وان لا يفعل . وليس شيء منهما بما خوذ فيه إيجاب التخصيص المذكور .

قالوا - في الاستدلال على تلك المغايرة - : ان نسبة الضدين، كقيام زيد وجلوسه، الى قدرته تعالى سواء، فان القدرة صفة بها يتمكن من ان يفعل، وان يترك . وكل من الأمرين الممكنين له أن يفعله، وله ان لا يفعله، لذاته، إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين يمكن أن يقع بها الضد الآخر، لاتحاد علّة المقدورية في كل منهما . فكل من هذين الأمرين المعلومين له تعالى بالعلم التصوري الشامل لكل ذي مفهوم . نسبتها الى الأوقات على السواء . إذ كما يصح ان تكون ذات هذا المفهوم واقعة في هذا الوقت، يصح ان تكون واقعة في الوقت الآخر . وكذا مفهوم الضد الآخر - كما قال - كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه، يمكن ان يقع في وقت قبله، أو بعده . ومن الضرورة ان الشيء ما لم يتعين عند الفاعل أحد طرفيه المستويين لا يمكن ان يصدر عنه . فلا بد من صفة للفاعل سوى هاتين الصفتين ترجح لأحد الضدين أن يكون متعلق القدرة، دون الآخر، وان يكون في هذا الوقت دون آخر من سائر الأوقات . وذلك المخصص هو المسمى : (الإرادة) . إذ لا يصح ان يكون ذلك المخصص منفصلاً . لأنه لو كان ، لكان ممكناً يدخل تحت الحكم . فيدور، أو يتسلسل . ولا ان يكون الحياة، والسمع، والبصر . لأن الحياة نسبتها الى الأشياء من أعم النسب، كنسبة الذات، فلا تكون مخصصة . والسمع، والبصر من مقولة العلم، وقد علمت ما فيه . على انها إنما يتعلقان بعد وجود المسموع والمبصر، كما قالوا . ولا ان يكون الكلام، فان التدويني منه يعود بالحقيقة الى الاخبار بالواقع، وطلب إجراء الأحكام، والتكويني منه ما عنه يبرز الصادر الى عالم الوجود، بلا وسط . وهو إنما يكون بعد الإرادة، فهو بالحقيقة تعلق القدرة . فتعين ان يكون وصفاً سوى هذه الصفات الست، وهو الارادة . ولا يقال : ان العلم

التصديقي، بأن زيداً يكون في زمن كذا، على هيئة كذا مثلاً، هو المخصص، فانه تابع للوقوع، فلا يكون سبب الوقوع، فهو بالرتبة بعد تعلق الإرادة .

هذا تقرير ما أراد الشارح بوجه لا يرد عليه ما أورده أرباب الحواشي هنا . ونحن نقول : قد وقع الاتفاق بيننا وبين محقق الفلاسفة على ان الله تعالى عالم بالكمالات والجزئيات، أزلاً وأبداً، بحيث لا يغرب عنه مثقال ذرة أو ما يجذوها من الصفات واللوازم، وعلى ان علم الباري تعالى فعلي، إنما يوجد ما يوجد من الكائنات على وفقه، وليس بانفعالي يعرض لذاته من نسبته الى حقائق الأشياء أنفسها، فانه لا حقيقة لشيء من الأشياء تحقق بنوع ما إلا يفيض ذاته، فذاته هي المبدأ للحقائق، على اي وجه تحققت، وليست تتحقق المبدئية إلا بعد تحقق العلم، فان المختار يستحيل ان يصدر عنه شيء ما لم يكن قد تصوره، حتى أراده، حتى ترجح للصدور عنه، فعلمه تعالى بكل جزء من الجزئيات أزلي، قبل اليجاد، وبعده.

ولا يكون العالم عالماً بالجزء حقيقة إلا لو كان عالماً به بجميع أوصافه وما يلزم له، حتى لو وجد في الخارج لكان نوعاً منحصراً في فرد، وهذا إنما يكون بعد العلم بالزمان الخاص، والوجود الخاص، وجميع الخواص .

ومن البين أن الإرادة إنما تكون بعد العلم، لما ان المجهول من وجه ما، لا تتعلق الإرادة به عن ذلك الوجه، وكيف ينبعث الفاعل لفعل ما لم يكن قد تصوره ؟ وهذا قد حكمت به البداة . فاذن إرادة كل جزء إنما تكون بعد تخصصه من جميع جهاته، سوى الوجود الخارجي، أي ما ينتزع عنه الوقوع . وما قبله التخصص لا يكون به التخصص . فالعلم هو المخصص، سواء قلت : إنه علم تصوري، أو علم تصديقي، إذ العلم التصوري في هذا الموضوع يستلزم التصديقي، كما هو ظاهر، فان من علم الشيء جزئياً فقد علم انه يكون في زمن كذا، في مكان كذا، بوصف كذا، وهذا العلم - على هذا الوجه - إن لم نقل بلزومه لذات الواجب، كان الجهل ببعض الممكنات

جائزاً عليه تعالى، لذاته، بل واقعاً. وهو محال، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت: إننا لا نريد من الجزء إلا ما هو ذات خاصة في نفسها، بقطع النظر عن كونها في زمان معين، فاني أعلم زيدا بشخصيته وهو عندي متعين، وإن وقع في أي زمان، وعلى أي شأن، وكذلك أتصور لنفسي عملاً خاصاً، ثم أتردد في أي الأزمان أبرزه، فالخصوصية الذاتية لا يلزم فيها خصوصية الزمان.

قلت: كأنك بهذا تزعم أن الحق تعالى علم الأشياء صوراً مجردة بدون ترتيب السابق منها واللاحق، ثم أخذ بإرادته يرتبها ويوزع كلاً على زمن. فلا أطيل معك في إبطال هذا، فانك لا تشك في بطلانه. ولكن أليس من الأعراض الموجودة - كالحركات مثلاً - ما يتحد موضوعه وفاعله، ثم يقع الاختلاف بين جزئياته، بالأزمان، كحركتين لعضو واحد، من فاعل واحد، تخللهما سكون؟ فان مناط التغاير بينهما ليس إلا كون كل منهما حدث في زمان سوى ما حدث فيه الآخر، فكان الزمان معتبراً في تمام الامتياز الذي هو مناط الجزئية، وأيضاً فان صورة خاصة، على أوصاف خاصة، لو كان لها أن توجد في زمانين يتخللهما زمن لم تكن فيه، لكانت في كل منهما بوجود خاص، وهو عين التشخص أو مساوق له، فيكون الشخص الواحد الجزئي يتشخص بتشخصين، فيكون كلياً، لا جزئياً. هذا خلف. فالزمان من الشخصيات لا محالة، فهو معتبر في جزئية الجزء، فيكون تخصصه من متعلقات العلم التصوري، لا الإرادة، وأما ما تمثلت به من تصورك لجزء وترددك متى تفعل، فذلك لا يجديك، فانك قد تصورت صنفاً تحيرت في إحداث جزئياته. وما كان من أمر زيد، فتشخصه بوجوده الخاص، المستمر من مبدأ كذا من الزمان الى منتهى كذا، فهو في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان متشخص بتشخصه، فلو انعدم لا يجوز وجوده بنفس هذا الوجود البتة، وأيضاً قولكم: ان العلم تابع للوقوع، لا أعلم منه إلا أنكم أردتم الوقوع الخارجي، وهو بهت. فهلا قلتم بأن الإرادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه

تنزيهي . فكأن العالم يعلم الشيء بخصوصيته في زمانه، ثم عند مجئ زمانه المعين له تنبعث منه الإرادة فتبرزه القدرة. فتكون الإرادة قديمة، وتعلقاتها حادثة . كالقدرة، ولا ضير فيه .

وبهذا البيان تبين ان ما أطال به الكلبيوني هنا، خرج مخرج الهذيان .
وهنا سر لو اطلعت عليه لقمت على الساق وهمت هيام المشتاق، ولكن لعدم الاستعداد، ما أمددت المداد بالامداد ! .

١٥٤ - (وهي قديمة ... الخ) .

أقول : زعم قوم - : «كالجبائية» و «عبدالجبارة»^(١) - ان ارادة الله تعالى 'صفة حادثة، قائمة بذاتها، لا في محل . وبمثل هذه المقالة قال «أبو الهذيل العلاف» من رؤساء المعتزلة، وهو أول من تكلم بهذا الكلام . وذهبت الكرامية الى ان إرادة الله تعالى 'حادثة قائمة بذاته . فأراد الشارح أن يزيج هذا الوهم بقوله : (إذ لو كانت حادثة، وهي قائمة بذاته، كما زعم الكرامية، لكان تعالى 'محلاً للحوادث) . وهو محال، كما يأتي للمصنف . وأيضاً لو كانت حادثة، سواء كانت في محل، أو لا محل لها، لكانت بتأثير الفاعل المختار، أو الموجب الحادث، المحتاج الى فاعل آخر، أو موجب، إذ الحادث لا يمكن استناده الى الموجب القديم، فان كانت مستندة الى موجب احتاج الموجب الى موجب، وهكذا، الى غير النهاية، أو ينتهي الى فاعل مختار، فيشترك مع الشق الثاني . أي ما اذا كانت مستندة الى مختار، والمختار إنما يفعل بالإرادة، فتححتاج الإرادة الى إرادة أخرى . وهكذا حتى يلزم الدور أو التسلسل، على أي تقدير . وكل منهما محال . فاذن هي قديمة . وهي قائمة بذاته تعالى، لاستحالة قيام الصفات بأنفسها . وأما تعلقها فهو قديم أو حادث على خلاف بين أصحابنا الأشاعرة . والكلام الآن في أن الصفات : صفات حقيقية زائدة على الذات، فلا يتوهم ان الإرادة ربما كانت أمراً اعتبارياً، فلا يتصف بالقدم والحدوث، لأنها

١ - [٤١٥ هـ] أبرز أئمة المعتزلة المتأخرين ... وصاحب موسوعة [المغني في أبواب التوحيد والعدل] .

وصفان للموجودات الخارجية .

* * *

١٥٥ - (وهي شاملة لجميع الممكنات والكائنات الخ...).

أقول : تقرير لحكم من أحكام الارادة، بالنسبة الى متعلقاتها، وهو ما ادّعه المصنف في قوله : (مريد لجميع الكائنات).

وبيانه : ان إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن من الممكنات في العالم - بالمعنى الذي تقدم - أي انها مخصصة للممكن بوقته المعين، وصفته المعينة، ومرجحة لأن يكون متعلق القدرة دون غيره .

وبرهانه : انه قد ثبت - فيما تقدم - ان قدرة الله تعالى ، شاملة لجميع الممكنات، ولا يكون الممكن من مشمولات القدرة إلا لو كان معيناً من كل وجه ، فان جميع الوجوه اليه مستوية ، فلا يترجح تعلّق القدرة به - على وجه دون آخر - إلا بمرجح . وذلك المرحج في الفاعل المختار لا يكون إلا الارادة ، كما سبق . فوجب - اذن - ان تكون إرادته متعلقة بكل كائن ، حتى تكون قدرته متعلقة بكل كائن أيضاً، فهو مريد لجميع الكائنات ، أي أنه المخصص لها بأوقاتها وأحوالها . وذلك - كما ترى - سواء قلنا : بأنه الفاعل في الكل ، كما برهنا عليه سابقاً ، أو : انه الفاعل في البعض ، والبعض بفعل غيره ، كما يقول المعتزلة ، فان كون الشيء مقدوراً لشيء - بمعنى انه يصح له ان يفعله - لا ينافي ان يكون مقدراً لشيء آخر كذلك . اللهم إلا اذا قام البرهان على انه لا خالق سواه - كما بيّنا - فاندفع ما قالوه هنا .

* * *

١٥٦ - (ومن جملة الممكنات : الشر والمعصية والكفر ، فيكون تعالى مريداً لها

، خلافاً للمعتزلة ... الخ).

أقول : لما تبين شمول إرادته للممكنات ، أخذ ينبه على دخول ما كان يتوهم عدم دخوله تحت حكم الإرادة ، وهو الشرور والمعاصي .

وقد خالف فيه المعتزلة ، محتجين :

أولاً : بأن الشرور والمعاصي غير مأمور بها - أي مأمور بتركها ، من باب إطلاق الأعم وإرادة الأخص ، أو إطلاق اللازم وإرادة الملزوم ، والقرينة ظاهرة ، والمأمور بتركه مراد تركه - فلا تكون مرادة ، لأن إرادة الترك تنافي إرادة الفعل ، كما هو ظاهر ، ولما كان المأمور بتركه مراداً تركه ، فلا يكون هو مراد ، لأن الإرادة مدلول الأمر - والمدلول لا يتخلف عن الدال - ولازمة له فلا تتخلف عنه .

وثانياً : بأنها لو كانت مرادة لوجب علينا الرضا بها ، لكن التالي باطل . أما الملازمة فلأن من سخط ما تريد كونه ، فقد سخطك ، ولا يجوز لعبد أن يسخط ربه ، فيجب علينا ان نرضى ما يريده سيدنا ، حيث لا يجوز لنا أن نسخطه ، ونكون على خلاف ما يجب أن يكون . وأما بطلان التالي : فلأن الرضا بالكفر كفر ، وبالمعصية معصية ، والكفر ليس بواجب ، وكذا المعصية .

وثالثاً : بأنها لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعاً بكفره ومعصيته ، أي يكون مرضياً عنه بذلك ، لأن إطاعة المريد - أي إرضاءه - يكون بتحصيل مراده . فأطلق الإطاعة وأراد لازمها ، أي الإرضاء . وذلك لما هو معلوم من ان من حصّل ما كنت أود أن يحصّل فقد أرضاني بتحصيله . والتالي - أي كون الكافر مرضياً لله بكفره - باطل بالضرورة ، فكذا المقدم .

ورابعاً : بالنص ، أي قوله تعالى : (ولا يرضى لعباده الكفر)^(١) . ولا نعلم من مفهوم الرضا إلا ما هو مفهوم الإرادة ، أو من ما صدقه إلا ما هو صدقها . وعلى أي الحالين يثبت المطلوب .

١٥٧ - (والواجب عن الأول ... الخ) .

أقول : حاصل هذا الجواب ، أن قولكم : إن الإرادة : مدلول الأمر ولازمه ، ممنوع ، فانه قد يوجد الأمر ولا توجد الإرادة ، كما في صورة العبد الذي أمره سيده

بشيء لا يريد منه الاتيان به ، إما امتحاناً لطاعته ، أو إظهاراً لعذره في ضربه . فانه يأمره بالشيء ، ولا يريد أن يحصل ذلك الشيء منه ، خصوصاً في صورة الاعتذار ، فانه كاره لأن يأتي العبد بالمأمور به . فقد انفك الأمر عن الإرادة ، فيجوز أن يكون آمراً بترك المعصية ، غير مرید لذلك الترك ، بل مریداً لنفس الفعل :

نعم هي مدلوله ظاهراً ، وفيه ما فيه ، فان الأمر إنما يُقال على مثل هذا بضرب من التسمح والتجوز ، وليس طلباً حقيقياً ، لأن ألفاظ الطلب إنما وضعت لنفس الطلب - أي طلب النفس - لا لمجرد صورة اللفظ الذهنية . فلو أريد بالأوامر والنواهي ما يكون من هذه المقولة ، يلزم أن تكون جميع الخطابات الالهية - العامة في الطلب والنهي - مستعملة في حقيقتها ومجازها ، أو في معنيها المشتركة بينهما ، أو في المعنى المجازي الصرف .

ولا يخفى ما على هذا اللازم من التشويش ، فلا تلتفت لما هوس به بعضهم في هذا المقام إظهاراً لكلمة النفاق .



١٥٨ - (ومحصله ... الخ) .

أقول : محصل الجواب عن الاعتراض الثاني ، انه إنما يجب الرضا من الفاعل بنفس فعله الذي هو وصفه له ، من جهة . أما نفس المفعول لذاته - بقطع النظر عن كونه مفعولاً لفاعل كذا - فلا يجب الرضا به ، فان سخطه لا يقتضي سخط الفاعل ، لعدم التعلق بينهما من هذه الحيثية . والانكار الواجب علينا إنما هو لنفس الفعل ، من حيث محله وقابله ، لا من حيث مصدره ، وفاعله . فانه من الحيثية الأخيرة ربما كان مما يترتب عليه مصالح كثيرة . بل ذلك واجب الوقوع . بل لو قطعنا النظر عن هذا ، فلنا أن نقول : قولكم : (من سخط وجود شيء ، فقد سخط فاعله) . مبني على ان من الأفعال ما هو حسن أو قبيح لذاته ، أو لصفة فيه . وليس كذلك ، بل لا حسن ولا قبح لفعل ما إلا من حيث ما أمر الشارع أو نهى . وللشارع ان يحسن ، ويوجب

الرضا بايجادها ، ويقبح الرضا بالاتصاف بها .
ولا يخفى ما في هذا الكلام من القصور .
١٥٩ - (وعن الثالث ... الخ) .

أقول : يجاب عن الثالث بمنع الملازمة . قولكم : (لأن الطاعة : تحصيل مراد المطاع) . غير صحيح ، فان الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع ، لا ما أراده ، وانت خير بأنه لا يلاقي الاعتراض ، على ما صورنا ، فأننا قد أعلمناك ، انه ما أراد بالطاعة إلا الرضا . ولا كلام في أن محصل المراد مرضي للمريد بتحصيله . فالملازمة صحيحة ، واللازم باطل .

ثم أقول : كل ما أورده المعتزلة في هذا الباب ، لنفي عموم الإرادة ، وعدم تعلقها بالكفر والمعاصي ، لم يصادف محلاً ، فان هذه الملازمات واللوازم إنما تأتي لو أردنا من الإرادة ما جرى به العرف ووجوده الواجدون من أنفسهم ، وهو ما يكاد يكون عين الرضى والمحبة ، أو يلزمه ، ونحن لم نرد مثل هذا المعنى ، بل ما أردنا من الإرادة : ما هو الموجب لتخصص الحادث بالوقت ، والحال ، وترجحه بالايجاد . ولا يرد على عمومها شيء مما أورده ، فانه لا يلزم من تخصيص صدور الكفر بوقت كذا ، رضاؤه به ، أو عدم نهيه عنه ، أو ما يشبه ذلك . فان هذا التخصيص قد يكون من متعلقات العلم بالجزئيات ، كما بينا لك سابقاً . ولا يلزم من العلم بوقوع شيء الرضا به ، أو عدم النهي عن تركه .

فان قلنا : بمغايرة الإرادة ، بهذا المعنى ، للعلم ، فوظيفتها وظيفته ، فلا يرد ما أورده ، ولا يحتاج الى ما أجيب به ، فدقق .

نعم يقال : ان كان الباري تعالى غير مجبور ولا مكره في تأثيراته - كما هو المذهب الحق - فكل ما صدر عنه تعالى فهو باختياره . وقد تحقق ان المختار إنما ينبعث للفعل إذا كان عنده (أن يؤثر) أولى من (أن لا يؤثر) . وقد تقرر عند أهل الحق أيضاً ان كل ما في الكون فهو صادر عنه تعالى . فاذن كل ما كان في عالم

الوجود الامكاني ، فوجوده عن البارئ أولى من لا وجوده . وما كان عند البارئ أولى وأحقّ بالوجود ، فلا يكون مستحقاً لأن يسخط بحال من الأحوال . فهو مرضي له ، والمرضي له يجب ان يكون مرضياً لنا ، وإلا كان مبارزة له تعالى ، وهو غير جائز . فيلزم أن يكون الكفر والمعاصي مرضية له تعالى ، وواجباً رضاؤنا بها . وهو ظاهر الفساد .

ولكن هذا الاعتراض خارج عن هذا الباب ، فكان يجب ايراده في باب : (لا خالق سواه) ، مثلاً .

ثم أقول - في الجواب عنه - : ان ما كان أولى لأن يكون في الكل ، لا يلزم أن يكون أولى بأن يكون في الجزء . مثلاً : من بنى لنفسه بيتاً فن الأول له : أن يكون من ضمن ذلك البيت (الكنف والاصطبلات) ، وغير ذلك من الأمكنة الخسيسة . وان يكون من ضمنه القصر المشيد ، والأماكن المزينة المعدة للجلوس والدراسة وغير ذلك ، ولكن لا يصح أن يريد من كل منها ما يريد من الآخر ، بل كل الأمر يخصه ، لا يليق أن يكون في الآخر . وان من رضي الاصطبل ، أو الكنيف ، متنزهاً لنظره ، ومدرساً يتعلم فيه العلوم ، فقد سفه نفسه ، وأغضب رب المنزل ، حيث لم يضع لكل ما يليق به . فالكفر والمعصية - أي الأفعال المخالفة لما جاءت به الشرائع ، وان صدرت عن الحق تعالى باختياره ، وهي أولى ان تكون في عالم الوجود - لكن ليس يلزم من ذلك أن تكون أولى بنا ، بحيث نرضاها لأنفسنا ، فان حقيقة الكفر ليس إلا : الجهل المركب أو البسيط بالحق تعالى ، وما يليق به . وهذا هو مدار الشقاوة الأبدية . والأفعال المخالفة للشرعية منحصرة : في الاضرار بالنفس ، أو بالغير ، وهو مدار الشقاوة الدنيوية والأخروية . ومنشأ هذه الفعال ليس إلا الجهل بما يليق ، وما لا يليق ، وما يترتب عليه الخير ، وما ينشأ عنه الضرر . وهذا الجهل يليق أن يكون في البهائم والجمادات ، حتى يتم الانتفاع بها . حيث ان الحق تعالى

خلقها لنا: (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً)^(١). فنحن نرضاه ان يصدر عن الحق تعالى، ويجب علينا الرضا به، ولكن لا يصح أن نرضاه لأنفسنا. فتأمل. -١٧-

* * *

١٦٠- (قلت: يلزم... الخ).

أقول: إيراد على قولهم: ان الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، والمعصية عدم الاتيان بما أمر به.

وحاصله: انه لو كانت الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع فقط، والمعصية عدم تحصيله. لكان العبد في المثال المتقدم عاصياً، إذا لم يأت بما أمر به السيد أمام السلطان. والحال انه لو خالفه، ولم يأت بالمأمور به، يكون طائعاً، حيث انه قد أقام العذر لسيدته، ودرأ عنه عقاب السلطان. فلا يصح إطلاق القول بأن الطاعة تحصيل المأمور به، فقط، بل الطاعة إرضاء المطاع، اما بفعل ما أمر به، أو بغيره. ان قلت: العبد بمخالفته عاص البتة، وإلا لم يقيم العذر عند السلطان، إذ لو كان مطيعاً بالمخالفة، لكان عند المخالفة يجري السلطان عقاب السيد.

قلت: ان السلطان لم يعلم حقيقة الحال، وهو ان مخالفة العبد لوقاية سيده من العقوبة. ولو علم ذلك فلا شك أنه لا يقبل عذر السيد في ضرب العبد، لما قد علمه من شفقتة عليه وحبه له، اللذين هما الباعث الحقيقي على الامتثال والطاعة. وحاصل الكلام: ان العصيان ما به يستحق العقاب. وليس يستحق العبد العقاب من سيده إذا خالفه لوقايته، بل يستحق ان يحسن اليه، فيكون مطيعاً لا عاصياً.

* * *

١- البقرة: ٢٩.

١٧- (أمر بالتأمل، الى انه تنقيح ما قالوا: يجب الرضا بـ«القضا» لا بـ«المقضي»، وهو لا يخلو عن نوع من الكدر، فاطلب بيان هذا المحل، من فنون آخر). عبده

١٦١- (ويمكن ان يقال : الأمر أمران : أمر تكويني ... إلخ).

أقول : يريد أن يجيب عن الاعتراضات السابقة بما هو أظهر مما أجابوا به . وحاصل ما قال : أن الأمر أمران - على ما يدل عليه استعمالات الشارع - : أمر تكويني : هو ما يعبر عنه بـ (كن) في قوله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن)^(١)، وهو تعلق القدرة بالمقدور ، وأمر تشريعي تدويني : حقيقته الاخبار عما يقوم به صلاح المكلفين في الدنيا والآخرة . فالأول : هو ما يدل حصوله على حصول الإرادة ، وحصول الإرادة - لو علم - على حصوله في زمن من الأزمان . وهو يستلزم وقوع المأمور به ، فان متعلق القدرة لا يتخلف حصوله على تعلقها ، وهذا يعم جميع الممكنات ، فان كل ما برز في الوجود ، وما يبرز ، فانما هو من متعلقاته وآثاره . والثاني : هو المحقق للثواب لمن دان له وعمل بمقتضاه ، وللعقاب لمن نبذه وسلك غير ما دل على سلوكه . اذا علمت هذا ، فالطاعة هي الاثبات بما يقتضيه هذا الامر الثاني لان الأتيان بما يوافقه اختياري يقال للمتصف به مطيع والعصيان ترك الأتيان بما يقتضيه . والرضا يترتب على هذا الأمر الثاني ، أي رضا الأمر بالآتيان بالشيء المأمور به . والسخط - أي سخط الأمر - لعدم إتيانه ، أو إتيان ما يخالفه ، دون الأمر الأول ، فليس مناصاً لشيء من ذلك ، إذا خالف الأمر الثاني ، فانه أمر ليس لنا فيه اختيار ، بل هو قهري ، إذ هو إيجاد الواجب للحوادث ، فلا دخل لنا فيه ، فليس لنا ارتضاؤه ، ولا عدم ارتضائه^{١٨} . أما اذا وافق الأمر الثاني - كما اذا أوجد الله الطاعة ، أو العصيان في شخص - فانه يكون مناط الثواب في الأول^{١٩} - والعقاب في الثاني ، لكن لا من حيث ذاته ، بل من حيث موافقته للثاني . كذا ينبغي أن يقرر الشارح .

سمع الله وبصره

١٦٢- (سميع بصير للدلائل السمعية ... إلخ).

أقول : ولما وجب ان يتصف بجميع صفات الكمال ، وجب ان يكون سميعاً

١ - يس : ٨٢ .

١٨ - (بأن تعلق بما تعلق به التدوين ، كما في إيجاد الباري لما أمر به أو نهى عنه) عبده .

١٩ - (كما في إيجاد زيد أو إيجاد عمرو . وبالجمل : إيجاد ما ليس متعلقاً بالأمر التدويني) عبده .

بصيراً. ولم يتمسك الشارح بذلك، بل ترك سياق المصنف، واستدل عليهما بالأدلة السمعية. أي يجب اثبات صفتي السمع والبصر له تعالى، لما قام عليه من النصوص الصريحة في أنه تعالى 'سميع بصير'. والسميع من قام به صفة السمع، والبصير من قام به صفة البصر. فهما صفتان زائدتان على ذاته تعالى، على أصولنا من زيادة الصفات عن الذات، فهما، كسائر الصفات، مغايرتان للعلم، كما يتبين من موارد ظواهر الآيات والأحاديث. وليس براجعين إلى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات، كما يقوله الفلاسفة والشيخ والأشعري، في قوله له، كما سبق في الشارح.

وهاتان الصفتان بهما ينكشف المسموع والمبصر، بعد حدوثه. فللواجب علم بالكائنات قبل وجودها. على وجه ليس يساوي إدراك المحسوس بالحاسة، وله إدراك لها بعد وجودها، على وجه أجلي وأرفع، كما يحصل لنا من العلم بالشيء قبل رؤيته والعلم به بعد رؤيته، إذ الثاني أعلى وأرقى من الأول. وعلى أحد قولي الشيخ يكون لصفة العلم تعلقان: قديم، وحادث^{٢٠}. والثاني أجلي في المبصرات والمسموعات من الأول على ما بينا.

والفلاسفة وبعض المعتزلة، لما تقرر في مداركهم أن السمع والبصر إنما يكون بالآلتين المعروفتين، المحاليتين عليه تعالى، نفوا مغايرتهما للعلم، وأرجعهما إلى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات. وقد ردّ عليهم بأن لزوم الآلة في الإدراكات الاحساسية، في جميع الموارد، ممنوع. ولا يجوز أن يكون في الواجب انكشافات تساوي الاحساسات، بدون آلة. وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد.

٢٠- (هذا آخر ما انخط عليه كلامهم في تقرير أحكام هاتين الصفتين، ودفع ما أورده الرادون لهما، إلى العلم: من أن تعلق السمع والبصر، أزلاً، من الخرافات، إذ لا معنى لسمع غير مسموع وإبصار غير مبصر. نعم علمه جائز. فكان محصل جواب المثبتين أن الصفتين أزليتان، وتعلقهما حادث، وأن الانكشاف الحاصل من تعلقهما أعلى وأرقى من الانكشاف الحاصل بالعلم، إذ الأول جزئي، والثاني كلي، فتنبيه عبده.

وأما الشيخ الأشعري فلم ينقل عنه وجه في رده الصفتين الى العلم، إلا ما قال صاحب [المقاصد]، تجويزاً. وحاصله: ان من أصول الشيخ الأشعري: أن الاحساس علم بالمحسوسات، فالعلم عنده نوع واحد، من أفراد ما هو بالعقل، ومنها ما هو بالحس. فيجوز أن يرجع صفتي السمع والبصر الى العلم بالمسموع والمبصر.

وأنت تعلم ان هذا من الشيخ كلام في أن الإحساسات علم، أو نوع آخر من الإدراك مباين للعلم، وليس في نفي صفة أو إثباتها، فيجوز أن يكون مع قوله - بأن الاحساس نوع من أنواع العلم - قائلاً بأن للباري تعالى صفات ثلاثة، كل واحدة منها مبدأ لانكشاف خاص، وثلاثتها علم. فاذا أطلق على الحق: (عالم)، فالمراد انه متصف بهذه الصفات الثلاثة، وان أطلق عليه: (سميع بصير)، فالمراد التنصيص على كل من الصفتين. ولا يستفاد من أصل الشيخ المتقدم: ان الكل صفة واحدة، تتعدد بالاعتبار، كما زعموا كما لم يستفد منه: أن قوة بصرنا هي بعينها قوتنا العاقلة، بالضرورة. وان قال: ان الادراك نوع واحد، وهذا - أي تغاير الصفتين، مع العلم - هو المنقول من كتابه.

ثم أقول: هذا الإدراك الأجل، والانكشاف الأعلى، الذي يحصل للباري، بعد حدوث المحسوسات إما ان يكون حاصلًا له قبل الحدوث ايضاً، أو لا، على الثاني: هو نوع من الانكشاف أعلى وأكمل، فيكون للباري تعالى كمال حادث، ويكون بدونه ناقصاً، وهو محال، وايضاً أكملية الانكشاف انما تكون بكشف ما لم يكن منكشفاً عند فقدان هذا الأكمل، فيلزم الجهل عليه تعالى، وهو محال. وان كان الأول - أي أنه حاصل له قبل حدوث المحسوسات - فليس إلا تعلق الصفة الأزلية، وهي العلم، بجميع الكائنات على الوجه الأكمل، إذ لا تفاوت بين ما هو مبصر أو مسموع، وما هو معقول، فيما هو قبل الوجود، بل الكل معقول، كما سبق لك، في مبحث العلم. فالأصوب الرجوع الى ان مبدأ الانكشاف في الواجب شيء

واحد ، متعلق بجميع الأشياء ، على وجه لا يتصور ما هو أجلى وأعلى منه ، ولا ضرورة الى تكثير مبادئه في ذاته تعالى'. ولعل هذا هو الذي دعا الشيخ والفلاسفة الى ارجاعهما الى العلم . ومثل هذا يقال في المذوقات ، والمشمومات ، والملموسات . غايته لا يصح إطلاق أسمائها على الباري تعالى' ، لعدم ورود الشرع بها ، ولا إيهام ألفاظها الجسمية .

فدقق الفكر ، ولا تلتفت لما هوس به الجهلة ، في هذا المقام ، من التمشدق بالأوضاع اللغوية ، والمقالات غير البرهانية .

* * *

التنزه عن النقائص

١٦٣ - (قيل : الأولى ... الخ) .

أقول : هذا قول لا يليق به التمريض ، وممرضة مريض . وهذا ما به أقول من أن الواجب على كل ذي عقل : أن يذهب الى النظر في الحقائق ، ويسيرها على وجه أدق ، بحسب طاقته ، ويقيم البراهين القطعية ، على النفي والاثبات ، ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة ، قائلاً : (آمنا به كل من عند ربنا)^(١) ، ولا يتعسف طريق التأويل ، فان هذا حال شرحه طويل ، فانا لا ندري ماذا أراد بما قال ، فربما ذهب اشتغالنا هباءً منثوراً . فالحق ان لا يهمل النظر ، وان يكون التأويل على خطر . وهذه رتبة الراسخين في العلم ، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم ، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب استاره .

* * *

١٦٤ - (ولما كان وجود الواجب وتعيينه ، عين ذاته ، لم يكن له ماهية كلية ، فلا

يشارك غيره فيها) .

أقول : لو كان للواجب حقيقة ووجود ، أو حقيقة وتعين ، أو حقيقة

ووجوب . لكان الواجب - في مرتبة ذاته - غير موجود ، ولا متعين ، فلم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته ، لاحتياج ذاته الى غير ذاته في تحقق ذاته . هذا خلف . وقد تقدم مثل هذا . فاذن وجود الواجب وتعيينه ، عين ذاته . فيكون الواجب هوية بسيطة ، من كل وجه ، هي التعين ، وهي الوجود . فلا يصح أن يشاركه غيره في حقيقته ، وإلا يلزم أن يكون شخصان متعينين بتعين واحد ، وهو باطل بالبداهة . على أنا لو فرضنا أن للواجب : ماهية كلية ، ووجوداً خاصاً ، فلا يشارك الواجب شيء في حقيقته ، لأنه إن كان التعين والوجود الخاص من لوازم الماهية ، فهي ماهية منحصرة في فرد ، فليس يشترك فيها أفراد إلا بحسب فرض الحال ، وإن لم يكونا من لوازم الماهية كانا ممكني المفارقة لذاتهما ، فوجوبهما للذات بعلّة ، فيكون كل من الأفراد ممكناً ، وقد فرض واجباً هذا خلف .

ثم إن هذا البرهان ، كما كان برهاناً على نفي المشارك في الحقيقة ، فهو برهان أيضاً على نفي المشارك في وجوب الوجود ، وذلك لأنه لو كان هناك واجب آخر ، لكان هو عين الوجود ، وقد كان الواجب الأول ، عينه . فكان أحدهما عين الآخر ، وارتفعت الاثنينية . هذا خلف . فان طلبت مبدأ امتياز بينهما ، سوى ذات الوجود ، فقد كان ما فرضناه تعيناً - وهو ذات الوجود - غير تعين ، هذا خلف .

وتأمل جداً ، بعد تجريد نفسك ، لعلك ترى من مرامي هذه الكلمات نوراً آخر أعلى وأرقى من سني البرهان . إن تقل - كما يقوله من تنزل عن درجة التدقيق فيما قلناه - : إن كلا من الذاتين ممتاز عن الآخر ، بنفس ذاته ، التي هي عين تعيينه ، تمايز الماهيات ، أو الهويات البسيطة . فأتنزل معك ، وأقول : إنك تعلم من كل منهما هذا الذي تعلمه من الآخر . فهب أنه علم لهما بالوجه ، وقد أقمت على ثبوته برهان إثبات الواجب ، فهو مطابق للواقع . والصورة الواحدة ، من حيث هي كذلك ، لا تنطبق على متعدد ، من حيث هو كذلك ، فقد انطبق ما تعلمه على أمر متحد فيهما ، وهو وجودي البتة ، إذ هو الوجود ، والوجوب الخارجي ، والذات الخارجي ، وما

يجذو هذا النحو . فقد اتحدا في أمر في عالم الخارج ، فهب انه عرض لهما . فهذا العرض المتحد ، فيها ، مباين لما به امتياز كل منهما عن صاحبه بالضرورة . والأوصاف المتباينة ، لا محالة لها مباد متباينة ، ضرورة أن المبدأ الواحد نسبته الى المتخالفين سواه . فيلزم أن يكون في ذات الواجب أمور متباينة ، فيكون مركباً ، فلا يكون واجباً .

وبالجملة : فقولك : (إن ذات الواجب هي عين الوجود ، ووجوده عين الذات) . هو قولك : (بأن ليس في الوجود إلا واجب واحد) . فدقق النظر ، فان فيه أسرار الغيب .

ولما أقيم البرهان ، على أن لا واجب إلا ذات واحدة ، فكل ما في الوجود فهو ممكن ناشئ عن ذاته . والمعلول الممكن معدوم لذاته . فلا يوازيه شيء في ذاته ولا في صفاته . ولا خالق غيره ولا معبود سواه .

* * *

١٦٥ - (وقد يستدل عليه ... الخ) .

أقول : هذا استدلال على نفي مشاركته للممكن في حقيقته . وحاصله : لو كان الممكن والواجب مشتركين في الماهية - كما قاله قدماء المشايخ - فلا محالة ما به امتياز كل منهما أمر سوى ما به الاشتراك ، أي أمر سوى الماهية . فالوجوب والامكان إن كانا من لوازم الماهية المشتركة ، فيجب أن يكون الواجب ممكناً وواجباً ، وكذا الممكن ، وهو تناقض . وإن كانا من لوازم الماهية ، مع الخصوصية ، أي أن ماهية الواجب ، وما به امتيازها وتعيينها ، يلزمها الوجوب ، وماهية الممكن ، وما به امتيازها ، يلزمها الامكان . فصار الوجوب لازماً للواجب ، من حيث ما ينضم الى حقيقته ، فكان الوجوب لازماً للمركب ، فيكون الواجب مركباً . هذا خلف .

* * *

١٦٦ - (واعلم ان التوحيد إما بمحصر ... الخ) .

أقول: قد علمت أن حصر وجوب الوجود يستلزم حصر الخالقية، فإن كل ممكن لا محالة ينتهي إلى الواجب. وما كان منتهى كل أمر فهو المستحق للعبادة، وإنما ترديد الشارح، على حسب تغاير المفهومات، حتى يفيد كل واحد برهانا، صراحة. وقوله: (قد مرت الإشارة إليه). قد بينها، فلا تغفل.



١٦٧- (وقد يستدل عليه ... الخ).

أقول: قد يستدل على نفي تعدد الواجب، مطلقاً، بأن يقال: لو تعدد الواجب، لكان لنا مجموع المتعدد موجوداً، ونعني بمجموع المتعدد: ماهو معروض الاثنينية، ومعرض الهيأة الاجتماعية. ووجوده بديهي، لا يسوغ إنكاره، إذ هو عبارة عن وجود كل منهما، أي الوجودين. والوجودان واقعان لا محالة. وإذا كان المجموع موجوداً، فهو ممكن، وذلك لاحتياجه في الوجود إلى كل واحد من الوجودين. ومحتاج الوجود ممكن بالضرورة، إذ لم تكن ذاته كافية في وجوده، بل كل واحد من الجزأين له مدخل في وجوده، بحيث لو قطع النظر عنه لم يكن لهذا المجموع وجود. وإذا كان ممكناً فلا بد له من علة مستقلة تامة، تحصل وجوده. فتلك العلة التامة: إما نفسه، أو أحد الجزأين أو غيرهما، والكل باطل، فيبطل ملزوم ملزومه، وهو الامكان، فيبطل ملزومه، وهو التعدد. اما بطلان كونه علة لنفسه، فلأنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، ووجوده قبل وجوده، وهو محال بالضرورة، واما بطلان كونها أحد الجزأين، فلأن تأثيره إنما يكون في الجزء الآخر، إذ ليس لنا من متممات وجود المجموع سواه. فيلزم أن يكون الواجب - أي ما فرض واجباً، وهو الجزء الآخر - ممكناً معلولاً. وبطلان الثالث معلوم من هذا. إن نقل: كل واحد منهما علة في المجموع، إذ المجموع هو المتحصل من كليهما، فكل واحد منهما واجب لذاته. وباجتماعهما تحصل المجموع، إذ المجموع ليس إلا هذه الوجودات.

فأقول لك: ان كان كل واحد منهما علة تامة له، لزم توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد. وان كان كل واحد علة ناقصة، والمجموع علة تامة، لزم عليه الشيء لنفسه. وقد يقرر البرهان بوجه آخر، يؤخذ مما قال الشيخ الرئيس في [التعليقات]: (كل اثنين، فالواحد منهما متقدم طبعاً عليه، أعني أنه يتصور وجود الواحد منهما، دون الاثنين، ولا يتصور وجود الاثنين إلا والواحد موجود فيه. وهذه مقدمة كلية، اذا أضيف اليها: ان واجب الوجود لا يجوز أن يوجد قبله شيء، أية قبلية كانت. انتج منها: أنه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود). انتهى. وحاصله: أنه لو تحقق واجبان، لكان مجموعهما واجباً، إذ المجموع ليس إلا محض وجودات الأجزاء، وهي واجبة، فهو واجب. مع انه قد تقدم عليه أجزاؤه، فيكون ممكناً، هذا خلف.

وأقول: كلا التقريرين سفسطة جميلة دقيقة:

أما التقرير الأول: فلأننا نختار أن يكون كل منهما علة ناقصة. قولكم: (المجموع علة تامة، لنفسه). نقول: نعم، باعتبارين، ولا ضير فيه. ولو تم ما قلتم، لزم رفع العلة المادية، فان كل مركب فأجزاؤه أجزاء علته، وأجزاء العلة متقدمة على المعلول، بل وعلى العلة. وليس المركب إلا نفس هذه الأجزاء التي هي عالمة، ومجموعها جزء أخبر لعلته التامة. فيلزم أن يكون الشيء جزءاً لعلته نفسه، فيكون متقدماً على نفسه. فليس يصح ان تكون أجزاء الشيء من أجزاء علته، على هذا الذي قلتم، مع أن العلة المادية متحققة باقراكم بالبرهان.

وأما الثاني: فلأنني أقبل أن كل منهما واجب بذاته، وهما واجبان بذاتهما. قولك: (انهما محتاج الى أحدهما). قلت: إنك قد اعتبرت من نفسك أمراً جعلته محتاجاً، كأنه هيئة اجتماعية، أو ما يشبه ذلك، وليس كلامنا فيه. وإلا فهما، وكل واحد منهما واجب بذاته، وباعتبار الاجتماع يعرض التركيب. ولكن ذلك اعتبار لا واقع له، فافهم.

وأما أنها جميلة، فلدقتها عن أعين الناظرين، وكأن الشارح يشير بالتأمل الى هذا. وقد بينا لك الكافي في إثبات الوحدة. ولست بمضطر الى قبول مثل هذا الكلام.

١٦٨ - (والثاني: قد أُشير اليه في الآية ... الخ).

أقول: أي برهان حصر الخالقية في واحد، قد اشير اليه في الآية بطريق لزومي قطعي، سوى ما تنطق به من الخطابى الاقناعي وحاصل الاقناعي ظاهر، إذ هو المصرح به في آية أخرى، وهي قوله تعالى: (إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) ^(١). وتقدير اليقيني ما أشار اليه بقوله: (ويمكن ان يقال ... الخ). وإنما خص الشارح هذا الدليل بحصر الخالقية، لأنه صريح الدليل، إذ ما يجعل في الدليل من المقدمات، كلزوم العجز وما يشبهه، إنما هو مما يتعلق بالخالقية، لا بوجوب الوجود، من حيث هو وجوب. فمن ثم جعله مختصاً بالخالقية، وان كان يستلزم حصر الوجود في واحد، بطريق المآل. ثم ليس المراد بالخالقية مجردها، بل الخالقية التامة، بحيث لا يكون في الواقع ما هو أرقى منها. وهي التي يلزم الخلف بعدمها في قوله: (فلا يكون خالقاً، وقد فرض انه خالق، وما يشبه ذلك فيما يأتي). وهذا البرهان يسمى عند القوم (برهان التمانع). وحاصله - على ما أورده - انه لو كان هناك إلهان تاما القدرة والإرادة وجميع الكمالات، لصح لكل منهما إيجاد كل ممكن، في كل زمن. إذ جميع الممكنات، بالنسبة الى إرادة كل منهما، متحد النسبة، ولا إباء في ذات الممكن عن قبول تعلّق الإرادة والقدرة بها، من أي واحد من المريدين القادرين. فاذن يجوز أن يصدر من أحدهما: حركة زيد في وقت معين، ويصدر من الآخر: إرادة سكونه، في هذا الوقت بعينه، لما علمت من عدم الإباء المذكور، بحسب الذات. فقد جاز أن يقع بينهما تمناع، فلو فرض وقوعه: فاما أن يحصل مرادهما معاً، كما هو مقتضى تساويهما في الكمال، فيجتمع الضدان، أو يحصل مراد أحدهما فقط دون الآخر، فيلزم عجز الآخر، فلا يكون مساوياً لمن

حصل مراده، في الكمال، فقد كان ما هو أرقى منه، فلا يكون إلهاً، بل النافذ الأمر هو الإله. هذا خلف. أولاً يحصل مراد واحد منهما، فيلزم عجزهما، وتختلف مراد كل عن إرادته، وهو عين النقص في الألوهية، وهو خلاف المفروض أيضاً. فإذن على فرض وقوع التمانع يلزم أمور كلها محالة، فهو محال، والمحال إمكانه محال، فما استلزم إمكانه، وهو تعدد الإله، محال. وهذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريره، على طريقهم.

وعليه أن يقال: لو فرض إلهان تاما الكمال، من جميع الوجوه، لم يكن بينهما تمانع، وإلا لزم المحالات المذكورة بعين ما استدللتم. وليست الاستحالة من طرف القابل، وهو الممكن، بل من طرف الفاعل، وهو الإلهان البالغ غاية الكمال، فيكونان واجبي الاتفاق، وتكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في خلق ما يريد. -٢١- وبالجملة: فهذا البرهان غير متين، وإن ظنه الشارح متيناً. هذا هو ما أبداه القوم في الآية المشار إليها، وتبعهم الشارح وغيره.

وأما أنا فأجعل منطوق الآية دليلاً حقيقياً قطعياً، فأقول: قد بينا - في موضعه - أن الماهيات المتخالفة لا يجوز اتحادها في لازم واحد. فإن اتحدت أشياء في أعم، فهو لازم لأعم مشترك بينهما، كما في (المضيء) اللازم لـ (الشمس، والسراج)، فانه لازم لأمر فيهما، وهو (الحرارة والنارية). وكـ (المتحرك بالإرادة) اللازم لـ (الإنسان والفرس) وغيرهما من سائر الحيوانات، فانه لازم للأعم فيهما، وهو (الحيوان). وهكذا. وبيان ذلك، على وجه الاختصار، أنا لا نعلم من معنى اللازم للشيء إلا ما تكون ذات الشيء بحيث تقتضي عدم انفكاكه

٢١- (وليس من كمال الألوهية إرادة كل ما يمكن أن يوجد، فانا نتصور كثيراً من الممكنات كإيجاد صورة كذا، في وقت كذا، مثلاً - ومع ذلك يمضي الوقت ولا يوجد هذا الممكن. فإرادة كل ما يمكن ليست من كمال الألوهية، بل الكمال إيجاد كل ما يراد. فيجوز أن يريد كل واحد منها طائفة من الممكنات. وبحسب إرادته تتعلق إرادته، ولا تتعلق بالطائفة الأخرى، بل تتعلق بها إرادة الآخر وقدرته، فافهم). عبده.

عنها، في التحقق: إما بوسط، أو ينتهي إليها بغير وسط. فلا بد أن يتحقق بين ذلك اللازم، وبين تلك الذات مناسبة خاصة، بحيث لا توجد له تلك النسبة مع ذات أخرى، وإلا لكان كل من الذاتين مقتضياً لتحقيقه، فيكون تحصيلاً للحاصل، وتحقيقاً للشيء قبل تحقيقه، وهو محال بالبداهة. وبيان الملازمة: أنه لما تحقق بأحدهما، فقد ثبت له أنه متحقق، فلو تحقق بالأخرى، لكان تحققاً ثانياً بعد التحقق أولاً وهو ظاهر، أو كان صدوره عن أحدهما، دون الأخرى، ترجحاً بلا مرجح، وهو محال أيضاً. فاذن علاقة اللزوم لا توجد إلا بين اللازم وملزومه الخاص فقط. فاذن الماهيات المتخالفة لا تقتضي إلا أموراً متخالفة. وهذا حكم قد تقتضي به البداهة بعد تصور الأطراف.

وقد تقرر بالبرهان أيضاً: أن الصفات الكمالية للواجب ليست أموراً اختيارية، بل هي من لوازم ذاته لذاته، ومن مقتضى حقيقته، وإلا كانت له بسبب منفصل، فيحتاج في كمال وجوده إلى غيره، وهو خلف. ومن جملة الصفات الكمالية، التي أجمع عليها العالم، صفة العلم الذاتي. وقد قام بثبوتها البرهان، كما تحقق لك. وقد بين بالبرهان أيضاً أن علم الواجب يجب أن يكون علماً فعلياً، لا انفعالياً. والايجاد في عالم الخارج إنما هو على حسب ما انتظم في العلم. فعلمه مناط نظام العالم في الایجاد، وترتيبه على الوجه الأكمل الأعلى، أي على وجه ليست الأشياء إلا عليه في أنفسها والواقع. وإلا لكان علمه جهلاً، أو كان متأثراً عن غيره، وكلاهما ينافي الوجوب.

إذا تقرر في عقلك هذه المقدمات، فلو كان هناك إلهان واجبا الوجود، هما مبدآن لحقائق الممكنات، وهما متخالفان في الحقيقة، بالضرورة، وإلا لكانا ممكنين للزوم التركيب، لكانت لوازم ذاتيهما متخالفة، فالعلم الذاتي لأحدهما مغاير للعلم الذاتي للآخر. والعلوم التفصيلية تابعة له، فكان نظام العالم مختلفاً، على حسب ما اقتضاه ذات كل، وعلى حسب اقتضاء كل، يجب أن يوجد في الخارج،

وإلا انقلب العلم جهلاً، فقد وجب أن يكون النظام مختلفاً، في كل جزئي من جزئيات العالم في الخارج، فيجب أن يوجد كل جزئي بغير وجوده. وأن يكون للشيء في نفسه واقعان، فلا يقع، أو يلزم الجهل، فيلزم فساد العالم، وعدم وقوعه، لوجوب مقتضى الذات الواجب. فلو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا. لكن العالم لم يفسد. فالواجب المبدأ واحد. فدقق النظر جداً، فليس لي مجال التوسعة في الكلام، لضيق الوقت، ونقص المرام.

* * *

١٦٩- (والثالث : وهو حصر المعبودية ... الخ).

أقول : هذا مطلب يطلب إثباته بالسمع، عند أصحابنا، فلذا استدل عليه به، وأن كان قد يطلب بالعقل، عند غيرنا. ومنشؤه ما تقدم من تقدم الواجب بالذات. فهو التحقيق بالعبادة.

* * *

١٧٠- (ولا ظهير له، ولا يحل في غيره ... الخ).

أقول : هذه السلوك كلها تنبيهات على فساد ما يزعمه بعض الجهلة بمرتبة الألوهية، تقليداً لظواهر أقوال زعمائهم. وإلا فبعد العلم بمعنى وجوب الوجود - كما أسلفنا - لا حاجة إلى الاستدلال على نفي أمثال هذه المحالات.

١٧١- (ولا يقوم بذاته حادث ... الخ).

أقول : حلول شيء في شيء : إما أن يكون حلولاً بالمعنى العرفي العامي، وهو التمكن في المكان، وإما أن يكون بالمعنى الاصطلاحي، أي أن يكون الحال والمحل بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، عقلية أو حسية، وهو بالمعنى الأول منفي عن الواجب بالضرورة، فانه من خواص الجسمانيات، فيستحيل عليه، قديماً وحادثاً، فلا يحل في ذاته شيء بهذا المعنى، وأما المعنى الثاني: فان كان حلول جوهر في جوهر، كالهولي والصورة، فذلك يستلزم التركيب،

ويكون من حلول أحد الجزأين في الآخر ، وهو عليه تعالى ' محال أيضاً . وان كان كاختصاص الصفة والموصوف ، فهو المعني بلفظ القيام ، وهو جائز عليه تعالى ، بل واقع . فالصفة التي يجوز أن تقوم بذاته أزلية ، ولا يجوز أن يقوم بذاته حادث ، لأن كل ما قام بذاته فهو كمال له . وقد بينا - في محل - أن الواجب يجب أن تكون جميع كمالاته بالفعل ، ولا شيء منها بالقوة ، فلا يحل في ذاته حادث . وقد برهننا على ذلك في رسالتنا (الواردات) بما محصله : أن اختصاص وصف بذات ، لا بد له من منشأ اختصاص ، فاما في اللذات ، أو نفس الذات ، وإلا كان اختصاصها به ترجحاً بغير مرجح ، ولا يكون المنشأ في الذات ، لاستحالة التركيب ، فتعين ان يكون المنشأ هو الذات ، والذات أزلي ، فالاختصاص أزلي ، فالصفة أزلية ، فافهم .

١٧٢ - (وأورد على هذا ... الخ) .

أقول : وأورد على قول المستدل : (والخلو عن صفة الكمال نقص مستحيل) : انا نمنع هذه المقدمة ، لأن كونه نقصاً إنما يكون لو كان ذلك الكمال ممكناً . أما لو كان ممتنعاً لكمال آخر حاصل للذات ، يكون زوال ذلك الحاصل شرطاً في حصول ما يحصل ، فلا يكون الخلو عنه نقصاً . فيجوز أن نقول بحدوث الصفات المتعاقبة ، التي السابق منها شرط لحصول اللاحق ، من الأزل الى الأبد .

وأجيب عنه بجواب غير صواب ، حاصله : ان كل فرد منها قبله فرد ، فكل واحد منها حادث ، فالمجموع حادث ، فأول الصفات ليس له سابق مانع ، وإلا لكان من المجموع ، فقد كان للذات خالياً عن جميع هذه الكمالات الحادثة مع إمكان حصولها للذات ، إذ لا مانع فيكون الخلو عنها نقصاً .

وقد طعن فيه الشارح بأن حدوث الأفراد لا يقتضي حدوث النوع ، كما سبق ان المراد بقدم النوع : أن لا يزال فرد منه موجوداً ، وهذا لا ينافيه مسبوقية كل فرد معين ، ثم استصوب أن يجاب بابطال هذا التعاقب ، ببراهين التسلسل السابقة ، ثم إنهم قد أوردوا على الشارح ايراداً ثم دفعوه بالتسلسل . وقد علمت ما في براهين

التسلسل من الخدش، فارجع اليه .

١٧٣ - (والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية ... الخ) .

أقول : يريد ان يصرح بما أشارت اليه عبارة الدعوى : (أي لا يقوم بذاته حادث) . فان المفهوم من القائم الحادث : انما هو الصفات الحقيقية ، أما الاعتبار الصافية فانما يقال : (عارضة بمفاهيمها للذات) ، لا (قائمة بالذات) فالذي نبرهن على استحالة حدوثه للذات إنما هو الأوصاف القائمة بالذات ، وأما الصفات الاضافية والسلبية فليس يستحيل تجدد شيء منها ، واعتبار عروضه للذات ، مالم يقيم دليل على وجوب شيء منها للذات ، فيجب : وتفصيله : أن من الاضافات ما يكون عروضه محض انتزاع ، يتحقق عند وجود شيء ما ، أو اعتباره ، وليس يرجع الى شيء في ذات الواجب ، ومن السلوب ما يكون أيضاً كذلك ، كخالقية زيد ، المنتزعة من حدوث زيد عن ذات الباري . فانها أمر يعتبره المعتبر بعد ذلك ، وإلا فليس شيء سوى الواجب ، وذات زيد فقط والخالقية اعتبار ما ، يلاحظه العقل ، عند ملاحظتهما . وعدم خالقيته المنتزع من اعتبار زيد ، غير صادر عن ذات الباري ، كذا . ومثل هذا من اعتبارات عقلك لا دخل له في ذات ربك ، ولا في صفاته ، بل تجدد هذه الأمور إنما هو يتجدد شيء باعتباره مع الذات ، ينتزع مثل هذا منه . ككونه مع زيد ، ثم مع عمرو ، وغير ذلك . ومنها ما يكون بحيث يعود الى أمر في الذات ، كتعلق العلم الذي مآله انكشاف المعلوم ، لدى الذات . فهو - وان كان إضافة - لكن سلبه عن الذات - وقتاً ما - من المحالات ، لاستلزامه الجهل في الواجب ، وهو محال . وكسلب الجسمية . وسلب الإمكان الخاص . وغير ذلك من السلوب ، التي لو لم تتحقق لعاد الأمر الى وجود شيء في الذات يستحيل أن يكون لها . فمثل هذه الاضافات والسلوب يستحيل ان تكون غير الواجب ، ثم يثبت ، بل يجب حصولها للذات ، فلا يقال : ان البرهان المذكور - في امتناع تجدد الصفات الحقيقية - جار أيضاً في تجدد الصفات الاضافية ، لأننا لا نسلم جريان الدليل في

كلها ، بل ما كان منها أمراً يعرض بانتزاع مجرد عن أن يعود الى حصول أمر في الذات ، أو صفاتها ، كالحالقية ، وعدم الحالقية ، والسابقية ، والمسبوقية ، والمعية ، وما يشبه ذلك ، فليس إلا محض اعتبار في العقل ، ليس بالكمال ، ولا بالنقص ، وما كان منها بحيث يستلزم لذاته أمراً في الذات ، فهو بحسب ما يستلزمه من الوجوب ، والاستحالة .

وحاصل الكلام : ان الاعتبار التي لا تستلزم حقيقتا تعود الى الذات ، ليست في الخارجيات الحقيقية ، حتى يقال : إنها كمال أو نقص ، وما استلزم أمراً حقيقياً فيعد كمالاً أو نقصاً ، باعتبار لازمه ، فيجب أو يستحيل من هذه الحثية .
بقي الكلام في مسألة السمع والبصر وتعلقيهما ، فان الناشئ من تعلقيهما إنما هو انكشاف المسموع والمبصر ، على وجه أتم . فهو يوجب أمراً حقيقياً ، يعود الى كمال الذات ، فلا يصح أن يكون متجدداً .

فنقول : من الواجب أن يقال : لا بد أن يكون ذلك التعلق أزلياً ، ولا يصح أن يكون حادثاً بحدوث المسموع والمبصر ، وإلا انتقضت قاعدة الكمال والنقص . وما أقطع ما قال بعض حواشي هذا الكتاب من أن : (السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشيء قبل وجوده ، جاز حدوث ذلك عند وجوده) ، فان ذلك بعد كونه عجزاً عن تسديد الدليل ، قاض بأن يكون للواجب كمال ينتظر ، يستحيل أن يكون له وقتاً ما . وان ذلك إلا مساواة الواجب للممكن ، فان كل ممكن فكماله ممتنع أن يكون له وقتاً ما ، ثم بسبب ما يحصل له . خصوصاً ويرد عليه في هذا الكلام ما سيورده بنفسه على قول الشارح . على انه يمكن أن يقال : إن وجود العالم في الأزل ممتنع ، فلا يكون عدم إيجاد نقصاً .

وحاصل ما قاله هذا الرجل - ايراداً على هذا الذي قاله الشارح - : (للخصم أن يقول : الصفات الكمالية التي جوزنا قيامها بذاته هي التي امتنع الاتصاف بها في الأزل ، لأن جميع الحوادث متساوية الأقدام ، في امتناع وجودها في الأزل ، على

تقدير امتناع وجود العالم في الأزل . فان قيدتم تلك المقدمة بالاتصاف في الأزل ، فلا يقوم علينا ، وإلا كانت تلك المقدمة ممنوعة ، كما منعتم . انتهى كلامه .
والعجيب ان هذا الكلام بعد كلامه الأول بصفحة . فأعجب لعقول تحكم بمثل هذا التوقف ، في جانب ما هو أعظم الكمالات ، بعد الوجود ، وهو العلم ! ولا تحكم بأن فيض الواجب يتوقف على حصول شرط أو مُعَدٍّ من جانب المفاض عليه . وما ضره لو جرى على قول الشيخ : من أن السمع والبصر يرجعان الى صفة العلم . والله أعلم . وعبرة الشارح مستغنية عن الشرح .



١٧٤ - (على انه يمكن أن يقال : إن وجود العالم في الأزل ... الخ) .

أقول : هذا جواب آخر عن عروض خالقية زيد بعد أن لم تكن . وحاصله : ان الصفة المستحيل فقدها وعروضها هي ما كانت كمالاً ، وليست خالقية زيد في الأزل بكمال . أما الصغرى فظاهرة ، وأما الكبرى فلأن خالقية زيد في الأزل تستلزم وقوع بعض العالم في الأزل ، ووقوع العالم في الأزل محال ، وما كان محالاً لا يكون كمالاً ، فعدمه ليس بنقص ، فان النقص إنما هو فقد الكمال . وذلك كما يقال : ان عدم شمول القدرة للممتنعات ليس نقصاً . وما يقال - نقضاً على قولنا : ان وجود العالم في الأزل محال - : من ان الامكان لازم لماهية الممكن في ذاتها ، فلا ينفك عنها أزلاً وأبداً ، فامكانها أزلي ، وأزلية الامكان تستلزم إمكان الأزلية ، لأنه ممكن الوجود ، في أي أوقات الأزل ، فليس بشيء كما بسطه الشارح في بعض تعليقاته . ولا نطيل بذكر ما قاله ، والكلام معه فيه وبعده ، فهو محل نظر ، وقدمنا في بحث حدوث العالم شيئاً مما يتعلق بهذه المقالة .

ثم لا يخفى أنه لما جاز أن يحدث للباري صفة ، ليست بكمال ، لاستحالة أن يكون له أزلاً ، أو هي كمال ، لكن عدم حصولها لاستحالة تحققها في الأزل ليس نقصاً . فقد فتح مجال واسع للخصم ، به يذهب الى ان يحدث في ذات الباري صفة

حقيقية، هي كمال، وعدم حصولها - لاستحالته - ليس بنقص. أو هي ليست بكمال ولا نقص. بدليل عدم حصولها في الأزل. فرجع النزاع الى أصله بدون فائدة في إطالة الاستدلال، وتضارب الأقوال، وكلام الناظرين والشارح، لا يخلو عن هذين المسلكين، اللذين لا فائدة فيهما.

والحق: انه لا سبيل إلا ان نحسم المادة، بأن كل صفة تكون للواجب تعالى فهي كمال من كمالاته، وذلك ضروري، فان القابل لأمر حقيقي يكون له لا يتم كمال الوجود من جميع الجهات الحقيقية إلا بذلك الأمر الحقيقي، وغير ذلك لا يعقل. وان الحق تعالى ليس له كمال ينتظر، وإلا كان بدونه ناقصاً. وأما ما ذكره من الخالقية، فلا نقول بأنها أمر حقيقي، حدث للباري تعالى في ذاته، أو استلزم ذلك. بل أقول: إنها اعتبار محض، ولم يقع في الخارج سوى الحادث المخلوق، وذات الواجب. ثم بمحض الانتزاع تصورنا أمراً بينهما، ينسب الى كل منهما، وليس منشؤه سوى الذاتين، وإلا فبين ما معنى الخالقية حتى نتكلم فيه ثم انك لن تستطيع.

وأما السمع والبصر، فان كنت تقول: ان سمع الواجب وبصره يحتاج الى ارتسام صورة المسموع والمُبْصَر في ذاته، أو أخذ الضياء، أو تموج الهواء، وما يشبه ذلك، فنعم: يتوقف إبصاره على حدوث المبصر، وسماعه على حدوث المسموع. ولكن هذا منك يكون خبطاً ظاهراً. وان كنت تقول: إن صفات الواجب تتعالى عن مثل ذلك، وانه ليس البصر إلا نوع انكشاف أعلى وأرقى من إدراكه للمُبْصَر، وكذا السمع ليس إلا إدراكاً خاصاً أعلى من إدراكك للمسموع. وتعني بذلك أنه إدراك للجزئي المبصر على وجه أتم. فلا يسعك أن تقول: إنه يحتاج الى حدوث المُبْصَر والمسموع، وذلك سهل التحصيل.

* * *

١٧٥ - (ولا يتحد بغيره ... الخ).

أقول: لما بين أنه لا يحل في غيره، ولا يحل في ذاته حادث. رتب ما هو لازم

لهما وهو انتفاء اتحاده بغيره ، بالمعنى الثالث في الشرح . فانه لما لم يحل هو في غيره ، فيستحيل أن يستحيل شيء اليه ، لأن ما اليه الاستحالة في الحقيقة حال في المستحيل ، أو في جزئه . ولما لم يحز أن يحل في ذاته حادث ، استحال ان يستحيل هو الى غيره ، فان المستحيل هو اليه وصف طارئ بعد الاستحالة ، أو صورة حالة في مادة المستحيل . وعلى كل ، فهو حدوث أمر في ذاته ، بعد الاستحالة ، لم يكن له قبلها . أما المعنى الأول من الاتحاد ، الذي ذكره الشارح ، فليس مما ينبه عليه في هذا المقام ، بل في الأمور العامة ، فانه ليس مما يخص الواجب . وأما المعنى الثاني ، فهي مسألة : هل يجوز ان يكون الواجب جزءاً لغيره ؟ . وهي مسألة أخرى ، لم تذكر بعد في المصنف .

* * *

١٧٦ - (وأما الثاني ... الخ) .

أقول : قد أطال الشارح في نفي هذا القسم ، بما لا طائل تحته ، فانه عجز عن دفع ما يرد عليه .
والحق : أن يقال : إنه لما ثبت ان الواجب تعالى غير مادي ، فمن الضرورة ان لا ينضم اليه شيء ، فان الانضمام ، والتفارق ، والامتزاج ، والحلول الجوهرى ، ولوازمها ، من خواص الماديات ، لاستلزامه التجدد .
فان قلت : جاز أن ينضم الى غيره انضمام النفس المجرد الى البدن ، كما ذهب اليه بعض الفرق .

قلت : ان كنت تريد من الانضمام : ما هو جسماني ، أو موجب افتقار في كمال الى غيره ، فقد نفيناها . وان كنت تريد : مجرد التعلق التدبيرى ، فالحق - تبارك وتعالى - ينسب اليه تدبير الكل ، وإفاضته جميع جهات الوجود على ما أراد من عالم الامكان ، فهذا القدر من التعلق لا ننكره .

* * *

١٧٧ - (ليس بجوهر ... الخ).

أقول : الجوهر والعرض ، ألفاظ اصطلاحية ، لمعان محصلة عند أرباب العرف ، يستحيل أن يكون الباري أو صفاته داخلاً تحت مفهوم واحد منها . وإلا فإن أريد من الجوهر : (القائم بذاته) ، ومن العرض : (القائم بغيره) ، لكان الباري جوهرًا ، وصفاته عرضاً . ولا منع إلا من جهة الاطلاق الشرعي حينئذ .

* * *

١٧٨ - (كالسيكة).

من سبكت الفضة : أذبتها . أي كالفضة المذابة ، في الصفاء ، وقوله (جعد) من جعوده الشعر ، أي تكسره وتثنيه . والقَطَطُ شديد الجُعُودة . وقوله : (أشمط الرأس) الشَّمَطُ - بفتحيتين - مخالطة بياض الشعر بسواده . والرجل أشمط ، والقوم شيطان . وقوله (يئط العرش) من الأَطِيط ، وهو التصويت . والرَّحْلُ : ما يجعل على الدابة ، ليركب عليه ، وإذا كان جديداً ثقيلاً راكمه ، كان له صوت .

* * *

١٧٩ - (وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء ... الخ).

النسخة التي بأيدينا هكذا : (وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء ، بل قال : قبلة الدعاء ، هو نفسه ، كما أن نفس الكعبة ، قبلة الصلاة . وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز) انتهى . ومعناها : انه لما ورد أن للدعاء قبلة ، فلا بد أن لا تكون القبلة نفس الجهة ، مجردة عن شيء فيها ، هو ذو الجهة ، فلا بد أن تكون القبلة للدعاء حقيقة هو الذات الأقدس ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، كما أنه ليس قبلة الصلاة جهة الكعبة ، بل نفس الكعبة . فجعل (الفوق) جهة الحق حقيقة ، من غير أن يتجوز بإرادة أنها جهة رحمته ، أو ما يشبه ذلك . ولا ندري ماذا كانت نسخة (الكلنبوي) ، حتى كتب عليها ما لا يلائم .

* * *

١٨٠ = (المراد منها إنشاء الوعيد والتهديد، لا حقيقة الإخبار... الخ).

هذا الكلام في غاية البرودة، مخالف للذوق، والعقل، والشرع، ورمي بغير برهان، يؤدي إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر، وما فيه، إذ كل ما جاء فيه فهو من قبيل التهديد والارهاب. وأقبح منه قول من قال بما يوجب جواز الكذب عليه تعالى. وأرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة، وهموا بتجويز تكذيب الشرائع، لمصالح توهموها، وأغراض حصلوها. ولقد ضلوا وأضلوا غيرهم من القاصرين، بأن سمو أنفسهم (أهل السنة) وقد برئت منهم السنة وصاحبها، نعوذ بالله من الجهل وحب رئاسة الزور، وقول الفجور، والأخذ بأطراف الغرور. وما أدري لم لا يكون الانسان عبداً للحق والبرهان، ومحط نظره التنزيه والتقديس؟! ويترك العصبية وحمية الجاهلية؟! وليت شعري!! ما ظنهم برب العالمين، وبكلامه القديم؟! حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم، يخبطون خبط عشواء. سبحانك ما قدروك حق قدرك، وما عرفوك حق معرفتك!!!.

* * *

رؤية الله

١٨١ = (وهو تعالى مرئي المؤمنين... الخ).

أقول: قد ورد في القرآن العزيز ما يكاد أن يكون محكماً في أنه تعالى يرى يوم القيامة-٢٢-. ومثله في أنه تعالى لا يصح ان يدركه البصر، أي لا يرى بحاسة البصر. الأول قوله: (إلى ربها ناظرة)^(١). والثاني: (لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار)^(٢). وقد ورد هذا الثاني، مع برهانه، في قوله: (وهو اللطيف)، فهو في قوة التعليل، أي لأنه اللطيف، ومن أحكام اللطيف أنه لا يرى، وقوله: (الخبير).

١- القيامة: ٢٣.

٢- الانعام: ١٠٣.

٢٢- (وقد احتج عليه الشيخ «أبو نصر» في [فصوصه] بما حاصله: كل إدراك: فاما لشيء خاص، كزيد. أو شيء عام، كالانسان. والعام لا يقع عليه رؤية، ولا يوصك بجانيبه، كما لا يخفى. وأما الشيء =

برهان على انه يدرك الأبصار . وكون الإدراك بمعنى الاحاطة غير مقبول ، على انه لو كان ، لكان في النظر ما يقاومه .

وتأيدت آية الاثبات بأحاديث صحيحة .

ثم استمر الأمر في السلف على اجماله ، حتى أخذ الناس يتناوشون البراهين ، فانكشف لديهم أن الواجب ليس بجسم ولا جسماني ، ولا رسم له ، ولا جهة ، ولا شكل ، ولا صورة ، فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه ، التي هي به عندنا ، واتفق الكل على ذلك ، فان الرؤية ، بما هي عليه في الشاهد ، يستحيل أن تتعلق إلا بما هو جسماني كثيف تقع عليه أشعة الضياء ، أو بما هو مضيء بذاته أو بغيره ، ثم افترقوا في مقالاتهم . فمنهم من أخذ بطرف الاثبات ، لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا . والآخر طرف النفي ، مستدلاً بما يترتب على هذا الوجه المعروف . فعلمنا من ذلك : ان ليس النزاع بينهم في أمر محصل ، فان صاحب الاثبات نفى جميع لوازم الرؤية ، ما عدا الانكشاف . وصاحب النفي إنما ينفي لوازم هذه الرؤية المألوفة ، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعال عن الادراكات الاحساسية ، فضلاً عن غيرها ، فهب انه بأية قوة كانت ، (ويخلق ما لا تعلمون)^(١) . فالأول : قائل بما قال

١- النحل : ٨ .

=الخاص : فاما أن يدرك وجوده بالاستدلال ، أو بغير الاستدلال . واسم المشاهدة يقع على إدراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها ، من غير واسطة الاستدلال ، فان الاستدلال على الغائب ، والغائب ينال بالاستدلال ، وما لا يستدل عليه - ويحكم مع ذلك بما يثبت به بلا شك - فليس بغائب ، فهو شاهد . فكل موجود ، وليس بغائب ، فهو شاهد . وإدراك الشاهد ، هو المشاهدة : اما مباشرة وملاقة ، واما من غير مباشرة وملاقة . وهذا الأخير هو الرؤية . والحق الأول يتعالى عن شوائب الغيبة بذاته عن أبناء عالم التقديس ، وإنما الغفلة من غشاء أدران العادات ، وغطاء عالم الطبيعة فان رفع الحجاب ، وانقشع النقاب ، وقفت على حقيقة الحقائق ، بدون احتياج الى الاستدلال . (فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد)^(*) . فقد يدرك الحق بدون استدلال ولا ملاقة ، وهو الرؤية ، فالحق مرئي لذوي الكمال (تبارك اسم ربك ذي الجلال والأكرام)^(**) . عبده .

(**) الرحمن : ٧٨ .

(*) ق : ٢٢ .

الثاني، وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج، ومقالات الخداج^(١)، خصوصاً ما قد يتمسك به من الأوضاع اللغوية التي لا تفيد في مجال البراهين. وليس التكلم مع الفريقين إلا تضییع الوقت فيما لا يفيد، بل الواجب علينا هو الايمان بأن الله يرى - كما أخبر - على وجه منزّه عما هو من خواص الحوادث، وليكن بأية قوة من قوانا، أو بقوة جديدة يخلقها الله في ذلك الوقت، في أي عضو من أعضائنا، وان كان القلب.

* * *

١٨٢ - (فلم يبق إلا الوجود ... الخ).

لقائل أن يقول: ان المشترك هو الكون (مضيئاً) أعم من أن يكون بالذات، أو بالعرض، وهو أقرب، تأمل. ثم لا نطيل في نقد هذه الدلائل.

* * *

١٨٣ - (ولا حاكم عليه ... الخ).

أقول: ان أريد من الحكم التكليف، أي إيجاب شيء عليه، ان فعله يثاب، وان تركه يعاقب، أو ان فعله يستحق أن يمدح، وان تركه يستحق أن يذم، فذلك منفي عنه تعالى، بعد ثبوت (وجوبه) بالضرورة. وان أريد منه العلم بصفة من صفاته، أو لازم من لوازمها، فذلك بديهي الثبوت عند كل فرقة تعتقد بالاله. ثم إنه لا فارق بين أن تعلم ثبوت الإرادة له تعالى، واستحالة أن لا يكون مريداً، ووجوب أن يقع فعله على طبق علمه، واستحالة أن لا يكون كذلك، وبين أن تعلم ثبوت كون أفعاله يجب ان تكون لحكم ومصالح، واستحالة أن تكون عبثاً، أو وضعاً للشيء في غير محله، تعالى عن ذلك. وبالحملة: لا فرق بين علم وعلم، في كونه حكماً. وان افترق علمان في مسألتين، من حيث ان أحدهما مطابق للواقع، والآخر ليس كذلك. وهذا في جميع المعلومات سواء.

والعجب لرجل يدعي الفضل، ثم يفرق بين علم المعتزلة بحسن بعض

١ - مفرداً، خدوج، أي: الناقص.

الأفعال وقبحها، وعلم الماتريديّة بذلك، بأن علم العقل عند الماتريديّة ليس صادراً عنه، مباشرة ولا توليداً، بل عن الله تعالى، فمن ثمّ صح أن يجعل حكماً على الله، لأن الله هو الحاكم على نفسه حينئذ. وعند المعتزلة هو صادر عنه مباشرة، فكان حكمه حكماً لغير الله، على الله، ويستدل على ذلك بموافقة الماتريديّة والأشاعرة في أنه لا حاكم على الله. وموافقتهم المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين. يقول: (ومن هنا ظهر اندفاع ما أورده ابن الهمام^(١) من أن مسألة كون العلم بخلق الله، أو التوليد، خارجة عن بحثنا هذا. ان هي إلا غفلة، فان الكلام ليس إلا في أن العقل هل يحكم، أو لا يحكم؟ كما تقول: هل الرجل يصلي، أو لا يصلي؟ ومسألة خلق الأفعال، مسألة أخرى تعم كل فعل، فلا داعي لتخصيص الحكم ههنا، كما قال ابن الهمام). فقله حق. ثانياً: انه كما لا يصح ان يقال: ان الله يصلي صلاة الظهر، عند الأشاعرة، لا يصح أن يقال: ان الله حاكم، عند حكم العقل. أي لا يصح أن يقال: أهذا الحكم - أي العلم - هو حكم الله، أي علمه بعينه، وثالثاً: على مشرب هذا الرجل، يجوز أن ينسب الى الله كل نقص، ثم يقول: لا خير فيه، فانه الفاعل للكل، وهو يفعل بنفسه في نفسه ما يشاء. وبالمجمل: فهذا كلام ناشئ عن عدم التأمل رأساً، بل عدم الديانة.

وان أريد بالحكم معنى آخر، فلم يتبين بعد، حتى نقرر فيه نزاعاً في هذه الألفاظ الدائرة على السنة القوم.



١٨٤ - (ولا يجب عليه شيء... الخ).

أقول: ان كان يريد من الوجوب، ما هو مصطلح الأصوليين والفقهاء، فبديهي النفي، بعد إثبات الوجوب، كما سبق. إذ لا معنى لاستحقاق الثواب

١ - محمد بن عبد الواحد [٧٩٠ - ٨٦١ هـ - ١٣٨٨ - ١٤٥٧ م] من علماء الحنفية، وله مؤلفات في الفقه والأصول.

والعقاب ، واستحقاق الذم والمدح . وان كان يريد من الوجوب قسيم الاستحالة والامكان ، فلا يصح نفيه عن الواجب . كيف !! ويجب أن يفعل على طبق ما علم ، وإلا لزم الجهل المحال . فالوجوب بهذا المعنى صحيح في جانب الحق تعالى ، وليس تحققه في جانبه بموجب لنقيصة ، بل لكمال ، كما هو ظاهر .

بقي النظر في تفاصيل الواجب بهذا المعنى ، وما الذي قام عليه البرهان منه؟ وما الذي لم يتم ؟ . فقد قدمنا صفات كثيرة يجب أن تكون له تعالى . والذي يعيننا في هذا الموضع ما يتعلق بفعله تعالى ، فنقول : قد قطع البرهان بأن الواجب لا يجوز أن يكون عابثاً في أفعاله ، بل لا بد أن تكون مبنية على الحكمة التامة . وانه ليس شيء مما يبرز في عالم الوجود بقاصر عن مصالح ، لولاها لم تكن في الوجود . بل ربما كان يختل به نظام كل موجود ، كما يعلمه المحقق . فاذا التفتنا الى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح ، فقد ندرك الحكمة بوجه ، وقد لا ندركها . فعدم إدراكنا لها لا يوجب عدمها ، لما قام من البرهان . فقول المعتزلي : (يجب على الله الأصلاح) ، ان كان يريد به ما ذكرنا ، فنعم ، ولا خلاف لأصحابنا معه ، خصوصاً الماتريديّة ، لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى ، وان كان يريد أنه يجب عليه ان يراعي مصالح ، على حسب ما نحن نفهمه ، وندركه . فذلك ضرب من الجهالة ، كأنه يريد أن يضرب لله قانوناً ، لا يجوز لله تجاوزه على حسب عقله السخيف . وأما ما قال في اللطف : فان كان يريد ان الله تعالى لا يجوز ان يكلف أحداً بدون أن يعلمه بأنه مكلف ، أي بدون إرسال رسول . أو يكلفه بالطيران بدون أن يكون له أجنحة ، فذلك مسلم ، إذ العاجز عن شيء عجزاً مطلقاً لا يصح تكليفه ، والتوجه الى المجهول المطلق ، محال . وهذا تشهد به البداة ، فلا داعي لأخذه بأطراف النزاع . وان كان يريد ان التكليف ، بذاته ، واجب ، فالاعلام به واجب ، فبعثة الأنبياء واجبة مثلاً . فهذا موقف على إحاطته بتمام المصالح المترتبة عليه ، والمفاسد المترتبة على عدمه ، فليبينها حتى ننظر فيها . وان كان يريد اننا لما علمنا وقوع بعثة الأنبياء والتكاليف ،

وكانت هذه من الأفعال الالهية ، والأفعال الالهية لا تكون إلا لحكمة ، فقد وجب العلم بانها واجبة في الواقع ونفس الأمر ، لما أنها لحكمة . فذلك نظير أن تقول : إنه لما علم وجود زيد ، علم أن الله كان عالماً به ، فكان وجوده واجباً . وهذا ليس من المطالب العلمية ، ولكن لا شناعة في إطلاق الوجوب بهذا المعنى ، في جانب الباري ، وإن كانت الشناعة في الدعاوى غير البيّنة .

ولعل قائلاً يقول : إن المعتزلي يتنازل عن التعيين ، ويقول : يجب على الواجب أن يفعل ما فيه الحكمة ، ولا يجوز عليه أن يتركه . وهذا أمر غير (كون فعله لا بد أن يكون لحكمة) . فأقول : إن قولي : (شئون الواجب الفعلية لا بد أن تكون لحكمة) ، شامل لقولك هذا ، فإن ترك الفعل إن كان لحكمة ، فما كان في الفعل حكمة ، وإلا فقد نفيت حصولها ، فالفعل لازم . فوقع الوفاق بيننا وبينه .



١٨٥- (ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ... الخ) .

أقول: قد علمنا استحالة العبث على الله ، ووجوب الحكم في أفعاله . وليست الحكم عائدة عليه تعالى ، بالضرورة ، وإلا لكان مستكملاً بغيره ، فهي عائدة على غيره بالضرورة ، فما وقع عنه من ثواب وعقاب ، فأنما كان لحكمة تتعلق بالمثاب والمعاقب . وأما تعيين الحكمة ، فليس لنا بلازم . فغاية ما يقال: إن الغدر والظلم ، في جانبه تعالى ، نقص محال . فاللائق بجنابه أن يكون ما يصدر منه ، في حاق موضعه . فان لزم من فعل طرو نقص في ذاته أو في صفاته ، فذلك الفعل محال ، أيّاً كان .

وأما أخبار الله فلا سبيل إلى حل عقدها بحال ، فانه إنما أخبر بما هو مطابق لعلمه القديم ، ولا جواز لتخلفه بوجه من الوجوه ، كما يقول به الشيخ أبو منصور^(١) ، من انه يجب تحقق الوعد والوعيد ، تصديقاً للنصوص . والقول بأنها

١- أبو منصور الماتريدي : محمد بن محمد بن محمود [٣٣٣ هـ ٩٤٤ م] من أئمة علم الكلام ، ألف فيه وفي الفقه ، وهو رأس فرقة الماتريدية التي تتخذ من بعض القضايا موقفاً وسطاً بين المعتزلة والأشعرية . ونسبته إلى «ماتريد» بمرقند .

إنشاءات للترهيب والترغيب ، خروج عن السبيل ، وروم لتحريف الكلم عن مواضعه . وأي ضرر في أن نعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به ؟ وأنه لا محالة واقع ، لما أنه قد علمه فأخبر به . ولا حول ولا قوة إلا بالله !.

١٨٦ - (وإن عاقب فبعده ، لأنه لا حق لأحد عليه ... الخ).

أقول : انظر الى هذه التعاليل الركيكة ، المستهجنة عند النفوس السليمة ، التي لا ينبغي أن تذكر في جانب ناقص العدالة ، منثلما الاقتدار ، فضلاً عن مبدأ الكمال وغايته ، التي محصلها أنه لما استبد بالمالكية ، ووقع العالم في قبضته ذليلاً ، تحت قهره ، أخذ يتصرف فيهم بما يريد ، مما يضر ولا ينفع ، بدون ملاحظة مصلحة تعود اليه ، أو اليهم ، يهلك ويشن الغارة على مستحق البر والاحسان ، وينعم ويفيض أنواع الخيرات على مستحق الويل والنكال ، بدون مراعاة شيء ما في الطرفين سوى هذه الإرادة .

إن هذه إلا شناعة زلت بها الأقدام ، ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية ، وتصوره على وجه يلائم طبع القائل . ولكن ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك . (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ)^(١) . فانظر بعين الحق والوجدان ، تران الكل بفضلته تعالى ، حتى العقاب والنكال ، فانه يتعالى شأنه عن التشفي وهيجان دم الغضب ، من حيث ما يعود اليه . بل تلك الآلام والأنكال إنما هي مما يعود الى ذات المُعَذَّبِ المُعَاقَبِ بالصالح . ولكن المريض لا يدرك الصحة في شرب الدواء ، والمزمن مرضه قد لا يظن بالطبيب إلا أنه لا يريد به إلا الايلام ، ولا يعلم ان لولاه هلك ، بآتم مما تكلم هو عليه . فسبحانه ، فضله وعدله سواء ، وأمرهما عائد الينا بالخير والمنفعة ، من حيث لانعلم ، إلا من وفقه الله تعالى ، وفتح له باب الحق والمعرفة ، فانه يتحقق بما ذكرنا ، ولا يرى حالاً من الأحوال التي يكون عليها إلا وفيها خيره ، وإن بلغت منه قصارى الألم . ولذلك أسباب تبين في موضع آخر .

فهذا الموفق العارف ، منعم بآلامه ، مسرور بأحزانه ، إذ لا يعلم من الحق إلا ما فيه الخير ، فأنى له الضير ؟ فهو بكل حال راض عن الحق ، والحق راض عنه ، فدقق النظر تندفع عنك شكوك المحجوبين القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه .
 ١٨٧ - (ولا قبيح منه) .

أقول : هذا قول جميل أخذوه على غير وجهه ، وقد نشرحه في غير هذا الكتاب .

* * *

١٨٨ - (ولا غرض لفعله ... الخ) .

أقول : اعلم ان الفاعل المختار هو : ما نسبة الفعل والترك اليه سواء ، من حيث هو فعل وترك ، فلا يصح أن يصدر عنه ما نسميه فيه مختاراً بطريق اللزوم لذاته ، بمعنى الوجوب لذات الذات ، أو لصفة لازمة للذات ، كإقتضاء طبيعة النار للحرارة ، وإقتضاء الحرارة لتفريق أجزاء المماس له . فانه لو لم شيء لنفس الذات ، أو لصفة من صفاتها ، بحيث لا يمكن انفكاكه عن تلك الذات أو الصفة ، وان شاء المختار انفكاكه ، فذلك لا يقال له فاعل بالاختيار ، فلم يكن بالاختيار إلا ما كان لنفس ترجيح الإرادة والمشئنة دخل فيه . بل ما كان السبب القريب فيه هو الاختيار . وليس ذلك الترجيح بأمر لازم للذات ، وإلا لم صدور جميع أفعال المختار في آن واحد ، لحصول ما هو السبب الأخير دائماً . أو تأخر المعلول عن تمام العلة . وكلاهما محال بالضرورة . وكذا القول في اللزوم للصفة ، فان ما هو لازم اللازم فهو لازم ، فالكلام فيها واحد . فكأن ترجيح المختار لفعل ما من أفعاله ، قد لا يكون ثم يكون ، وقد يكون ثم لا يكون . ومن البديهي أن شيئاً لا يكون ثم يكون بدون ما به كان ، فهو باطل بحكم ان لا بخت ولا اتفاق ، ولا ترجح بدون مرجح . فلا يصح ان يكون موجب الترجيح والاختيار ما كان لذات الفاعل ، لما قد علمت . فبقي أنه لأمر عارض خارج عن الذات ، ليست الذات بمقتضية له . فوجب

الترجيح أمر عارض للذات . ثم بالترجيح كان ترجح العقل . فذلك العارض هو الباعث للفاعل على الفعل . ومعلوم أن باعث الترجيح لشيء بخصوصه لا يكون إلا له خصوصية وملاءمة مع ما أوجبه الترجيح ، وهو الفعل ، فهو مما يتعلق بالفعل . فقد بان أنه لا يصدر فعل عن مختار إلا لباعث من ملائم للفعل . ومن نفي ذلك فقد نفي الاختيار من أصله . وذلك لعمر الله التحصيل عند تحقيق معنى الاختيار لمن له أدنى التفات الى الاختيار ، والمختار ، ومقابلهما . فهذا القدر من الباعث لا بد منه لتحقيق الاختيار بالضرورة الأولية .

ثم إنه قد يكون ذات الفعل مقصداً للفاعل لذاته ، بحيث يكون الفعل عين المقصود لذاته ، فباعثه تصوره فقط . وهذا قول ظاهري . وقد يكون لغيره ، فباعثه تصورها . وهل يكون منك أن تقول : إنه مختار يصدر عنه فعل اختياري ، بدون أن يكون ذلك الفعل متصوراً ، مقصوداً بأي قصد كان ؟ كلا ، وإلا فلم يكن مختاراً .

ثم إن ما نسميه عبثاً عرفاً ، لا بد فيه من تحقق هذا المعنى ، فهو لغاية ما . ولكن قد يكون للفاعل أعمال ، هي أحق أن يعملها ، لغايات ، هي أحق أن تكون ، ثم يأخذ بعمل ما ليس كذلك ، لغايات دنيا ، ليست الحقيقة أن تُفعل ، وهو يعلم ذلك ، فيقال له : عابث ، وسفيه ، إذ قد أتى بغير الحقيقي ، مع إمكان الحقيقي . فإذا كان لا يعلم ، فهو الجاهل المغرور .

ثم إن الغرض يطلق عرفاً ولغة - كما يعرف من عرفنا ، ومن تعبيرات اللغويين ، الذين لم تشبههم شائبة الاصطلاح - ويراد منه الغاية العائدة على نفس الفاعل بكمال ، بوجه ما ، قرب أو بعد . ويطلق اصطلاحاً علمياً على الباعث على الفعل ، ويرادف بذلك الغاية عند نفس الفاعل وهو بالاطلاق الثاني الم منه بالاطلاق الأول يتفرد منه قياً لم يكن ليعود منه كمال على ذات الفاعل . بل إنما كان متمحضاً لتكميل الغير فقط ، فيكون الباعث في الحقيقة محض الجود من الفاعل ، الرحمة بالمفعول . فهو أمر يتبع الكمال ، لا يتبعه الكمال .

إذا تحققت هذا، فاعلم ان الباري تعالى الذي هو أعلى من أن تقع التغيرات في ذاته أو صفاته، المبرأ عن حكم الضرورة والمجبورية، إنما يفعل الفعل، ويكون عنه الفعل، بغاية ما، وإلا لم يكن مختاراً، أو كان الترجيح بغير مرجح. وإنما يفعله لغاية هي أعظم الغايات، بحيث لا يتصور فوقها غاية، وإلا لزم الجهل، أو العبث، أو السفه. ومجرد ترتبها على الفعل، بدون قصدتها، غير كاف في دفع الاستحالة. فان ما يترتب على عمل من أعمالك، بدون قصد منك اليه، لا يعد منك حكمة، بل رمية بغير رام. فلا يقال لمتخبط، قتل عقرباً، بحركات تخبطه: إنه حكيم بذلك العمل. على انه لا فرق بين عدم القصد، وعدم العلم، في الحقيقة، لمن تأمل نوعاً ما من التأمل.

وبالجملة: فلا يمكن أن يصدر فعل الحق إلا لما هو من الغايات أحق، وان كان في نظر الجاهل ليس كذلك.

ثم انا نقول: من الواجب أن لا تعود تلك الغاية على الذات بالكمال، بل إنما تعود الى الغير بالاكمال. فان كان المراد من النفي في قوله: (لا غرض لفعله). نفي الغرض اللغوي العرفي، فذلك: نعم. وان كان يريد نفي مطلق الباعث، فذلك: هو نفي الاختيار، المنزه عنه الباري. وأما ما أورده من ان الغرض: إما أن يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل أولى من عدم حصوله، أو لا يكون. والأول يستلزم الاستكمال بالغير، والثاني يستلزم أن لا يكون غرضاً، سواء كان ذلك الأمر للغير، أو للذات، فهو مغالطة نشأت من الغلط في أنه: هل يقال للحاصل للغير أولى أن يحصل للفاعل؟ أو ليس يقال؟ فنقول: هو أولى أن يحصل للغير. ولا يقال: ان ما هو أولى أن يحصل للغير يلزم أن يكون أولى بأن يحصل للفاعل، كما هو ظاهر. بل غاية ما يقال: ان ايجاد الفاعل ذلك المفعول لغيره أولى من عدم ايجاده. فنقول: نعم، ايجاد الفاعل لهذا الفعل أولى من عدم ايجاده بحسب، الواقع ونفس الأمر. وهذا محل وفاق. وكيف يقدم عاقل - له الى الله جانب - على القول بأن الله ليس له مقصد

في أفعاله ، بل هي حاصلة منه أيّاً ما كانت ؟!

ويدل على ان المصنف ، انما أراد نفي الغرض اللغوي ، قوله : (راعي الحكمة والمصلحة) . فان المراعاة هي : الملاحظة والقصد الى الشيء . فقد قال بأن الباري قصد ترتب الحكم والمصالح على أفعاله . فافهم وأمعن النظر . وههنا مقال آخر يتعلق بالمبحث ، لكن لا يتحملة علم الكلام .

* * *

١٨٩ - (كما ان من يغرس غرساً ، لأجل الثمرة ... الخ) .

أقول : هذا تمثيل بارد ، فانه قد مثل برجل خسيس الطبع ، دنيء الهمة ، قد قصر كماله على بعض ما يترتب على فعله ، وهو غافل عن الباقي . مع أنه لو كان يعلم لنفسه حاجة الى الاستظلال ، أو غيره ، مما ذكره ، أو كان يراعي نفع غيره ، كما يراعي نفع نفسه ، لقصد الكل ، وكان المجموع غاية . فعدم قصده لذلك : إما لنقصه في ذاته ، أو جهله أنه قد قصد غاية فنيته فيها الغايات ، فعدم قصده لغيرها ، لما أنه لم يحضره أن الغير مصلحة .

١٩٠ - (والآيات والاحاديث مؤولة ... الخ) .

بانضمام هذه التأويلات الى التأويلات التي ذكرها في الوعد والوعيد ، وتأويلات الاستحقاق ، وغير ذلك مما هو معلوم لديك ، يكون القرآن كله - إلا ما ندر ، مما يفيد حكماً ، أو قصصاً - مؤولاً ، لم يقصد معناه . وكل ذلك بدون ضرورة ، إذ لم يستحكم الدليل في هذه المواطن على خلاف ما يكاد أن يكون محكماً ، وليس ما أبدوه ههنا إلا مقدمات خطابية ، بل قياسات شعرية ، لا يعدل عن النصوص الصريحة اليها .

* * *

١٩١ - (هذا مما علم فيما سبق) .

أي علم دليله فيما سبق من الآية الشريفة ، أي قوله : (له الحكم) . فان تقديم

الخبر فيه للحصر .

* * *

١٩٢ - (ولا نزاع في أن هذين المعنيين) .

أي صفة الكمال والنقص ، والملاءمة للغرض والمنافرة ، ثابتان للصفات في حد أنفسها ، أي بقطع النظر عن ورود الشرع ، وفسره بقوله : (وأن مأخذهما العقل) . وقوله : (ويختلف بالاعتبار) ، يرجع الى القسم الثاني ، أي ملاءمة الغرض ومنافرته تختلف بالاعتبار . فربما كان شيء واحد ، ملائماً لشخص منافراً لآخر ، أو ملائماً منافراً ، لشخص واحد في وقتين ، في حالين . فكان الأول تقديمه على ما يتعلق بالقسمين . كذا قيل . والذي يعلم عند التحقيق أن القسم الأول ، كذلك ، يختلف بالاعتبار ، فرب كمال لشيء ، هو نقص لآخر ، وبالعكس ، وان كان كل بحسب الواقع حقيقياً . فقوله : (ويختلف) يرجع الى القسمين ، فتأخيره قد صادف محلاً .

* * *

١٩٣ - (وهو عند المعتزلة عقلي ... الخ) .

أقول : الأشاعرة يذهبون الى أن ليس للعقل ما يوجب النهي عنه أو الأمر به ، بل نفس النهي عنه - أي كونه متعلقاً للنهي هو قبحه ونفس الأمر به أي كونه متعلقاً للأمر - هو حسنه بمعنى أن كونه بحيث يثاب عليه الفاعل ، أو يعاقب عليه ، أو يذم عليه ، أو يمدح به ، ليس إلا محض كونه متعلقاً للنهي والأمر .

والمعتزلة والماتريدية يقولون : ان النهي لم يتعلق به إلا لقيام ما يقتضي النهي والأمر ، أي فالثواب والعقاب لأمر ما في الأفعال . والنبوات منبئات كاشفة عنه . وأما عند الأشاعرة ، فلا ثواب ولا عقاب على نفس الأفعال لأمر فيها ، وإنما ذلك للنهي والأمر ، فالخطاب الجاري على لسان النبوات منشئ لما به الثواب والعقاب . ومن المعلوم أن الانشاء لا يعلم إلا بعد تحققه من المنشئ ، فلا يمكن - على

قول الأشاعرة - أن يعلم الحسن والقبح قبل ورود الشرائع ، بوجه من الوجوه ، بل لا بد من تحقق الانشاء ، والعلم به ، حتى يحكم بالحسن والقبح ، بهذا المعنى .
وأما على قول المعتزلة - من أن الثواب والعقاب لقيام معنى في الفعل - فيصح أن يعلم ذلك المعنى الموجب ، بالفحص والبحث ، أو بالكشف ، أو بالبرهان ، لما أمر ثابت ، وكونه موجباً لذلك ، أيضاً ، أمر لازم له . وكل ما هو موجود فيصح ان يتحقق من الفعل الحكم بوجوده ، بأي طريق كان . وان لم يكن طريق الاخبار ، غايته : قد يخفي لغموضه ، فينبئ عنه الشرع ، أي بسبب الأمر والنهي يعلم ان فيه أمراً يقتضيها على الاجمال . وقد ينص الشرع على ذلك الأمر تفصيلاً .



١٩٤ - (والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ... الخ) .

أقول : استدلال الأشاعرة على ان الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل ، بأن العبد مجبور في أفعاله ، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى ، فحصول فعله عنه اضطراري ، وكل ما حصوله اضطراري ، فلا سبيل الى الحكم بتحسينه أو تقبيحه ، عقلاً ، فان الصادر عن الشيء لا يقال عليه : إنه حسن أو قبيح إلا لو كان صادراً عنه باختياره . وقد بينه في [المواقف] ، وأطال في بيانه . والشارح قال : (ان العبد غير مستقل بايجاد فعله) . فعبر بغير المستقل عن المجبور ، من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم ، حياء ، فان من العيب ان نضطر الى القول بالجبر المحض ثم ندعي صحة التكاليف ، ثم ندافع بما لا يدفع . هذا حاصل ما قالوا .

ثم نقول - بعد تسليم الاستدلال ، مع ضعفه كما ترى - : ان الأمر والنهي : إما أن يكونا من الأمور المقضية المحكوم بها في علم الحق تعالى ، بوقوعها ، أم لا ، الثاني باطل بالاتفاق ، فثبت الأول ، فلهما مع الواقعيات نسبة ، فيجوز الوصول اليهما : إما بجدس ، أو برهان ، أو غير ذلك . ولا سبيل الى منع ذلك إلا باثبات استحالة حصول ما يوصل الى العلم بهما لأحد من الناس ، وذلك لا يثبت . فالقول ما قال

الشيخ ابو منصور ، وان وافقه عليه صدقة جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة .

* * *

١٩٥ - (لأن أفعال العباد كلها ، اما مخلوقة ... الخ) .

أقول : أي أن فعل العبد على الإطلاق : إما مخلوق لله مباشرة ، فلا تأثير للعبد فيه بوجه ، فيكون مجبوراً محضاً ، كما هو عند الشيخ ، وإما بأن يخلق الله في العبد داعياً يجب الفعل عنده ، كما يقول به امام الحرمين ، فهو مجبور أيضاً . فان الموجب ان كان اضطرارياً ، فما أوجبه أيضاً اضطراري . وإذا كان الفعل - على أي الأحوال - اضطرارياً ، فكيف يوصف بالحسن والقبح في ذاته ، إلا أن يضع الله ذلك؟

* * *

١٩٦ - (كفعل الله) .

هذا مبني على ان القبيح : ما نهى عنه شرعاً ، والحسن : بخلافه ، وان الحسن : ما لم ينه عنه شرعاً ، والقبيح : بخلافه . فان ما لم يكن منهيّاً عنه شرعاً ، شامل لأفعاله تعالى ، وللمباح ، ولغير ذلك ، مما ذكره . أما إن عرف القبيح : بما نهى عنه شرعاً ، والحسن : بما أمر به شرعاً ، فالمباح : لا حسن ولا قبيح ، كما هو الظاهر من أصل دعوى الاشاعرة ، ومن ان الحسن والقبيح هو ما يتعلق به المدح والثواب ، والذم والعقاب . ففعل الله ، وغير المكلف ، والمباح ، لا يوصف بالحسن ، ولا بالقبح ، بهذا المعنى .

* * *

الله غير متجزئ

١٩٧ - (يمكن أن يراد به نفي الأجزاء العقلية ... الخ) .

أقول : احتج عليه الرئيس في [اشاراته] ب: (ان الواجب تعالى لا يشارك شيئاً من الممكنات ، في ذاتي من ذاتياتها ، فان كل ما هو ذاتي للممكن مقتضى للامكان لذاته ، ولا شيء مما يكون للواجب بمقتضى للامكان . أما الأول : فلأنه لو لم يكن

كذلك ، لكان شيئاً من ذاتيات ما هو ممكن ، مقتضياً للوجوب أو الامتناع ، فلا يكون ممكناً . هذا خلف . وأما الثاني ، فلأنه لو كان للواجب شيء يقتضي الامكان ، لم يكن واجباً ، هذا خلف . وإذا لم يشاركها في ذاتي من ذاتياتها ، فهو ينفصل عنها بذاته ، لا بذاتي ، بل ولا بعرضي . فلا جنس ، لعدم المشاركة ، ولا فصل ، لأنه من لوازم ما له جنس . فلا يحد . وهو غير تام ، إذ لا يلزم من عدم مشاركته للممكنات أن لا يكون محدوداً ، لجواز أن يكون له حقيقة جنسية منحصرة في نوع . والنوع منحصر في شخص . والحقائق الفرضية فيه واجبات كالأشخاص الفرضية . فالصواب الاحتجاج بأن التركيب الذهني يستدعي التركيب الخارجي . والواجب تعالى يستحيل عليه التركيب الخارجي ، لأنه مدار للامكان ، فكذا الذهني ، فتأمل .



١٩٨ - (واستدل عليه ... الخ) .

أقول : استدل على وجوب كون صفات الواجب واحدة ، أي انه ليس له صفتان من نوع واحد ، كقدرتين ، وإرادتين مثلاً ، بأنه لو تكثرت القدرة أو الإرادة ، مثلاً ، وهي صادرة عن الذات البتة : فإما أن تكون صادرة عنها بالاختيار ، أو الايجاب ، ولا ثالث لهما . وهما باطلان ، فالتكثر باطل . اما بطلان صدورهما بالاختيار ، فلأن الاختيار انما يكون بعد القدرة ، فتكون القدرة المتكثرة مستندة الى قدرة أخرى ، ويتسلسل ، وهو باطل . وأيضاً ، الصادر بالاختيار ، حادث ، وصفاته تعالى أزلية . وأما بطلان صدورهما بالايجاب ، فلأن نسبة الموجب الى جميع الاعداد ، على السواء . فنسبته الى الاثنين كنسبته الى الثلاثة والأربعة . فليس صدور بعض منها أولى من البعض الآخر ، فلا يصدر عنه شيء منها ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، وهو محال بالضرورة . فلا تصدر القدرة المتعددة - مثلاً - عن ذات الواجب . والقدرة الواحدة ، ثابتة ، فثبت المطلوب .

ثم ان الشارح بحث في هذا : أولاً : بأن المختار يجوز أن يصدر عنه قديم ، لجواز أن يكون القصد قديماً ، وان لم يكن ههنا ، لخصوص المادة ، وهو ان القدرة مثلاً ، ان صدرت بالاختيار تحتاج الى قدرة سابقة ، ويلزم التسلسل ، وثانياً : بأن تساوي الاعداد - بالنسبة الى الموجب - ممنوع ، ولم لا يجوز ان يكون البعض أولى من بعض ، بالنسبة اليه في الواقع ، وان كنا لا نطلع على ذلك . فلم ينقطع عرق جواز ان يكون للواجب صفات متكررة ، من نوع واحد . وبحث فيه بعضهم أيضاً بأن ذلك جار في القدرة الواحدة مثلاً ، فان الواحد من مراتب الأعداد ، فما مرجحه على ما فوقه ، والنسبة مستوية ! . ثم أجاب عنه بما لا يجدي نفعا .

ونحن نقول : ان المحل المقتضي لعرضه الحال فيه ، لا محالة يقتضي من عرضه ما له اليه نسبة تامة ، على حسب ما توجبه ذاته وتقتضيه ، ثم ان العرض الذي هو كيف ، كالقدرة والإرادة ، اذا كان من نوع واحد ، انما يتعدد بتعدد المحال ، اذ وجوده وجود لمحل . فليس له تشخص سوى محله ، وان كان قد يعرض له بعد تحققه في المحل لوازم آخر ، كالشدة والضعف ، وما يشبه ذلك . وانما ينقسم ذلك العرض بعروض القسمة بأي وجه على محله . فان كان المحل خاصاً ، ولا ينقسم ، فالعرض واحد لا ينقسم . فالكيفيات العارضة على معروضاتها ، واحدة بوحدة معروضاتها ، متعددة بتعددتها ، فالبياض القائم بسطح واحد - على أي وجه تحقق - لا يقال : انه بياضان ، أو ثلاث بياضات . نعم يقال : شديد ، وقوي ، وما يشبه ذلك . وانا لانعني من القدرة إلا ما هو مبدأ صدور الآثار ، بالاختيار ، ولا من الإرادة إلا ما هو منشأ الاختيار ، فكل واحد من الصفتين نوع واحد ، وكذا يقال في الباقي . وان قيامها بذات الواجب تعالى واحد لا ينقسم ولا يتعدد ، فما قام به أيضاً لا يتعدد ولا ينقسم . نعم يقال : ان مبدأ الأثر فيه أقوى ، وأعلى ، وأشد ، وكذا الباقي . وحاصل القول : ان الصفات انما تجوز تشخصاتها وهوياتها بمحالتها وموصوفاتها ، فاذا اتحد ما به الهوية

فقد اتحدت الهوية . فتأمل جداً .

* * *

١٩٩ - (غير متناهية بحسب التعلق ... الخ) .

أقول : من الصفات الذاتية ما يقتضي تعلقاً بين الذات وبين أغيارها ، كالعلم والقدرة والإرادة ، فتعلقات تلك الصفات بالأغيار غير متناهية . ونعني بغير المتناهية: ما هو أعم من ان تكون التعلقات متحققة بالفعل ، غير متناهية . أو تكون بحيث لا تقف عند حد ، وان لم تحصل في عالم التحقق غير متناهية . وقد استدل على عدم تناهي التعلقات - لجميع هذه الصفات - بعدم تناهي متعلقاتها ، فانه اذا اختلف المتعلق وجب اختلاف التعلق باختلافه ، لوجوب اختلاف النسب باختلاف أطرافها . أما المعلومات فعدم تناهيها ظاهر ، لأنه يعلم الواجب ، والممكن ، والممتنع ، والممكن غير متناهية ، فضلاً عن قسيميها ، فانا لو نظرنا الى نوع من أنواع عالم الجسمانيات ، كالانسان مثلاً ، لرأينا أنه يصح ان يكون له أشخاص غير متناهية ، لجواز تبدل هيئات غير متناهية على أجزاء مخصوصة بالتركيب والتحليل ، فضلاً عن سائر أنواع الممكنات . فعالم الامكان غير متناه . والواجب يجب ان يعلم كل ما يصح ان يعلم ، أزلاً وأبداً ، فتعلقات علمه غير متناهية ، أزلاً وأبداً . وأما مقدورات ، ومراداته ، فليست غير متناهية بالفعل ، ولسنا نعني ما يمكن تعلق الإرادة أو القدرة به ، فان هذا لا يتعدد بتعدد تعلق القدرة والإرادة . بل إنما يتعدد التعلق بتعدد المتعلق بالفعل ، كما في المعلومات والعلم . نعم يكون التعلق في قوة الحصول والتعدد فهي غير متناهية . بمعنى لا تقف عند حد . فالتعلقات أيضاً كذلك لا تقف عند حد .

بقي على هذا ان يقال : حيث حكمنا بأن المقدورات لا تقف عند حد ، والإرادة يجب تعلقها بما تتعلق به القدرة ، وتعلقات الإرادة أزلية ، فالإرادة يجب

تعلقها بغير المتناهي بالفعل ، فانها المخصصة لكل مقدور بما يجب ان يكون له .
فتعلقاتها غير متناهية بالفعل . فاندفع ما أورده الشارح في القدرة ، وثبت ما أورده
في الإرادة . فافهم .

* * *

٢٠٠ - (بل لا نسبة بينهما) .

إضراب عما يفهم من قوله : (قليل من كثير) ، من ان بينهما نسبة مقدارية ،
فقال : لا نسبة بينهما بالمقدار ، فان المتناهي ينسب لغير المتناهي .

* * *

الملائكة

٢٠١ - (ولله تعالى ملائكة ... الخ) .

أقول : ان من الواجب اعتقاده ان لله تعالى عالماً من خلقه سمّاه الشرع بـ
(الملائكة) ، ليس بالذكر ولا بالأنثى ، وان له أجنحة - كما أخبر - وأنهم : (لَا يَعْصُونَ
اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ)^(١) . وهذا شيء يجب اعتقاده من السمع . وأما
الاستدلال على وجوب أن يكون مثل هذا العالم ، أو البحث عن حقيقة ، أو أنه
جسم ، أو غير جسم ، وما هي أجنحته ؟ وهل هي من جنس ما نعهد ؟ أو أمر آخر
عبر عنه بذلك تشبيهاً ؟ وأنهم (لا يعصون الله ما أمرهم) ، وهل هذه الطاعة في
جبلتهم ؟ بحيث لا يجدون من أنفسهم تصور ضدها ؟ . وتعيين مقاماتهم ، وان أحداً
لا يتعدى طوره ومقامه ، على ما يشار اليه في الأقوال الإلهية ، وانه لم ذلك ؟ وما
حقيقة السؤال بقوله : (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا)^(٢) . فذلك مما لا يبين في فن
الكلام . وقد أشرنا الى شيء من ذلك في رسالتنا (الواردات) .

* * *

٢٠٢- (لما روي عنه صلى الله عليه وسلم... الخ).

الله أعلم بصحة هذا الحديث ، حتى يوجب الظن ، فضلاً عن أن يؤخذ
موجباً لا اعتقاد ما يعارض البرهان .

* * *

كلام الله القرآن

٢٠٣ - (والأنبياء أجمعوا... الخ).

أقول : يريد انه قد وقع إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام - على ما تواتر عنهم - على انه تعالى متكلم . والمتكلم من اتصف بالكلام . فقد ثبت انه تعالى متصف بالكلام . والله تعالى لا يتصف بمحدث . فوجب أن يكون الكلام قديماً .

فان قلت : ان نبوة الأنبياء يتوقف ثوبتها على ثبوت الكلام ، وذلك لأن الارسال انما يتحقق بقول المرسل : أرسلتك الى فلان ، أو ما في معناه . فاذا لم يثبت الكلام ، فمدعيه كاذب من أول وهلة ، أو مشكوك الصدق ، فصدقهم موقوف على ثبوت الكلام ، فثبوت الكلام باجماعهم دور .

قلت : ان النبوة والارسال لا يتوقفان على كلام المرسل ، بل يجوز أن يكون بالهام ، فيكون رسولاً باظهار المعجزة ، بدون توقف على شيء آخر . ثم يثبت الكلام بنبوتهم . هذا حاصل ما قاله .

ونوقض بأننا لا نسلم ان المتكلم من قام به الكلام ، بل المتكلم هو من أحدث الكلام في شيء آخر ، ضرورة أنا نطلق المتكلم حقيقة على زيد المتلفظ بلفظ كذا ، مع ان اللفظ ليس إلا صوتاً مخصوصاً ، والصوت كيفية من كيفيات الهواء . وقائمة بهواء . فالمتكلم كل من أحدث هذه الكيفية المخصوصة في الهواء .

ثم أقول : وأما القول بأن العرف واللغة يشهدان بأنه إنما اتصف بكونه

(متكلماً) من حيث انه متصف بالكلام النفسي ، فهو افتراء محض ، فانا لم نسمع بأن عرفاً أو لغة يطلق على من أراد التكلم ، بل وشرع فيه فأمسك رجل لسانه ، انه تكلم ، ما لم يتم كلاماً لفظياً ، مع ان هذه الصفة النفسية قد حصلت له البتة ، بل إنما يقال - حقيقة - أراد الكلام . والمكابرة في هذا من الغباوة . نعم العرف واللغة إنما يطلق (المتكلم) على من أحدث صوتاً بلسانه أو مخارجه المخصوصة ، ضرورة ان من أحدث أصواتاً حرفية بين ضاغطين خارجين عنه لا يقال له متكلم ، وذلك ضروري ، واما ان رجلاً طول يومه ما حرك لسانه ، ثم انه أقرب بعد ذلك بأنه همّ بأن يتكلم فامتنع أو منع ، فليس لنا أن نخبر عنه بأنه تكلم بما همّ به . فليس الكلام ، لغة أو عرفاً ، ماهو في الفؤاد، كما زعموا : وقول الشاعر : ان الكلام لفي الفؤاد .. الخ ، فالقارئ قائمة على ان ليس المراد منه الاخبار بأن الكلام هو الصور الخيالية التي يعقبها النطق ، بل المراد إفادة أن كل متكلم فانما ينطق عن أخلاقه وأحواله الذاتية الكائنة في نفسه ، ولفظة إنما هو دليل على ما انطوى عليه ، كما يعطيه ذوق الكلام ، على انه لو كان كذلك . فما علمنا إلا أن لفظ (الكلام) يطلق على ما قام بالفؤاد ، أي القلب ، أو العقل ، أو ماتريد فسمه ، واما أنه يطلق على صفة حقيقية سوى هذا ، ومباينة له في الحقيقة ، أي ليست أمراً ، ولا نهياً ، أو ليست قائمة بفؤاد ، ولا عقل ، فمن أين علمناه ؟ إلا أن يكون بوضع جديد ، ولا دليل عليه ، أو مجاز ، ولا فرق بين مجاز ومجاز .

ثم ان اجماع الأنبياء على اطلاق لفظ لا يقتضي أن يكون المراد منه ما هو موضوعه الحقيقي ، ضرورة انه قد وقع الاجماع على ان لله يداً ، وانه على العرش استوى ، كما تواتر عن الأنبياء ، وعن نبينا ، وليس المراد حقيقته بالضرورة ، فليكن هذا الاجماع كذلك ، وان المتكلم مجاز في مخترع الكلام للاختصاص . وأيضاً : ان النصوص إنما تعتبر حقائقها بعد عدم القرينة العقلية ، على خلاف الحقيقة ، فكان من الواجب أن يبحث أولاً : هل يجوز أن يكون لله صفة هي الكلام ، حتى يرتب

عليه أن المراد من اطلاق هذا اللفظ ، تلك الصفة ؟ ، وهو لم يتكلم في ذلك . والمانع ببرهانه قائم .

وحاصل الكلام : ان الاطلاقات اللغوية لا دخل لها في المقامات البرهانية ، إلا من حيث ما يراد تطبيقها على ما يثبتته البرهان . ويأتي للكلام تنمة .

* * *

٢٠٤ - (ولا خلاف ... الخ)

شروع في تفصيل الكلام بعد إجماله .

* * *

٢٠٥ - (ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة ... الخ) .

أقول هذه تحرير لمحل النزاع . وحاصله : ان ليس النزاع في الكلام اللفظي ، فانه حادث باتفاق . وانما النزاع في إثبات الكلام النفسي .

وأقول : ان الشيخ لم يثبت الكلام النفسي إلا لترويج ظواهر النصوص الدالة على ان القرآن كلام الله غير مخلوق ، وما يشبه ذلك . وهذه إنما تدل على قدم الكلام اللفظي ، وان كان لفظ الكلام حقيقة فيه فقط ، وعلى قدم اللفظي والنفسي معاً ، ان كان حقيقة فيهما . فان خصه بالنفس ، فذلك تأويل أو ترجيح لأحد معنيي المشترك بدون موجب . فان قال : ان موجب هو استحالة قدم اللفظي ، قيل - عليه - : لا بد من إثبات إمكان النفسي ، ولم يثبت بعد ، والمانع قائم ببرهانه ، على ما يزعم الخصم . ثم ان الذي يبدو من كلام الخصوم إنما هو إحالة قدم الكلام اللفظي ، وانه هو المخلوق لله في المتكلم : الرسول ، أو الشجرة ، أو ما يشبه ذلك . وبراہينهم بأسرها لا تنطق بما سوى هذا . ولم نسمع ان معتزلياً أقام برهاناً على إحالة صفة الله تعالى ، هي منشأ لهذا الكلام اللفظي ، ليست بحرف ولا صوت ، ولا بأمر ، ولا نهى ، ولا خبر ، فلا ندري ان خصوم الشيخ في هذه المسألة من هم ؟ والظاهر بل المتعين من أصل النزاع ، انما هو في اللفظي ، وفرضه في النفسي إما مجرد التجاء ، أو تنازل

عن أصل المدعي، وإثبات مدعي آخر ليس النزاع فيه .

* * *

٢٠٦ - (وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ ... الخ) .

أقول : ان المصنف أبقى النزاع بين الشيخ والمعتزلة في اللفظي ، كما هو المعروف . وقال : ان مذهب الشيخ ان الألفاظ أيضاً قديمة . وان الشيخ قال : الكلام هو المعنى النفسي . ولفظ : (المعنى) يطلق على (معنيين) : الأول : ماهو مدلول اللفظ ، قام بالغير أم لا . والثاني : ماهو القائم بالغير سواء كان لفظاً أم لا . وان الشيخ يريد من (المعنى) ماهو الثاني ، أي القائم بالغير . فالكلام هو اللفظ . ومدلوله ، القائم بذاته تعالى ، أي اللفظ باعتبار دلالة على معناه ، فان اللفظ انما يسمى كلاماً باعتبار ان يدل على شيء ، فلا بد من أخذ الدلالة فيه . واما إرادة المعنى الأول ، أي المدلول فقط ، فهذا يوجب أن يكون اللفظ ليس كلاماً ، ويلزم عليه مفسد كثيرة ، من تأملها وجدها من توهماته - رحمه الله - التي لا يخفى على المتفطن عدم لزومها ، كقوله : (كعدم تكفير ... الخ) . أي واللازم الذي هو عدم التكفير باطل ، إذ يجب تكفير من أنكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله حقيقة . فيكون المتقدمون من الأشاعرة كفاراً ، كما سينبه عليه الشارح ، وهذه خرافة سقيمة .

* * *

٢٠٧ - (وما يقال : من ان الحروف والألفاظ مترتبة ... الخ) .

أقول : معارضة لدليل القدم ، بأن الحروف ألفاظ ، والألفاظ من قبيل الأمور المتعاقبة المترتبة ، والأمور المتعاقبة لا يصح ان تكون بأسرها قديمة ، أما أولاً : فلأن التعاقب يقتضي السياق واللاحق في الزمان ، وهذا مستلزم للحدوث بالضرورة . وثانياً : ان الأمور غير القارة ، وجودها أدنى مراتب الموجودات ، فكيف صح الحكم بقدمها ؟

وجوابها : ان الألفاظ لا ترتب فيها بذواتها ، ولا تعاقب ، بل ذلك من حكم

الآلة القاصرة، وإلا فهي في عالمها المقدس عن التصور ولا ترتيب زمانياً فيها، ولا تعاقب، فما لحقتها هذه الصفات المقتضية للحدوث إلا من حيث وصف القارئ والمتلفظ والكاتب. فلتحمل أدلة الحدوث على تلك الصفات، لا على حدوث نفس الألفاظ، جمعاً بين الأدلة.

وأقول:

أولاً: إذا كانت الألفاظ قديمة، فكيف قام بها صفات الحوادث، مع أنكم لا تجوزون قيام الحادث بالقديم؟ وإلا عاد الكلام بدأ.

وثانياً: ماذا أراد المصنف بـ (اللفظ)؟ ان كان أراد به ما هو حقيقته، أي الصوت المشتمل على الحروف الهجائية، كما هو صريح دعواه، فذلك إنما هو كيفية تقوم بالهواء - كما سمعت - ولا حقيقة له بدونه. والهواء جسم حادث، فكيف قام به القديم؟ وان أراد به ما هو صورته، المعلومة منه بعد حدوثه، أو قبله، فنقول: أولاً: انه ليس بلفظ الحقيقة. وثانياً: إنه ما أفاد إلا أن المعلوم من هذه الحروف قديم، أي ماهياتها الحاصلة في العالم بها، قديمة في مرتبة العلم. فان كان قائلاً بارتسام صور المعلومات في العالم، فلا فرق بين القرآن وغيره، وان لم يكن قائلاً بذلك، محيلاً له، فلم جعل هذه كذلك؟ حيث لا فارق. وثالثاً: ان حصولها في ذاته - مرتبة مجتمعة، على ترتيبها، كما يدعيه - مستلزم لتقدم البعض على البعض في ذاته، فيكون جسمانياً. فان كان يقول: انها ليست مرتبة، بل يعلم ترتيبها. فنقول: ان علم الترتيب، لا يستلزم وقوع الترتيب في العلم، بل نخيله يوجب ذلك في التخيل، فخرجت عن كونها الألفاظ المقصودة له. وأما دعوى ترتيب لا يتصور، فهو خروج عن حد النظر. وان كان يريد غير ذلك فليبينه حتى نتكلم فيه.

وأيضاً يرد عليه ما أورد بعضهم من انه لاشك في أننا إذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن، وذلك بديهي، إنكاره مكابرة. فان كان ذلك الشخص بعينه هو القائم بذاته تعالى، يلزم: قيام الصفة الواحدة، بمحلين متباينين، وهو محال

بالضرورة . أو انتقال ما كان القائم بذاته تعالى إلينا ، وهو محال بالضرورة أيضاً ، ويكون قول النصارى انتقلت الكلمة الى جسد عيسى ، وان كان شخصاً سوى القائم به تعالى فما قام بنا هو حادث ، وما قام بالله قديم ، وليس ما قام بنا هو ما قام به . فيلزم عليه المفاصد التي الزمها للمتقدمين .

* * *

٢٠٨ - (أما أولاً ... الخ) .

أقول : قد دافع عبد الحكيم عن المصنف ههنا بسهام الخطأ ، عن قسي الوهم المتوترة بأوتار الخيال ، ولا نطيل بانتقاد ما قاله . وعبارات الشارح ظاهرة .

* * *

٢٠٩ - (وأما خامساً : فلأن الأدلة الدالة ... الخ) .

أقول ، من الأدلة الدالة على ان القرآن حادث ورود الشرع بأن بعضاً منه قد ينسخ ، أي يحكم بعدم تلاوته ، أو يحكم بزوال الحكم الذي كان قد دلّ عليه . فان كان هذا النسخ يرجع الى صفة من صفات التلفظ ، كما زعمته ، فذلك ان سلم في نسخ التلاوة لا يسلم في نسخ الأحكام ، فان الأحكام ليست إلا من حيث تعلق الخطاب بالمحكوم ، والخطاب لا يزال ، ما دام اللفظ موجوداً من المخاطب . فان كانت الألفاظ قديمة والخطاب بها أزلي ، والأزلي لا يمكن زواله ، فلا يزول حكمها لوجود التعلق ، مادام الخطاب . وليس في الخطاب تقييد بزمان دون زمان ، وإلا لم يكن نسخاً . فيجب ان تكون الألفاظ حادثة ، وأنه يحدث لفظة للدلالة على حكم من الاحكام نقيضه زمن حدوثه ، ثم يأتي لفظ آخر بحكم آخر سوى ما أتى به الأول . فالقول بقديم الألفاظ يناقض حكم النسخ . وأما ما ذهب اليه الأصحاب ، فليس يلزم عليه مثل ذلك ، فان النسخ يقع في التعلقات الحادثة . والكلام الأزلي واحد ، لا أمر فيه ولا نهى ، حتى يتعلق به النسخ .

* * *

٢١٠- (ولنا في تحقيق الكلام ... الخ).

أقول : يريد ان يحقق الكلام بتحقيق ينطبق على كلام الشيخ من وجه ، ولا يلزم عليه مخالفة الظاهر من أن هذه الألفاظ كلام الله من وجه . وتحقيقه يتوقف على مقدمة يمهدها ، وهي : إنا نجد من أنفسنا تارة : أنا إذا أردنا أن نتلفظ بكلام ، على نظم مخصوص ، نحتاج الى ترتيبه أولاً ، على النظم المقصود في خيالنا ، ثم نتلفظ به على طبق ما تخيلنا ورتبنا ، ولكن لا نتمكن من ترتيبه إلا بمجد ومشقة ، وتارة : نتمكن من ذلك بأدنى التفات . فلنا صفة بها ترتب هذه الألفاظ في خيالنا ، تتقوى بالممارسة ونحوها ، وتضعف بما يقابل ذلك . فتلك الصفة فينا هي مبدأ نظم الكلام الخيالي عندنا ، بحيث ينطبق على مقصود معين . وهذه الصفة هي ضد الحرس ، فان من لا يتمكن من النظم الخيالي بوجه ، ولا يتمكن من النطق بوجه ، فان التللفظ الخارجي مبني على التخيل الباطني . ومن تمكن من ذلك تمكن من التللفظ ، ان لم يمنعه مانع اللسان . فالحرس وضده معنيان يقومان بالنفس ، لا باللسان . وهذه الصفة هي غير العلم ، فانها لو كانت العلم ، الذي هو مبدأ الانكشاف ، لكان كل منكشف لنا من الألفاظ المرتبة ، كلاماً نفسياً لنا ، وليس كذلك . بل قد يحصل عندنا علم بألفاظ غيرنا المرتبة ، وليست كلاماً نفسياً لنا بالضرورة ، بل الكلام النفسي ما تحدثنا به أنفسنا ، بحيث يكون منشأ نفس الترتيب ومبدؤه من ذاتنا . فكلامنا هو ما رتبناه في خيالنا بأنفسنا وما رتبه الغير فهو كلام الغير .

إذا تمهد هذا فنقول : ان كلام الله النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في نفس ذاته الأقدس ، على حسب علمه الأزلي ، بصفته الأزلية ، التي هي مبدأ هذا الترتيب . وهذه الصفة قديمة . وتلك الكلمات المرتبة بحسب هذا الوجود - أي وجودها في ذاته - أزلية أيضاً ، وهذا الوجود في الذات بالحقيقة ، من الوجودات العلمية . وسائر الكلمات - والكلام الذي يوجد في علم الخارج سواء كان هو ما نسميه كلام الله ، أم لا . كسائر الممكنات ، أزلي بحسب الوجود العلمي أيضاً . إلا

ان كلام الله هو ما رتبه الحق بذاته ، بدون توسط موضوع آخر يضاف اليه ، وكلام غيره ، هو ما رتبه الحق ، على انه صادر من ذلك الغير ، وتلك الكلمات في وجودها ذلك ، ليست متعاقبة ، حتى يلزم حدوثها . وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي ، وهي بحسب هذا الوجود الخارجي ، كلام لفظي حادث مخلوق ، ولكن يقال : انه كلام الله ، من حيث انطباقه عليه ، كما يقال : ان زيدا الخارجى . هو زيد المعلوم بعينه ، فقول الشيخ : (ان الكلام صفة بسيطة) . يريد مبدء الترتيب ، كما أثبتنا ، وان كان إطلاقاً مجازياً ، كما هو ظاهر ، كإطلاق الكلام على الذي نسميه كلاماً نفسياً ، وانما هو صور خيالية ، أو علمية ، على وجه مخصوص . واللوازم التي لزمت على قول المتقدمين مندفة . لهذا الانطباق ، هذا حاصل تحقيق هذا المحقق .

وأقول :

أولاً : يرد عليه ما قدمنا من أن تسميه (النفسى) كلاماً ، ليس إلا اصطلاحاً أو مجازاً ، كما يتبين من اللغة والعرف . فاللوازم اللازمة ، على قول المتقدمين ، لازمة على هذا أيضاً .

وثانياً : ان هذا المبدأ الذي بينه ، ليس له أثر سوى أثر القدرة ، ولم يذكر ما يميزه عنها . غاية الأمر انه أثر خاص ، لمبدأ عام ، وان كان أثره قديماً ، إذ يجوز أن يكون بعض تعلقات القدرة قديماً في هذا الموضع ، فليس أمراً زائداً على الصفات المتفق عليها .

وثالثاً : تفرقته بين كلام زيد الموجود بالوجود العلمي ، في ذات الله ، وبين كلام الله الموجود بذلك الوجود . بأن كلام الله ما كان ترتيبه بغير واسطة . وكلام غيره ، ما كان بواسطة ، تفرقة بلا تعقل ، فانه ان أراد الواسطة في الترتيب العلمي ، فغير صحيح ، فان الترتيب العلمي مبدؤه ما به الترتيب في علم الرب ، ولا شيء يتوسط في هذا الترتيب حتى لا يكون هناك إلا الله وحده ، وصفاته ، فلا فارق بين الكلمات التي للحوادث ، ولا التي ننسبها الى الله . وان أراد الواسطة في الوجود

الخارجي ، فذلك لا مدخل له في الترتيب العلمي ، الذي به الكلام النفسي كلام . بل يعود الى قول المعتزلي من أن نسبة الكلام الى الله ، من حيث انه صادر عنه ، بلا واسطة اختيار المتكلم أو غيره ، وأيضاً نفي الواسطة في عالم الخارج ، غير صحيح ، فان الخالق إنما يخلق الكلام ، على لسان رجل ، أو في شجرة ، أو ما يشبه ذلك ، نعم نفي الواسطة - بمعنى العلم ، أو التفكير ، أو المعين مثلاً - ثابت ، ولكن ليس ذلك بمثبت للفرقة في القدم والحدوث ، أو ما يترتب على ذلك . فاستوى الكل في نسبة اليجاد . غايته : يعضه بالأسباب الاعتيادية ، والبعض لا . وهو قول المعتزلي أيضاً . وقد أورد على الشارح غير ذلك ، ولا حاجة الى الاطالة لذكره .

والحاصل : ان تحقيقه هذا ما أفاد إلا زيادة قول في المسألة ، من غير فائدة . والحق ان لاسبيل الى القول بقدم الألفاظ ، ولا الى القول بترتيب الألفاظ الخيالية في ذاته تعالى ، مع الاختصاص باسم الكلام ، وليكن هذا محل وفاق بيننا وبين جميع الخصوم ، وان ليس معنى القرآن ، أو الكلام ، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن المكتوبة في المصاحف ، المتفق على حدوثها . وما ورد في النصوص من أنه غير (مخلوق) فهوولة بغير (مختلق) ، كما قيل . وما في إطلاقات النبيين من انه تعالى متكلم ، فهوول أيضاً بأنه مجاز ، أو ما يشبهه . واما إثبات صفة حقيقية قائمة بذاته ، تكون منبعاً لإفاضة هذه الأقوال المقدسة على النبيين ، عليهم الصلاة والسلام ، ويطلق على هذه الصفة لفظ الكلام ، وبها يطلق على الله متكلم ، على سبيل التجوز والتشبيه ، فذلك أمر يطلب بالبرهان .

وان أحببت ان تسمع قليلاً في ذلك ، فأقول : قد أثبتنا بالبرهان ان الحق تعالى جواد ، وانه لا يفيض إلا ما فيه صلاح عالم الامكان ، ولا يصدر عنه العبث بالضرورة ، ومن البين ان ذلك لا ينشأ عنه بالقهر والقسر ، من خارج أو داخل ، فليكن ذلك ناشئاً عنه لوصف المحبة ، المشار اليه بقوله : (فأحببت أن أعرف) . فذلك الوصف هو المنبع والمبدأ لفيض كل خير على عالم الاستعداد ، في كل حقيقة

بما يليق بها وذلك الوصف غير سائر الأوصاف المتفق عليها ، بالضرورة ، ضرورة تحقق جميعها بدون تحققه بالامكان لذاتها . ولما كان بلوغ نوع الانسان الى حقيقة كماله ، في جميع مراتبه اللاتمة به ، مرتباً على ما أودع الحق فيه من حقيقة الاختيار التي منشأ تحقّقها العلم بالغايات . وذلك العلم لا يكون له إلا برشد حقيقي ، له تطمع تام الى سرّ الحق ، فيفاض عليه ما فيه إرشاد هذا النوع ، وهو الكلام المنزل على ذلك المرشد الذي هو النبي الصادق . فذلك الكلام إنما كان منبع فيضه ، ذلك الوصف الحقيقي ، القائم بذاته ، الذي هو الحب الحقيقي ، لمفيض ما فيه الصلاح الحقيقي لجملة العالم . وذلك الكلام إنما هو تفصيل لنوع ما أجمل في هذا الوصف . وان تلك الصفة أزلاً وأبداً ، حيث لا مخاطب ولا مأمور هناك ، بدون لزوم ما يوجب اعتراضاً . وانها ليست بأمر ولا نهي ، ولا غيرهما . وانما تلك من تفاصيل ما اقتضته تلك الصفة . ثم اختصاص اسم الكلام من بين سائر الآثار بالاطلاق على تلك الصفة ، لما انه الموصل الى حقيقة المعرفة التي هي غاية كل ذرة في عالم الوجود ، على ما أشير اليه في حديث الحب المتقدم .

وهذا قول مجمل ، فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب ، بل تحته سرّ عجيب ، فأدخل يدك في جيبك تخرج آية أخرى . فافهم .



٢١١ - (وأسماءه تعالى توقيفية ... الخ) .

أقول : فصل القول في المسألة : ان إطلاق الأسماء المفهمة نقصاً ببادئ النظر ممنوع ، إلا اذا ورد الشرع بها . ثم لا يقاس عليها في الاطلاق ، بل لا بد من التوقيف . كاسم (الصبور) الذي يفهم تحمّل المشاق مثلاً فاذا ورد الشرع باطلاقه جاز ، ووجب تأويله . ثم لا يجوز أن يطلق ما بمعناه . وأما الألفاظ التي لا تفهم إلا الكمال ، ولا يشوب ظاهرها شائبة النقص ، فيجوز إطلاقها على الله تعالى بلا حرج . ولكل قوم ان يصطلحوا في ذلك ما شاءوا . كيف ... ؟ ولنا أن نستدل على إثبات صفات

كالمالية للواجب تعالى، ثم نعبر عنها بمشتق يطلق عليه، وان هذا إلا تسمية. وأما من فرق بين التسمية والتوصيف، فذلك رجل قد خنقته العربية. وإطلاق القول في المنع جهل بموارد اللغات، وقصور في الاطلاع، كيف...؟ ولم يرد نص بايجاب تغيير الألفاظ غير العربية، مما يدل على الله تعالى، وان أمكن التأويل في بعضها بالتوصيف لم يمكن في الآخر. ك(ديو) في الفرنسية. و(دثو) في الهندية. و(ايزد) و(يزدان) في الفارسية. فانها عند أهل اللغة أعلام على ذات الرب، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه.

٢١٢- (ولا ولاية عليه، إلا للأب والأم... الخ).

أقول: ماذا يصنع هذا الفاضل في الأعلام التي بالغلبة، والتي وضعها قوم ابتداء لتعارفهم؟

* * *

٢١٣- (خداي وتكري).

بفتح التاء وكسر الكاف المغلظة. والأول. أي خداي، اسم الله بالفارسية، والثاني، أي تكري، اسمه بالتركية.

* * *

٢١٤- (اللهم إلا أن يقال: ان لفظ «خداي» معناه: «خود اينده»...)

أي الموجود بذاته. «خود» بالفارسية: «النفس» و«اينده» اسم فاعل من «امدن» بمعنى «المجيء» أي آت بذاته.

* * *

٢١٥- (ويقال بمثل ذلك... الخ).

من أين أتى له أن في كل لغة هذا النحت، والقلب، موجود؟

* * *

البعث الجسماني

٢١٦- (قلت : ولا القول بقدم العالم ... الخ).

أقول : أي ولا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما بينه الفلاسفة من الاستدلال على قدم الأنواع ، وبين الحشر الجسماني ، لأن النفوس الناطقة ، التي هي نوع من أنواع العالم ، تكون غير متناهية على هذا التقدير ، أي تقدير قدم النوع ، فيستدعي حشرها جميعاً أبداناً غير متناهية ، حيث لا يمكن تعلق نفسين ، أو أزيد ، ببدن ، بل تعلق نفسين أو أزيد ببدن واحد لا يكون معه بد من أبدان غير متناهية ، فان النفوس على هذا لا تحيطها مراتب العدد . والأبدان غير المتناهية تفتقر الى امتداد غير متناه ، وقد قام البرهان على بطلان عدم تناهي الأعداد ، وقر رأيهم عليه ، أي الفلاسفة القائلون بقدم العالم لا يمكنهم القول بالحشر الجسماني . فيتحتم منهم إنكاره . ومنكره كافر ، فهم كفار .

أقول :

أولاً : أعجب لهذا المحقق ، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق ، مع ان منهم من صرح بنفي لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس ، واحتج على ذلك في كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعي لم يكن مصرحاً في أقوالهم .

وثانياً : حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسماني ، وصرحوا بقدم الأنواع ، على ما زعمه ، فهم بالحشر مؤمنون ، وما ألزمه عليهم لازم مذهب ، ولازم المذهب ليس بمذهب ، كما هو مشهور .

وثالثاً : لم لا يصح الجمع بين القولين ، مع جواز أن يجعل النص من قبيل المتشابه الذي لا مجال للرأي فيه ، ولا يعلم معناه ، فتؤمن بحشر جسماني لا يعلم ما معناه ؟ وما كيفيته ؟ بل كما أراد القائل إجمالاً ، كما في سائر المتشابهات ، أو يدخله التأويل بوجه ما ، ووا عجباً !! كيف ان الشارح فيما تقدم في مسألة الوعد والوعيد ،

قد جعل جميع الأخبار إنشاءات للتهديد ، والترغيب ، ثم جاء ههنا وسدّ باب التأويل ، كانه العالم .

ورابعاً : ان هذا الشارح قال في رسالته [الزوراء] بقدّم العالم بالشخص ، فضلاً عن النوع ، فكيف ساع له التكلم بمثل هذا الكلام ، في هذا الكتاب ؟ فان قال : لكل مقام مقال ، فللحكماء مثل هذه المقالة ، وكأني أرى الشارح ناقداً يقوده غير .



٢١٧ - (ومنها ما ذكره ابن سينا في التعليقات ... الخ) .

أقول : ذكر الشيخ في التنبيه على استحالة إعادة المعدوم ، برهاناً متيناً . تحقيقه : انه لو انعدم شيء بالعدم الصرف ، بحيث يصدق انه قد زال وجوده بالكلية ، فاعادته ليست إلا ايجاداً من العدم الصرف ، وما يوجد من العدم الصرف ، ليس أولى به أن ينسب الى وجود آخر قد كان ، من ان ينسب الى انه وجود مبتكر مخترع . فالحكم بأنه معاد ، ترجح بلا مرجح .

ان قلت : ان مشابهته للوجود الأول على وجه ، بحيث يسوغ انه هو بدون تفاوت بينهما إلا بالزوال في السابق ، والايجاد في اللاحق ، ترجح انه معاد الأول ، لا مخترع .

قلت : ان المشابهة لم تخرجه عن كونه موجوداً من العدم الصرف ، فليكن مبتدأً مماثلاً للوجود الأول ، إذ قد جوزت ايجاد المماثل التام ، فلا ترجيح ، وبهذا التحقيق يندفع ما أورده عبد الحكيم على هذا التنبيه ، أخذاً من سلفه ، فافهم فلست أطيل في بيان البديهيّات .



٢١٨ - (بل إذا صح ... الخ) .

أقول : هذا بيان أن القول بجواز إعادة المعدوم يصح على قول من قال : ان للمعدوم ذاتاً ثابتة ، يعرض لها الوجود ويزول عنها ، وهي هي ، فالذات لا تختلف

ذاتيتها في حال الوجود أو العدم . فيصح ان يقال : عرض لها الوجود ثم زال ، ثم يعرض لها ثانياً بدون لزوم محال . فيجوز الاعادة ، حتى تبطل الاعادة من حيثية أخرى . أما اذا لم يسلم القول بثبوت ذات المعدوم ، فما تسميه معاداً لا يكون أولى بكونه معاداً من أن يكون الحادث الابتدائي أيضاً معاداً . بل إما أن يكون كل منهما معاداً ، واما ان يكون كل منهما مبتدأ .

ولما استشعر ان يقال : لو سلم قول القائل بثبوت ذات المعدوم ، لم يصح القول باعادة المعدوم أيضاً ، فان الوجود الزائل غير الوجود الطارئ ، فيختلف المعروض لهما باختلافهما ، فلا يكون الأول معاداً . فان حكمت بأن تغاير المحمول ، لا يستوجب تغاير الموضوع ، فاحكم بذلك على القول بأن ليس للمعدوم ذات ثابتة . أجاب بأنه اذا كان المحمولان المتغايران يوجبان كون الموضوع لهما مع واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فذلك الموضوع الواحد لهما : ان استمر موجوداً واحداً ، أو ذاتاً ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، حال كونه موجوداً ، وحال كونه ذاتاً ثابتة ، شيئاً واحداً ، أي يحكم العقل بأنه واحد . وان كان بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين ، والاختلاف الاعتباري لا يضر بوحدة الذات التي الكلام فيها . أما اذا فقد استمراره ، بأن انعدم ، بحيث لم يبق مشاراً اليه بوجه ، ثم حمل الوجود على ثانيه وجدت من عدم بحت ، فما بقي إلا اثنيانية صرفة ، ذاتاً واعتباراً . إذ كان كل واحد مخترعاً أصالة ، كسائر الموجودات المتباينة ، فلو سلم قول من قال : بثبوت الذات في العدم ، لصح أن يكون المعاد عين الأول ، والتغاير الاعتباري لا يضر الوحدة . بخلاف ما لو قيل : بعدم ثبوت الذات في العدم ، فانه يختلف الذاتان . فالدليل دليل واحد ، كما هو المتبادر من عبارة الشارح ، لا دليلان كما زعموا .

* * *

٢١٩ - (وربما يخالج الأوهام ... الخ).

أقول : هذا وهم نشأ من أنه إذا سلم القول بثبوت ذات المعدوم ، صح القول بإعادته .

وجوابه : حاصل الوهم : اننا ، وان نقل : بثبوت ذات للمعدوم في العدم ، ولكن نقول بانحفاظ وحدته الشخصية في نفس الأمر ، بسبب وجوده الذهني الخيالي ، فان الصور الخيالية حاكية عن الاشخاص الخارجية ، بحيث لو كانت في الخارج لكانت عين تلك الأشخاص ، فتكون الهوية الشخصية محفوظة بتلك الصور ، ويرد عليها الوجود ، بدءاً وإعادة ، كما لو كان له ذات في العدم ، فلا يلزم عدم الترجيح في النسبة .

وحاصل الجواب : انه انما يتم القول بصحة الإعادة ، لو كان : معروض الوجود الأول ، والعدم ، والوجود الثاني ، شخصاً واحداً ، بحيث لا يختلف أصلاً ، أو يختلف اختلافاً لا اعتبار له في الشخصية ، كالاختلاف بالمحمول ، على ما سبق . والصور الذهنية ، سواء كانت خيالية ، أو غير خيالية ، ليست هي الشخص الخارجي بعينه بالذات ، فان الوجود في الذهن ، بالحقيقة ، هو الهوية الذهنية ، أي الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية ، فيستحيل أن يكون الشخص الخارجي بعينه ، وإلا لزم أن يكون شخص واحد متعيناً بتعيينين : ذهني ، وخارجي ، وان يكون شخص واحد متعيناً بتعين العرض ، وتعين الجوهر ، معاً ، وهو باطل بالبداهة . فوجب أن يكون عند التعيين بأحد التعيينين ، قد زال التعيين الآخر ، فيزول التعيين الخارجي للصورة ، حتى يعترضها التعيين الذهني ، وكذا الذهني ، فتكون الصورة الذهنية ، غير الشخص الخارجي بالشخص ، واتحادها معه - كما هو المشهور على لسان القوم - انما هو بمعنى انها لو جردت عن المعينات الذهنية لصح أن تكون متعينة بتعيينه عند الوجود في الخارج ، فتكون عينه ، فلسست اياه بالفعل مطلقاً ، ولكن بعد تجريدها عن الغواشي الذهنية ، وصيرورتها مطلقة ، حتى عن الاطلاق ، ثم ضم الوجود الخارجي اليها ، فلم تنحفظ الوحدة الشخصية ، من

حيث هو شخص موجود، ولا تتصور الإعادة إلا بذلك .
وحاصل الكلام : ان الشخصية والتعين للخارجيات ليست إلا الوجود
الخارجي ، فاذا زال زالت كما تقدم بيانه ، في بحث العلم . وإلا فالصورة - خيالية
كانت ، أو غيرها - عند نسبتها الى الخارجيات ، قابلة لأن تنطبق على عدد كثير ،
في عالم الخارج . ويشهد لذلك ما يفعله مهرة المصورين ، من جعل صور كثيرة
تحاكي صورة واحدة ، بحيث لا امتياز بينها إلا بمباينة الوجود ، اللهم إلا عند حضور
المادة . فذلك هو اعتبار الوجود . فتفكر .

فمن ثم صح للشارح ان يقول : (وأيضاً كما ان ...) . وحاصله : ان تلك الصورة
الذهنية ، تكون حاكية عما فرضناه مبتدأً مماثلاً لزيد بآتم المماثلة ، فيعود عدم
الترجيح ، فكأنه قال : أولاً : لا انحفاظ . وثانياً : عدم الترجيح لازم .

ولدقة المطلب ، قال الشارح : (فتأمل ، فانه دقيق ، وبالتأمل حقيق) . وقد
خفي مقصده هذا عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين في كلام الشارح ، فبعدوا
عن الغرض في كلامهم ، وخطوا كثيراً .

وقد أجابوا عن الوهم ، أيضاً ، بأن الكلام في جواز إعادة المعدوم ، في
الخارج ، بوجود خارجي كان له ، أو لمعدوم في الذهن ، بوجود ذهني كان له . فلا بد
من انحفاظ ذات كل في كل ، وإلا فما التعلق بين الوجود الخارجي ، والانحفاظ الذهني ؟
ولا بأس بهذا الجواب أيضاً للتأمل .

* * *

٢٢٠ - (ومنها : أنه لو أعيد المعدوم ، لزم تخلل العدم ... الخ) .

أقول : برهان آخر ينبه على استحالة إعادة المعدوم . حاصله : ان الموجود
في الحالتين شيء واحد ، فلو تخلل بين الموجودين عدم ، لزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه . واستحالته بديهية . وأورد على هذا ، ان اللازم تخلل عدم بين وجودين
لشيء واحد ، وهو أول المسألة ، وأخذ استحالته في الدليل مصادرة . وأجاب

الشارح بأن معنى تقدم شيء على شيء، مطلقاً - أي بالذات، أو بالزمان - عبارة عن كون وجود الأول متقدماً على وجود الثاني، بحيث يكون وجود الثاني منعداً في مرتبة وجود الأول، أو زمانه. فلو قلنا: بإعادة المعدوم، لزم كون الشيء موجوداً قبل كونه موجوداً. وكما يحكم العقل باستحالة ذلك في الدور المستلزم لتقدم وجود الشيء على وجوده، تقدماً ذاتياً، يحكم باستحالته في الإعادة المستلزمة لوجود الشيء قبل وجوده، وتقدم وجوده على وجوده، تقدماً زمانياً، كما هنا. وإلا لجاز الدور أيضاً، بأن يكون شيء واحد، مُعَدّاً لنفسه، بأن يكون وجوده موقوفاً على عدمه، بعد وجوده، فيجب أن يوجد فينعدم، ويكون ذلك جزء علة وجوده الثاني، فيلزم توقف الشيء على نفسه بالذات، وهو الدور. ويكون منه سفسطة عظيمة.

ومن الأدلة على إحالة إعادة المعدوم، أنه لو جاز ذلك، لم يحصل لنا القطع بأن شيئاً من الأشياء مبتدأ، لجواز أن يكون قد وجد، ثم انعدم صرفاً، ثم وجد بكرات كثيرة.



٢٢١ - (لا يقال: لو ثبت ... الخ).

أقول: معارضة، لتجويز الحشر الجسماني عن تفريق. حاصلها: لو ثبت استحالة إعادة المعدوم لاستحال الحشر بالجمع بعد التفريق أيضاً، وذلك لأن زيدا إنما يعاد على أنه زيد، إذا كان قد أعيد بجميع أجزائه الداخلة في شخصيته، التي من جملتها جزؤه الصوري، الذي ينعدم بتفريق الأجزاء. فلو أعيد بجميع ما هو به زيد، لأعيد هذا الجزء الصوري أيضاً، وقد كان العدم، فيلزم إعادة المعدوم.

فان قلت: لا نسلم أن للمعدوم جزءاً حقيقياً نسميه بالصورة، حتى ينعدم ولا يعاد. بل ليس المركب إلا نفس الأجزاء، والهيئة اعتبار عقلي.

قلت: ان لم يكن جزء صوري، فلا محيص لك عن أن تقول: بأن بدن زيد، ليس بدن زيد، بما هو مجرد الأجزاء، على أي تركيب، بل لابد أن يكون على

تركيب خاص ، وشكل معين . وذلك بديهي . فاذا تفرقت الأجزاء ، فلا محالة زال الاجتماع ، والترتيب ، والشكل . فان أُعيد الاجتماع الأول ، والترتيب والشكل الأولان ، فهذا هو إعادة المعدوم ، وقد بطلت . وان لم تعد ، بل تركبت الأجزاء على ترتيب وشكل سوى الأول ، ضرورة تغاير الاجتماعين ، فليس المعاد هو الأول ، بل ما يشبهه قد وجد . وتعلق النفس به ، تعلق بغير بدنها الأول . وهو تناسخ . ومن ثم قيل : (ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ) . والمراد أكثر المذاهب .

وحاصل الجواب : انا لانعني من الحشر الجسماني ، إلا أن تجتمع الأجزاء المتفرقة الأصلية ، وتحلها الحياة ، وان اختلف الترتيب ، بالشخص . فانه لو أُعيد الى مثل التركيب الأول ، فزيد هو زيد ، لغة وشرعاً ، وهو الظاهر ، ولا يكون تناسخاً محالاً إلا لو كانت الأجزاء أجنبية عن بدن الروح ، وإلا فيلزم التناسخ في كل ما زاد عمره عن عشر سنين . فانه قد وقع الاتفاق على انه في كل عشر سنين يزول جميع اجزاء البدن التي قد كانت في أول العمر ، ويحدث بدن آخر ، مع ان هذا لا يعد تناسخاً ، باجماع النافين للتناسخ ومثبتيه بل يلزم التناسخ ، في كل يوم صحة بعد مرض وعكسه بل في كل يوم لتحقيق تطاير الاجزاء البدنية . وتجدد مثلها في كل حين . فالمجموع المتجدد غير المنعدم .



٢٢٢ - (واعلم ان المعاد الجسماني ... الخ) .

أقول : أي كون الأرواح تلتذ في عالم آخر ، سماه الشرع الدار الآخرة ، بلذة جسمانية من الأكل والشرب ، وما يشبه ذلك . وان تلك الاجسام ، التي بسببها تحصل تلك اللذائذ ، أجسام نالت تعلق الروح بها ، في الدنيا ، يجمعها الله بعد تفرقها ، يحييها بعد موتها ، كما قال : (يجب اعتقاده شرعاً ويكفر منكره) . فان ذهب ذاهب الى ان تلك اللذائذ الجسمانية ، على وجوه أعلى مما يعقله العوام واستندوا في ذلك للشرع أيضاً ، فلا يصح الحكم بتكفيره ، إذ قد آمن بالشرع وما فيه . غايته :

قامت القرائن عنده ، على ما لم تقم عليه عند غيره . فاختلفت الأفهام ، لاختلاف
المشارب . وعبارة الشارح ظاهرة ، غنية عن الشرح ، والله أعلم بحقيقة الحال .

* * *

الى هنا انتهى بنا سير الفكر ، فوقف القلم ، والحمد لله ، حيث بالخير تتم .
وكان ذلك في أواخر ذي الحجة الحرام ، سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف من
الهجرة المحمدية ، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها وعلى آله ، وأصحابه .
القاهرة - ١٢٩٢ هـ .