

الفن الثالث

فى إثبات الجواهر المجردة عن الأجسام فى ذواتها وفى فاعليتها

وهى التى تُسمى بالعقول وهو فصل واحد نذكر فيه الأدلة المذكورة على إثبات هذه الجواهر وهى ثمانية:

(الأول): قد بينا أن الجسم مركب من الهوى والصورة وأنه يجب أن تكونا مستندتين إلى جوهر مجرد عن المادة وعلائقها يقوم كل واحد منهما بالآخر وليس ذلك هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد.

(الثانى): ما سبق من أن علة خروج النفس الناطقة فى تعلقاتها من القوة إلى الفعل لا بد وأن يكون لأجل جواهر عقلية غنية فى ذواتها وفاعليتها عن الجسم وليس ذلك هو الله تعالى لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

(الثالث): ما سبق من أن علة وجود النفس الناطقة لا بد وأن يكون جوهرًا عقليًا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق.

(الرابع): ما سبق من أن الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية، وسبق أن القوة على الحركات التى لا نهاية لها لا يكون جسمانية أصلاً وليس ذلك هو الله تعالى لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

(الخامس): وهو أن علة وجود الجسم لا بد وأن تكون أولاً علة لهيولاه وصورته وعلة الهوى ليست هى الجسم المتأخر فى وجوده عنها ولا العرض المتأخر فى وجوده عن الجسم ولا النفس لوجهين:

أما أولاً: فلأنها تفعل بشركة من محلها الذى هو إما الجسم وإما الهوى.

وأما ثانياً: فلأنها تفعل بمشاركة الوضع والهوى فى ذاتها عديمة الوضع ويستحيل أن يكون لشيء منها وضع ونسبة فيستحيل أن يكون فاعلها يفعلها بمشاركة من الوضع فإذا فاعل الهوى لا بد وأن يكون جوهرًا عقليًا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق.

(السادس): قالوا: الباري - تعالى - واحد فمعلوله يجب أن يكون واحد أو ذلك الواحد إما أن يكون جسمًا أو قوة جسمانية أو لا جسمًا ولا قوة جسمانية فإن كان هو الجسم فالجسم مركب من الهيولى والصورة فالباري تعالى لا يكون فاعلهما معًا فإما أن يكون فاعلا للهيولى وبواسطتها يفعل الصورة وإما أن يكون بالعكس.

والأول باطل؛ لأن الهيولى حقيقتها أنها قابلة للشيء والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا.

والثاني أيضا باطل؛ لأن الصورة لو فعلت لكان فعلها بمشاركة الهيولى لأنها لو كانت غنية في فعلها عن الهيولى لكانت غنية في ذاتها عن الهيولى على ما ثبت ولو كانت فاعليتها بشركة من الهيولى لكان للهيولى مدخل في المؤثرية وذلك محال ولأن المعلول الأول لما كان هو الصورة كانت الهيولى معلولا ثانياً فيكون كون الصورة مبدأ للهيولى بشركة من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على نفسها وذلك محال، فإذا المعلول الأول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة وليس بنفس أيضاً لما ثبت أن النفس تفعل بشركة المادة والوضع وكل ذلك محال على ما مضى في الدليل الخامس فإذا المعلول الأول هو العقل.

(السابع): قالوا: إذا فرضنا جسمًا يصدر عنه فعل فإنما يصدر إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان محالا لأن وجود الحوي مقارن لعدم الخلاء فلا يخلو اما أن لا يكون لوجود الحوي تقدم على عدم الخلاء المقارن لوجود الحوي فحينئذ لا يكون لوجود الحوي تقدم على وجود الحوي فلا يكون علة له وإما أن يكون له عليه تقدم وكل ما ثبوته باعتبار غيره فهو لذاته ممكن فإذا عدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف.

فإن قيل: ألستم تقولون: إن الحوي معلول العقل الذي هو مع الحوي والمتأخر عن المَعِّ متأخر فإذا الحوي متأخر عن الحوي.

فنقول: تأخر المعلول عن العلة ليس بالزمان حتى يجب أن يكون متأخرًا عما مع العلة بل ذلك التأخر إنما هو بالذات ولما كانت علة الحوي هي العقل الذي مع الحوي لا جرم كان الحوي متأخرًا عن العقل الذي مع الحوي ولا يجب أن يكون متأخرًا عن الحوي لأن

الحاوي ليس علة له وإما أن يجعل المحوي علة للحاوي فهو أيضاً محال لأن الأضعف الأخس لا يكون علة للأقوى الأشرف.

وأيضاً فلأن حيز الحاوي إنما لا يكون خالياً إذا أوجب المحوي وجود الحاوي فيعود ما ذكرناه من أن يكون لعدم الخلاء علة وإما أن يجعل علة الأجسام الفلكية جسماً لا يحيط بها ولا هي محيطة به مبايناً عنها كروي الشكل فيقع الخلاء بينه وبينها وذلك محال فثبت أن علة الأجسام الفلكية ليست شيئاً من الأجسام ولا أيضاً شيئاً من النفوس لأن النفس لا تفعل أفعالها إلا بمشاركة الأجسام فيجب أن يكون لذلك الجسم ضرب من التقدم على الجسم الذي هو المعلول وحينئذ تعود المحالات المذكورة فإذا فاعل الأجسام الفلكية يجب أن يكون ليس بجسم ولا متعلق بالجسم لا في ذاته ولا في فاعليته ويستحيل أن يكون ذلك هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد.

فظهر أن هذه الطرق بعد إثبات مقدماتها لا تدل على وجود العقول إلا بعد البناء على أن الواحد لا يصدر عنه أكثر من الواحد وقد عرفت اعتقادنا فيه فليس شيء من هذه الطرق بقوي.

وانما التّعويل في إثبات العقول على أن الحركة الفلكية لا بد لها من غاية وتلك الغاية ليست إلا الجواهر العقلية وهذه الطريقة أوردوها وطولوا القول فيها لكنهم لم يذكروها مضبوطة وإنما أوردوها مُشَوَّشة غير حاصرة للأقسام بالنفي والإثبات، وأنا احتال في تحريرها.

فأقول: إن الفلك متحرك بالإرادة وكل متحرك بالإرادة فله غرض وإلا لم تكن تلك الحركة أولى من غيرها وأيضاً فلأن الفعل الذي لا يكون لفاعله فيه غرض فإنه لا يكون دائماً ولا أكثر يا فإذا للفلك في حركته غرض وذلك الغرض لا بد وأن يكون كمالاً في ذاته عند الطالب وإلا لم يكن طالباً له والذي هو كمال عند الطالب إما أن يكون كمالاً في ذاته وإما أن لا يكون فإن لم يكن الكمال عند الطالب كمالاً في ذاته أمكن أن يظهر لذلك الطالب أن ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فحينئذ يترك ذلك الطلب ولكن ذلك

على الفلك محال لما بينا من استحالة انتهاء حركته فإذا الذي هو مطلوب الفلك كمال حقيقي.

فلا يخلو إما أن يكون مطلوب الفلك من حركته إفادة كمال الشيء أو استفادة كمال من شيء وباطل أن يكون الغرض إفادة كمال الشيء لأنه لا يخلو إما أن يكون وجود تلك الإفادة وعدمها بالنسبة إلى الفلك سيان وإما أن لا يكون فإن كانا سيان امتنع ترجح الإفادة على عدم الإفادة وإلا فقد ترجح الممكن لا عن سبب وإن لم تكن الإفادة وعدمها سيان بل كان أحدهما به أولى فحينئذ لو لم يفعل ذلك الشيء لم تحصل تلك الأولوية، فإذا الفلك استفاد بتلك الإفادة تلك الأولوية ولولا تلك الأولوية لما أقدم على الإفادة فإذا الغرض الأصلي له من تلك الإفادة هو الاستفادة فثبت أن العلة الغائية للفلك استفادة كمال.

فنقول: لا يخلو إما أن يكون مطلوبه استفادة الكمال من الأجسام أولا من الأجسام وباطل أن يكون من الأجسام لأن الأجسام إما عنصرية وإما فلكية، ومحال أن يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من الأجسام العنصرية لأن الأجسام العنصرية محتاجة في كل كمالاتها إلى الأجسام الفلكية فلو استفادت الأجسام الفلكية كمالاتها منها لزم الدور وهو باطل. ومحال أيضاً أن يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من أجسام فلكية أخرى.

(أما أولاً): فلأن الكلام في غرض حركة الفلك المفيد كالكلام في غرض حركة الفلك المستفيد.

(وأما ثانياً): فلأن الفلك لو استفاد كماله من فلك آخر لتحرك إلى جهة المفيد على نحو سرعته وبطئه وليس الأمر كذلك فإن الفلكين اللذين يحيط أحدهما بالآخر كثيراً ما يختلفان في مأخذ الحركة وفي كيفية بطؤها وسرعتها فثبت أن مطلوب الفلك استفادة الكمال من جوهر غير جسماني ثم ذلك الجوهر إما أن يكون كاملاً من جميع الوجوه وإما أن لا يكون.

فإن كان كاملاً من جميع الوجوه لم يكن متحركاً ولا محرّكاً بالقصد الأول فإن المحرك بالقصد الأول طالب والطالب فاقد للمطلوب وفاقد المطلوب غير كامل من جميع الوجوه. وأما إن لم يكن كاملاً من جميع الوجوه فتحريكه للفلك إنما يكون لطلب الكمال فيعود التقسيم من أنه يطلب الكمال إما من الجسم أو من غير الجسم ولا ينقطع إلا عند الانتهاء إلى جوهر كامل من كل الوجوه وقد بينا أن ذلك المفيد ليس بجسم أصلاً وليس أيضاً مباشراً للتحريك بالقصد الأول فإذا هو جوهر غير جسماني ولا مباشر للتحريك بالقصد الأول ولا نعني بالعقل إلا ذلك فقد ثبت وجود العقل فلنتكلم الآن في ماهية ذلك الاستكمال.

فنقول: الكمال المطلوب إما أن يكون ممكن الحصول بتمامه أو ممتنع الحصول بتمامه أو يكون ممكن الحصول باجزائه ممتنع الحصول بكليته فإن كان الأول لزم انقطاع الحركة الفلكية عند حصول ذلك الغرض وإن كان الثاني كان الطلب طلب المحال فبقى الثالث ولا يكون ذلك إلا بالحركة الدائمة التي يكون أبداً لاجزائها حصول ولا يكون لكليتها حصول.

وتحقيق كيفية ذلك الاستكمال على ما قيل أن جوهر الفلك موجود كامل بالفعل في جوهره وكمه وكيفه ووضعه وسائر أحواله ولم يبق فيه شيء مما بالقوة إلا الأوضاع المختلفة التي لا يمكن حصولها بأسرها دفعة واحدة ثم إن الفلك لما تصور كمال العقل وأنه لم يبق فيه شيء مما بالقوة إلا وقد خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبه به فيستخرج ما فيه من القوة إلى الفعل ولما تعذر عليه استخراج جملة الأوضاع من القوة إلى الفعل لا جرم يستخرجها من القوة إلى الفعل واحداً بعد واحد إلى غير النهاية فهذا ما قيل.

ثم هاهنا شك: وهو أن الدليل قد دل على أن الفلك إنما يتحرك طلباً للكمال أما لم قلتم: إنه لم يبق فيه شيء إلا الأوضاع حتى يتعين أن تكون حركته لأجل استخراج الأوضاع، وهب إنكم عرفتم كماله في جوهره وصورته ومقداره واستدارته لكنكم ما أقمت حجة برهانية على أنه ليس فيه شيء مما بالقوة إلا هذه الأوضاع فلعل فيه أموراً

كثيرة بالقوة ويكون استخراجها إلى الفعل أولى وأهم للفلك من استخراج الأيون^(١) والأوضاع، أليس أن «الشيخ» اعترف بأنه لم يثبت انحصار الأعراض في التسعة ببرهان فكيف يمكنه القطع بحصول كل الكمالات إلا الأيون والأوضاع؟.

وله أن يجب عنه: بأي قد دلت على أن الكمال المطلوب لا يمكن أن يكون ممكن الحصول بتمامه ولا ممتنع الحصول بتمامه بل لا بد وأن يكون أمراً بين القوة التامة والفعل التام أبداً وليس ذلك إلا الحركة.

ولنا أن يجب عنه: بأن المقصود ليس هو الحركة بل ما يحصل بواسطتها وهو عندكم استخراج الأيون من القوة إلى الفعل فلم لا يجوز أن يكون المطلوب بالحركة شيئاً آخر وهو تعقلات متجددة متعاقبة ممتنعة الاجتماع بل الغالب على الظن القريب من اليقين أن الحركة الدائمة التي لا تفتقر لا بد وأن تكون لغرض أعلى وأجل مما لو فعله الواحد منا لعدّ عابثاً سفيهاً.

ومما يدل على ما قلناه: أنه لو كان غرض الفلك في حركته استخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل فالفلك الثامن يمكنه أن يدور في اليوم الواحد دورة واحدة تامة يستخرج في اليوم الواحد جميع الأيون والأوضاع التي يستخرجها الآن إلى الفعل في أربعة وعشرين ألف سنة فلما لم يستخرجها في اليوم الواحد بل في هذه المدة الطويلة علمنا أنه ليس غرضه من حركته مجرد استخراج الأوضاع.

بل نحقق ذلك ونقول: إن كل من كان غرضه إيجاد فعل وكان يمكنه إيجاد ذلك الفعل في ساعة واحدة استحال أن يفعله في ساعتين؛ لأن تطويل المدة يتضمن تأخير وجوده والقصد إلى التأخير ينافي كون ذلك الوجود مقصوداً.

(١) يطلق لفظ (الأيون) على السنة الكبرى عند الرواقين، وعلى القوى الأزلية الصادرة عن مبدأ الموجودات عند العرفانيين والأفلوطينيين.

ويطلق عند أوجنيو دورس على بعض الأنماط الثابتة على الدهر التي لا تتغير بتغير العصور كالديكتاتورية، والاقطاعية في الانظمة السياسية والكلاسيكية العقلانية في اشكال الفن.

اللهم إلا أن يقال: إن في ذلك التأخير أيضاً غرضاً وحينئذ يكون الغرض في إيجاد ذلك الفعل في تلك المدة الطويلة ليس هو حصول ذلك الفعل فقط بل شيء آخر سوى حصول ذاته.

وإذا عرفت ذلك فنقول: لو كان الغرض من الحركة استخراج الأوضاع إلى الفعل لكانت تلك الحركة حركة يستحيل أن يوجد ما هو أسرع منها لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية ما بينا من أنه متى أمكن تحصيل الشيء في زمان أسرع فالعدول عنه إلى تحصيله في زمان أبطأ ينافي كون حصول ذلك الشيء مطلوباً.

وأما بيان امتناع التالي فهو أن الحكماء اتفقوا على أنه لا حركة إلا ويمكن أن يوجد ما هو أسرع منها وأيضاً فهب أنه ليس كذلك بل لسرعة الحركات حد محدود وليكن ذلك هو سرعة الفلك الأعظم فيلزم أن يكون حركات جميع الأفلاك مساوية لحركة الفلك الأعظم حتى إن في مدة دورة واحدة للفلك الأعظم تتحرك كرة القمر ما يساوي مدار الفلك الأعظم ولما لم يكن كذلك علمنا أنه ليس غرض الفلك في حركته هو استخراج الأوضاع بل اكتساب أنواع آخر من الكمالات لا يعلمها الا الله تعالى.

فهذا ما نقوله في هذا الموضع وهذا الفصل من كلامنا وهو مشتمل على رموز ونكت من استحضر الأصول الماضية وقف عليها وظفر منها بالحق الذي لا محيص عنه ولكننا تركناها مستورة لئلا يصل إليها إلا من هو أهلها.

ومما قيل في هذا الموضع من الشكوك: أن التشبُّه بالعقل محال لأن صيرورة الجسم عقلاً محال.

وأجيب عنه بأن قيل: ليس غرض الفلك أن يجعل نفسه مثل العقل، بل أن يستخرج الكمالات اللاتئة به من القوة إلى الفعل كما خرجت الكمالات اللاتئة بالعقل من القوة إلى الفعل.

وإذا عرفت هذه الجملة ظهر لك أن المحرك القريب للفلك هو النفس التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك والمباشر لها وقد عرفت أنها وإن كانت مدركة للجزئيات فلا بد وأن

تكون مدركة للمجردات المفارقات وظهر أنه لا بد من وجود موجود آخر أعلى من مباشر التحريك وذلك هو العقل ثم إنه لا بد في كل حركة من الحركات الفلكية من وجود هذين المبدأين.

والدليل الذي دل على أن أصل الحركات ليس لأجل العناية بالسافلات فهو بعينه يقتضي أنه لا يجوز أن تكون جهة حركاتها أو كيفية حركاتها في بطئها وسرعتها لأجل العناية بالسافلات.

(واعلم): أن للمتقدمين في تعيين الفلك في حركته جهة مخصوصة وبطئه وسرعته المخصوصتين رأيين:

(أحدهما): أنهم قالوا: إن أصل الحركة لأجل التشبه بالعقول المفارقة وجهة الحركة للعناية بالسافلات قالوا: لأن الفلك لو تحرك لا إلى تلك الجهة بل إلى جهة أخرى لكان التشبه بالعقول المفارقة حاصلًا فلما استوى عنده الأمران اختار الأنفع، كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يذهب إلى موضع لمهم له ثم يكون إلى هذا الموضع طريقان ويكون سلوكه لأحدهما نافعاً للغير ولا يكون سلوكه للطريق الثاني نافعاً لذلك الغير، فإن خيرته تحمله على سلوك الطريق النافع للغير فكذلك هاهنا.

واعترض الشيخ على ذلك فقال: لو جاز ذلك لجاز أن يقال: الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك سيان والحركة أنفع للسافلات فلا جرم اختارها الفلك ولما كان هذا باطلاً فكذا ما قالوه.

ولقائل أن يقول: الفرق بين الصورتين ظاهر؛ لأن السكون عدم الكمال الذي هو التشبه والحركة نفس ذلك الكمال ويستحيل أن يستوى كمال الشيء وعدم كماله بالنسبة إليه وأما الحركة إلى جهة والحركة إلى جهة أخرى فكل واحدة منهما كمال وكل واحدة منهما فيما يرجع إلى مقصود الفلك وهو استخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل سواء فلما تساويا في غرضه لا جرم اختار الأنفع للسافلات فظهر الفرق بين الصورتين.

بل الوجه القوي في إبطال ذلك أن اختيار الحركة إلى جهة مخصوصة لأجل السافلات إما أن يكون بالنسبة إليه كاختيار الحركة إلى جهة أخرى أو يكون أحدهما أولى به ونعيد الوجه المذكور.

(وثانيهما): علة اختيار الجهة والسرعة والبطء اختلاف مبادئ هذه الحركات في ماهياتها وهي العقول المفارقة.

فإن قيل: إن الفلك لا يتشبه بالعقل في الكمال الذي يخصه من حيث هو عقل لأن الفلك يستحيل أن يحصل له كمال العقل فإن الكمال اللائق بالعقل من حيث هو عقل يمتنع حصوله للجسم من حيث هو جسم بل إنما يتشبه به في مطلق كونه كاملاً وإذا كان كذلك استحال أن يكون اختلاف العقول سبباً لاختلاف الحركات مثاله النجار إذا تشبه بالصانع لا من حيث أنه صانع بل من حيث أنه يريد أن يستخرج كل ما يليق به في بخارته إلى الفعل كما أن الصانع قد أخرج كل ما يليق به إلى الفعل فإذا كان وجه التشبه ذلك فلو كان المتشبه به بدل الصانع فقيها أو حدادا أو شيئاً آخر كان التشبه حاصلًا.

فنقول: الأمر وإن كان كما قلتموه إلا أن مبدأ تلك الحركات المختلفة هو العقول فيلزم من اختلاف العقول اختلاف آثارها.

وأنت إن أردت الحق الصريح علمت أن الشيء إذا تشبه بشيء لا بما يخصه في كماله بل في عموم كونه كاملاً استحال أن يكون اختلاف ماهيات الأمور المتشبه بها علة لاختلاف ذلك التشبه على ما قرناه في الشك.

وإن استدلت باختلاف الحركات على اختلاف الحركات فهذا لا يتم أيضاً إلا بأن تقول الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إذ لو لم تقل بذلك فأني مانع يمنع من أن تقول: إن واجب الوجود عام الفيض وإن كل فلك له خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك الآخر، وإن ماهية كل واحد منها غير مستعدة إلا لحركة مخصوصة، فالفيض العام من الباري - تعالى - يخصص لتخصص القابل وإذا كان كذلك بطلت هذه التفريعات الطويلة.

فهذا ما نقوله في هذا الموضع وأما الكلام في عدد العقول فسيأتي في شرح مذهب القدماء في كيفية سلسلة الوجود. وليكن هذا آخر الكتاب الثاني وبالله التوفيق.

الكتاب الثالث في الإلهيات المحضة^(١)

وفيه أربعة أبواب:

الباب الأول

في إثبات واجب الوجود ووحدته وبرأته

عن مشابهة الجواهر والأعراض^(٢)

(١) العلوم الإلهيات هي معرفة الصّور المجردة المفارقة للهوى... (رسائل اخوان الصّفاء ١/ ٧٩) الذي يتولى النظر فيما هو بريء عن المادّة بالكلّية هو الإلهي. (مقاصد الفلاسفة/ ١٣٧) هو العلم الذي تعرف به صفات الإله مطلقا.

(المعتبر في الحكمة ٣/ ٦) هو الذي يتكفّل بيان مبادئ موضوع العلم الطبيعي. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ١٤٢٤) المعلوم... إن لم يقارنهما (المادّة الجسميّة في الوجود العيني) فهو الإلهي. (شرح حكمة الإشراق/ ٣٣) ما يبحث فيه عن عوارض الوجود ولواحقه من غير اقتراح بمادّة أو عوارضها. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٤) أصناف العلوم إمّا أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في حركة تصوّرا وقواما، وتتعلّق بموادّ مخصوصة الأنواع وإمّا أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصوّرا لا قواما. فالقسم الأوّل من العلوم هو العلم الطبيعي، والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور منه. وأمّا معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم. والقسم الثالث هو العلم الإلهي. (تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين/ ٣) هو علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجودين، أي الخارجي والذهني إلى المادّة. ويسمّى بالعلم الأعلى، وبالفلسفة الاولى، وبالعلم الكلّي، وبما بعد الطبيعة، وبما قبل الطبيعة. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ٤٢) هو علم من أنواع الحكمة النظرية. ويسمّى أيضا بالعلم الأعلى، وبالفلسفة الاولى، وبالعلم الكلّي، وبما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة. (نفس المصدر/ ١٠٤).

(٢) إنّ الأمور الدّاخلية في الوجود ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده وهو الذي يسمّى واجب الوجود. (رسائل الفارابي، الدّعاوي القلبية/ ٢) هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال. هو الضّروري. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٢، التّجاة من الغرق في بحر الضّلالات/ ٥٤٦) هو الذي متى فرض معدوما غير موجود، لزم منه محال. (تهافت الفلاسفة/ ٣٤٤) الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ولا الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ولا يكون وجوده لسواه إلا فائضا عن وجوده

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول في إثباته تعالى وتقدس

اعلم أن أكثر المقدمات التي تبنى عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى، فحقنا أن نركب البراهين من المقدمات التي مضى تحقيقها وأن لا نطول بإعادتها الكتاب.

فنقول: الناس قد توصلوا إلى إثبات واجب الوجود بطرق.

فمن الناس من توصل بطريقة الإمكان وهي معتمد الحكماء قالوا: لا شك في وجود الموجودات فإما أن يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته أو ليس فيها ما يكون كذلك، والأول هو المطلوب والثاني يقتضي القول بصحة العدم على كلها ولا شك في صحة الوجود عليها أيضاً وإلا لم تكن موجودة فإذا صح الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم الا لمرجح مؤثر فإذا لكل الممكنات مؤثر وذلك المؤثر يجب أن لا يكون ممكناً وإلا لكان له مؤثر لكونه من الممكنات وإذ ليس ذلك من الممكنات فهو واجب الوجود وذلك هو المطلوب.

وهذا البرهان مبني على مقدمات أربع قد صرحناها:

منها أن الممكن يحتاج إلى سبب.

=
وحاصلاً به، إمّا بواسطة أو بغير واسطة. (نفس المصدر/ ٢٨٦) ما قوامه بذاته، وهو مستغن من كلّ وجه عن غيره. (نفس المصدر/ ١٥٩) هو ما وجوده نفس ذاته. (تعليقة على الشفاء لصدر الدّين/ ٣٠) هو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. (الحكمة المتعالية ٨ / ١٥) إنّه الوجود المتأكد الذي لا أتمّ منه، الذي يفتقر إليه الممكنات والوجودات الناقصة الذّوات المصحوبة للتّقائص والأعدام، والقصورات. (نفس المصدر ٨ / ١٣٦) ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود، من حدّ، أو نهاية، أو نقص، أو عموم، أو خصوص. (رسالة المشاعر/ ٤٥) كلّ موجود إذا لاحظته العقل من حيث ذاته وأشار إليه مجرداً عمّا سواه فلا يجده خالياً عن أحد وصفين: إمّا أن يكون بحيث ينتزع من عين ذاته الوجود ويحكم عليه بأنّه موجود، أو لا يكون كذلك... فالأوّل هو مفهوم الواجب لذاته... (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ١١) صرف الوجود بشرط تجرّده عن الزّوائد. (نفس المصدر/ ٢٥)

ومنها أن ذلك السبب يجب أن يكون أمراً وجودياً.

ومنها أنه يستحيل الدَّور.

ومنها أنه يستحيل التسلسل وهذه المقدمات كلها قد صححناها بالبراهين فيما مضى.

ومن الناس من زعم أنه لا حاجة في هذا البرهان إلى إبطال الدَّور وقطع التسلسل.

قال: لأننا نقول: إن كان في الأشياء شيء واجب الوجود فقد حصل المطلوب وإن لم يكن فيها شيء واجب الوجود فهي بأسرها ممكنة الوجود وممكن الوجود يستحيل استناد وجوده إلى ممكن الوجود لوجهين:

(أحدهما): أن الممكن لو كان مؤثراً في وجود غيره لكانت ذاته معتبرة في تلك المؤثرية فإن موجودية المؤثر معتبرة في موجديته وذات الممكن من حيث هو هو ممكنة الوجود فلو كان الممكن مؤثراً في وجود غيره لكان إمكانه جزءاً من مؤثريته لكن الإمكان يمتنع أن يكون جزءاً من المؤثرية؛ لأن الشيء من حيث هو ممكن ليس بواجب ومن حيث هو مؤثر واجب والشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكناً وواجباً.

وهذه الحجة هي بعينها دليل الحكماء على أن الصورة المادية لو كانت موحدة لكانت موحديتها بشركة المادة التي ليس لها إلا القبول وذلك محال فإذا يمتنع أن تكون الصورة المادية مؤثرة.

(وثانيهما): قال: الممكن إذا استند إلى سبب فإما أن يكون استناده إليه لإمكانه أو لا لإمكانه، ومحال أن لا يكون لإمكانه فإن كل اعتبار لا يتحقق فيه الإمكان وجب أن يتحقق فيه إما الوجوب وإما الامتناع وهما منافيان للإمكان إلى الغير فضلاً عن أن يكونا محوجين إلى ذلك الغير فبقي أن يكون الاستناد إلى العلة المعينة للإمكان، فالإمكان علة للحاجة إلى تلك العلة فكل ممكن وجب أن يكون محتاجاً إلى تلك العلة فلو استند ممكن إلى ممكن لزم أن يكون الممكن الذي هو العلة مستنداً إلى نفسه لكونه ممكناً وذلك محال فثبت أنه لا يجوز استناد الممكنات إلا إلى واجب الوجود.

وهاتان الطريقتان يمكنك أن تعرف مأخذ الكلام فيهما وعليهما مما قد مضى.

(واعلم): أن من الناس مَنْ يَظُنُّ أنه يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى إثبات إمكان العالم وليس الأمر كذلك بل يكفينا ذلك بالأمر الذي ذكرناه من أن الموجودات إن كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود وإن لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن والممكن مستند إلى الواجب ففي الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود ثم إذا شرعنا بعد ذلك في احصاء صفات واجب الوجود فحينئذ يظهر أن العالم بما فيه من الجواهر والأعراض ليس بواجب الوجود بل هو من آثار وجوده.

ثم للذين احتجوا على أن العالم ممكن ثلاثة أمور:

(الأول): أن الأجسام مركبة من الهيولى والصورة ولا شيء من المركب بواجب الوجود والهيولى والصورة كل واحدة منهما محتاج إلى الآخر ولا شيء من الواجب محتاج فالعالم بكليته وأجزائه ممكن.

(الثاني): أن العالم وجوده زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن.

(الثالث): أن العالم فيه كثرة ولا شيء مما فيه كثرة بواجب الوجود.

فهذه الأمور الثلاثة هي التي عولوا عليها وأنت إن استحضرت الأصول المذكورة فيما مضى عرفت ما في هذه الطرق وعليها فهذا ما يتعلق بطريقة الإمكان.

ومن الناس من زعم أن علة الحاجة هي الحدوث وزعم أن احتياج ما لم يكن ثم كان إلى المؤثر أظهر في العقول من احتياج الممكن إلى السبب.

ثم منهم من زعم أن علة الحاجة هي الحدوث فقط ومنهم من زعم أن علة الحاجة هي الإمكان بشرط كونه مما سيحدث وهذه الطريقة الأخيرة قوية.

ومن الناس من اعتمد على الأحكام والإتقان المشاهدين في السماوات والأرضين، وخاصة في تركيب بدن الإنسان وما فيه من المنافع الجليلة والبدايع الغريبة التي تشهد فطرة كل عاقل بأنها لا تصدر إلا عن تدبر حكيم عليم وهذه الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية وهي طريقة من تأملها ورفض عن نفسه المقالات الباطلة وجد نفسه مضطرة إلى الاعتراف بإثبات المدبر عند مشاهدة خلقة أعضاء الحيوان.

أما الطبيعيون فإنهم استدلوا بالحركة وأنها لا بد وأن تنتهي إلى محركات غير متحركة وأن المحرك الذي لا يتحرك لا بد وأن يكون له حاصلًا أبدًا كل ما كان ممكنًا في حقه والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون واجب الوجود.

ومن الناس من زعم أن العلم بالله تعالى علم بديهي فإن الإنسان يجد نفسه عند الوقوع في محنة أو بلية متضرعة إلى موجود قادر يخرج به من أنواع البليات. وأصحاب الرياضات وتجريد النفس يزعمون أيضًا أن العلم بوجود الله تعالى ضروري بديهي وبالله التوفيق.

الفصل الثاني في وحدة واجب الوجود

الأدلة التي عول عليها الحكماء في ذلك مبنية على مقدمات ست تكلمنا فيها في الكتاب الأول.

(أولها): أن الوجوب أمر ثبوتي.

(وثانيها): أن الوجوب بالذات يمتنع أن يكون وصفًا خارجًا عن الذات.

(وثالثها): أن الوجوب وصف مشترك.

(ورابعها): أن التعيين زائد على ماهية المتعين.

(وخامسها): أن التعيين وصف ثبوتي.

(وسادسها) أن ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف.

ثم إذ بينا هذه المقدمات فنقول: لو قدرنا ذاتًا متشاركة في وجوب الوجود متباينة بالهويات والماهيات والتعينات فإنه لا بد وأن يكون وجوب وجود كل واحدة منها مغاير الهوية كل واحدة منها.

فنقول: لا يخلو إما أن تكون بين وجوب وجود كل واحدة منها وبين تعيينه ملازمة أو لا تكون فإن لم تكن بين الجهتين ملازمة كان الوجوب غير مقتضٍ لذلك التعيين وذلك التعيين لا يقتضي الوجوب فاتصاف الوجوب بذلك التعيين أو ذلك التعيين بذلك الوجوب يستدعي سببًا من الخارج فيكون كل واحد من تلك الأشخاص ممكن الوجود محتاجًا إلى

سبب يوجده ويشخصه فلا تكون الأشياء الواجبة واجبة هذا خلف، وأما إن كان بين الجهتين تلازم فذلك التلازم إما أن يكون لا لنفس طبيعتهما أو يكون لنفس طبيعتهما فإن كان الأول فقد عاد المحال وإن كان لنفس طبيعتهما فلا بد وأن يكون أحدهما علة والآخر معلولاً إذ من المستحيل أن يكون كل واحد منهما علة لصاحبه إذ يلزم الدور.

وبتقدير أن لا ييطل هذا القسم من هذا الوجه يمكننا تقرير هذه بأن نقول بمتنع أن تكون الخصوصية مقتضية للوجوب؛ لأن الوجوب على هذا التقدير وإن كان داخلاً في ذات الخاص إلا أنه يكون خارجاً عن تلك الخصوصية لأن جهة الاشتراك لا محالة خارجة عن جهة الامتياز لكننا قد بينا في المقدمات أن الوجوب بالذات يستحيل أن يكون تابعاً لماهية غيره.

وأما إن جعلنا الوجوب بالذات متبوعاً وجعلنا تلك الخصوصية معلولة للوجوب فمق تحقّق الوجوب بالذات تحققت تلك الخصوصية بعينها فكل واجب الوجود لذاته ليس إلا ذلك الواجب الواحد فإذا واجب الوجود واحد هذا تمام الحجة.

ويمكن إيرادها على وجه آخر فنقول: لو كان واجب الوجود لذاته أكثر من واحد لكان كل واحد مركباً من جزئين على ما تقرر فيكون جزءاً من واجب الوجود فيكون واجب الوجود متقوماً بهما فلا يكون واجب لذاته واجباً لذاته لأن قوامه بجزئه وجزؤه غيره وما قوامه بغيره فليس بواجب.

ثم إنا ننقل الكلام إلى جزئيه فنقول: الجزآن لا بد وأن يتشاركا في الوجوب وإلا لكان الواجب متقوماً بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير واجب فالواجب ليس بواجب هذا خلف فإذا ثبت تشاركهما في الوجوب الذاتي فلا بد وأن يتباينا من وجه آخر، إذ لو لم يتباينا من وجه آخر لم يتميز أحدهما عن الآخر فلا يكونان اثنين بل يكونان شيئاً واحداً فلا يكون لكل منهما جزءان وقد ثبت ذلك هذا خلف.

وإذا كان كل واحد من الجزئين مشاركاً للآخر من وجه ومبايناً له من وجه آخر لزم أن يتركب كل واحد من الجزئين من جزئين آخرين ودائماً كل ما يفرض فيه من الجزئين لا بد وأن يكونا متشاركين في الوجوب ومتباينين من وجه آخر وذلك يوجب انقسامهما

إلى جزئين آخرين فإذا يجب أن يكون كل واحد منهما مركباً من أجزاء غير متناهية لكن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد لكن يستحيل أن يكون فيها واحد لأن ذلك الواحد يكون مشاركاً لغيره في الوجوب مبايناً له في الخصوصية فيكون فيه تكثر فلا يكون فيه واحد وكل ذلك محال فإذا واجب الوجود واحد.

ويمكننا أن نورد ذلك على وجه آخر فنقول: لو كان واجب الوجود أكثر من واحد لكانت الأشياء الداخلة تحته إما أن يكون تمايزها بالذاتيات أولاً بالذاتيات، فإن كان بالذاتيات كان واجب الوجود جنساً تحته أنواع وإن كان لا بالذاتيات كان نوعاً تحته أشخاص.

فنقول: محال أن يكون جنساً تحته أنواع من وجوه ثلاثة:

(الأول): هو أنه لا بد لتلك الأنواع من فصول تميز بعضها عن البعض وذلك باطل؛ لأن الفصل يجب أن يكون علة لوجود حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجوب بالذات وجود آخر فيكون موجوداً مرتين وذلك محال.

(الثاني): هو أن وجوب الوجود بالذات من حيث أنه كذلك هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث أنه متقوم بالفصل يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون الشيء الواحد متعلقاً بالغير وغير متعلق به هذا خلف.

(الثالث): هو أنه لا يخلو إما أن يتميز كل واحد منهما عن الآخر بفصل يختص به وإما أن يمتاز أحدهما عن الآخر بفصل وجودي والآخر يمتاز عنه بعدم ذلك المعنى وهذا الأخير ممتنع لأنه إذا امتاز أحدهما عن الآخر بعدم الشرط الذي لذلك الآخر فيكون من شأن وجوب الوجود أن يثبت قائماً مع عدم شرط يلتحق به والعدم ليس له معنى محصل في الأشياء وإلا لكان في شيء واحد معان بلا نهاية فإن فيه خلاف أشياء بلا نهاية فلا يخلو إما أن يكون وجوب الوجود متحققاً في المجرد من دون الزيادة التي في ذي الزيادة أولاً يكون فإن لم يكن فليس لعدم الشرط وجوب الوجود وإن كان فتكون الزيادة فضلاً وحشوا في قيام واجب الوجود وإما أن امتاز كل واحد منهما عن الآخر بفصل وجودي فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما شرطاً في وجوب الوجود فحينئذ يمتنع خلو كل

واحد منهما عن الشرطين وإذا كانا حاصلين فيهما فإما أن لا يكون حصولهما موجباً لوقوع الامتياز وإما أن يوجب تميز كل واحد منهما عن نفسه بحصول الوصفين في كل واحد وإن لم يكن كل واحد منهما شرطاً كان وجوب وجود هذا متقوماً دون ما في الآخر من المميز ووجوب وجود الآخر متقوماً دون ما في هذا من المميز فحينئذ لا يكون واحد من المميزين مقوماً للوجوب أصلاً لأن الوجوب قد تقرر عند عدم هذا تارة وعند عدم ذلك أخرى بل يكونان عارضين وحينئذ يبقى الكلام في سبب الامتياز.

وأما إن قيل: بأن وجوب الوجود مشروط بأحد تلك الفصول لا بعينه.

فهذا مُمتنع؛ لأنه إذا كان هذا الفصل غير محتاج إليه ولا ذلك أيضاً محتاج إليه فقد تشارك كل واحد منهما في أنه يستغني عنه فوجب أن لا يكون الواجب محتاجاً إلى كل واحد منهما.

فإن قيل: هذا منقوض باللون فإنه لا يتقرر وجوده إلا إذا انضاف إليه فصل أي نوع من أنواعه كان وكذلك الهيولى لا يتقوم إلا عند صورة أية صورة كانت ولا يعتبر في تقوم اللون فصل معين ولا في تقوم الهيولى صورة معينة.

فنقول: إن اللون غير محتاج في ماهيته إلى شيء من تلك الفصول وإنما يحتاج في وجوده إليها واللون الذي هو حصة السواد محتاج في وجوده بعينه إلى فصل السواد وكذلك الذي في البياض فعلى هذا لو كان واجب الوجود كذلك لكان في وجوب وجوده مستغنياً عن الفصل فكان يجب أن يحتاج إلى تلك الفصول في وجود آخر فيكون للواجب بذاته وجود آخر هذا خلف وحاصل هذا الوجه بعد التطويل يرجع إلى الوجه الأول.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون واجب الوجود نوعاً تحته أشخاص فذلك ممتنع إما من حيث الإجمال فلأنه إن كان كل واحد منها مساوياً للآخر في تمام الماهية ومفارقاً له في غير الماهية وهو ما لكل واحد منها من التعيين والتشخص وجب أن يكون التعيين الذي هو زائد على الماهية ولا حق بها مستدعياً لعلّة غير تلك الماهية وغير لوازمها فيكون لولا

تلك العلة لم يكن ذلك الواجب فيكون الواجب المعين معلولا فلا يكون الواجب واجباً هذا خُلف.

ومن وجه آخر وهو أنك قد عرفت أن الطبيعة الواحدة لا تتكثر إلا بسبب تكثر الحامل والمادة.

وبالجملة: فلا بد من التباين في الوقت والزمان والحيز والمكان فيما ليس يعقل في حقه ذلك استحالة أن يكون نوعه في أشخاص كثيرة.

وأنت تعلم أن هذه الأدلة كلها مبنية على تلك المقدمات الست وأن الحكماء لم يتكلموا في اتقانها وإنما طوّّلوا أنفاسهم في تكثير هذه الأدلة التي هي متفرعة على تلك الأصول ونحن قد قلنا في تلك الأصول ما حضرنا في الوقت ونرجو من الله تعالى أن يفتح علينا أبواب رحمته في زيادة إتقان تلك الأصول.

الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود

لا يجوز أن تكون له أجزاء تقوم ذاته لا أجزاء حسية كما يكون للجسم من الأجزاء الحسية ولا عقلية كما له من جزئيه الهيولى والصورة في المشهور؛ لأن المركب محتاج إلى جزئه وجزؤه غيره فالمركب محتاج إلى الغير والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته فإذا واجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خُلف.

وقال بعضهم: البرهان لم يدل إلا على موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم أن الموجود المركب من أمور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون أيضاً ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحاً لأن تنقطع عنده سلسلة الحاجة.

فنقول في جوابه: أن كل واحد من أجزائه لو كان واجباً لذاته لكان واجب الوجود لذاته أكثر من واحد وقد أبطلنا ذلك فإذا واجب الوجود منها جزء واحد وباقي الأجزاء ممكن فالجموع الحاصل من تلك الأجزاء الممكنة أيضاً ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكناً هذا خُلف.

ومما يستدل به على نفي الكثرة أن نقول: كل واحد من تلك الأجزاء إما أن تكون بينها ملازمة أولاً تكون بينها ملازمة أصلاً أو تكون الملازمة من أحد الجانبين دون الآخر

فإن كانت الملازمة من الجانبين فتلك الملازمة إما أن تكون لذاتيهما أو لثالث فإن كانت لثالث كان ذلك المركب من حيث هو معلول ذلك الثالث وإن كانت لذاتيهما فلا يخلو إما أن تكون لأحدهما حاجة في تحققه إلى الآخر أو لا تكون إليه حاجة ولا إلى ما يحتاج إليه الآخر وهذا القسم الأخير يوجب استغناء كل واحد منهما عن الآخر وانقطاعه عنه لأن الشيء إذا كان غنياً في وجوده عن الآخر وعما يحتاج إليه الآخر فلو قدرنا عدم ذلك الآخر لم يؤثر عدمه في عدم الآخر بوجه أصلاً فيكون كل واحد منهما غنياً عن الآخر من كل الوجوه فلا يمكن وجوب مقارنتهما إلا اتفاقاً كما يقال متى كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق فإن دوام مقارنتهما ليس لأن في أحدهما اقتضاء للآخر بل كل واحد منهما بحال لو قدر عدم الآخر فإن الأول لا يعدم فإذا لا يحصل من وجود موجودين أو جزءين هذا شأنهما مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية فإذا لا بد وأن تكون لأحد الجزئين حاجة إلى الجزء الآخر أو إلى ما يحتاج إليه الآخر ومن الممتنع أن يكون لكل واحد منهما حاجة إلى الآخر وإلا لزم تقدم كل واحد منهما على الآخر الموجب لتقدم كل واحد منهما على نفسه فإذا ذلك التعلق يكون في الوجود من جانب واحد فلا يكون الجزء ان معاً في درجة الوجوب بل يكون أحدهما واجباً لذاته والآخر ممكناً لذاته معلولاً لذلك الواجب فثبت أن واجب الوجود على كل حال يجب أن يكون واحداً.

(واعلم): أنا إذا قلنا إن واجب الوجود واحد في ذاته فلسنا نعني به أنه يجب أن يكون واحداً في سُلُوبه وإضافاته وكيف نقول ذلك وكل شيء فإنه مسلوب عنه أمور غير متناهية ويضاف إليه أمور غير متناهية وهو إذا أخذ مع تلك السُلُوب والإضافات لا يكون واحداً حقيقياً بل المدّعي أن الذات التي هي معروضة تلك السُلُوب والإضافات لا تكون إلا واحدة.

وبالجملة: الذات التي هي معروضة للصفات الحقيقية والاعتبارية يجب أن تكون

واحدة.

ومما يحقق ذلك أن الوحدة أبعد الأشياء عن طباع الكثرة ثم إنه تعرض لها سلوب غير متناهية فإن المراتب الغير المتناهية من الأعداد مسلوب عنها ولها إلى كل مرتبة من تلك المراتب إضافة.

فظهر وبأن أنه لا محيص عن تكثير السلوب والإضافات فظهر أن واجب الوجود لا يجوز أن تكون في حقيقته كثره.

الفصل الرابع في أنه تعالى ليسَ بجسم

وذلك من وجوه خمسة:

(الأول): أن كل جسم فإنه يفرض فيه أجزاء حسية يكون كله متعلقاً بها ولا شيء مما هو كذلك بواجب الوجود.

(والثاني) أن كل جسم فإنه يوجد جسماً آخر مشاركاً له في نوعه أو في جنسه لأنه لو وجد ما يشاركه في تمام ماهيته فقد وجد ما يشاركه في نوعه وإن لم يوجد مثله فلا شك أن جسماً آخر موجود مثل النبات والحيوان هو مشارك للجسم الواجب وجوده في الجسمية فيكون ذلك الجسم الواجب داخلاً تحت جنس وممتازاً عن سائر الأنواع بفصل مقوم فيكون واجب الوجود مركباً وواجب الوجود ليس بمركب، وفي هذه الحجة كلام يمكنك أن تعرفه من الأصول الماضية.

(الثالث): ما بينا في باب "العلة والمعلول" أن القوى الجسمانية متناهية الفعل وثبت أن واجب الوجود يجب أن لا تكون لإفاضته موجود بداية ولا نهاية فلا يكون واجب الوجود جسماً.

(الرابع): ما بينا في كتاب "النفس والعقل" وجود جواهر غير جسمانية وبيننا أن علة المجرد يجب أن تكون مجردة والباري تعالى مبدأ المبادئ فيجب أن لا يكون جسماً.

(الخامس): أن كل جسم مركب من الهيولى والصورة ولا شيء من الواجب بمركب وأيضاً فقد قدمنا أن الهيولى والصورة ليست إحداها علة مطلقة لقوام الأخرى، بل العلة المطلقة لهما شيء ثالث غير جسماني فلا يكون واجب الوجود جسماً وقد علمت ما في هذه الطريقة.

الفصل الخامس في أنه تعالى ليس بجوهر

الجوهر^(١): لفظ مشترك بين أمور كثيرة، والذي تقتصر عليه منها هاهنا أموراً أربعة:

(١) الجوهر: هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتيته، موصوف لا واصف. هو غير قابل للتكوين والفساد في خاصّ جوهره... (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٦، المقابسات/ ٣٧١) الشّيء الواصف للشّيء بإعطائه اسمه وحدّه، هو من طبيعة موصوفه، فإن كان موصوفه جوهرًا فهو جوهر وان كان موصوفه عرضاً فهو عرض. والذي لا يصف موصوفه باسمه وحدّه... هو الذي نسمّيه عرضاً في موصوفه. (رسائل الكندي الفلسفية/ ٢٦٧) هو أنّه الموجود لا في موضوع. (رسائل الفارابي، التعليقات/ ٤، شرحي الإشارات للرازيّ ١/ ٣، للطوسيّ ١/ ٢) حقيقة الجوهر هو أنّه لا في موضوع. (رسائل الفارابي، الدّعاوي القلبية/ ٨) هو الذي ليس في موضوع. (الحروف/ ٩٣) يقال عند الجمهور على الأشياء المعدّية والحجاريّة التي هي عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة. (نفس المصدر/ ٩٧) في الفلسفة يقال على المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلاً.

ويقال على كلّ محمول عرّف ما هو هذا المشار إليه، من نوع أو جنس أو فصل. وقد يقال على العموم على ما عرّف ماهيّة أيّ شيء كان من أنواع جميع المقولات، وعلى ما به قوام ذاته، وهو الذي بالتنام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشّيء. (نفس المصدر/ ١٠٠) الذي هو ذات في نفسه وليس هو ذاتاً لشيء أصلاً، هو جوهر على الإطلاق، كما هو ذات على الإطلاق، من غير أن يضاف إلى شيء، أو يقيّد بشيء. إنّ معنى جوهر الشّيء هو ذات الشّيء وماهيّته وجزء ماهيّته. (نفس المصدر/ ٦٣) ما كان لا في موضوع ولا على موضوع إذا كان مشار إليه محسوساً أو كان موضوعاً للمقولات.

يقال على ضربين: أحدهما الذي ليس له موضوع أصلاً. والثاني ماهيّة الشّيء أيّ شيء اتّفق ممّا له ماهيّة. ولا يقال الجوهر على غير هذين في الفلسفة. (نفس المصدر/ ١٠٥) القدماء يسمّون المحمول على الشّيء الذي إذا اعقل عقل ما هو ذلك الشّيء وذات ذلك الشّيء، جوهر ذلك الشّيء. (نفس المصدر/ ١٧٦) .

هو كلّ ما يقوم بذاته. (مفاتيح العلوم/ ١٤٣) هو قائم بنفسه القابل للصّفات. (رسائل إخوان الصّفاء ٣/ ٣٨٥) اسم مشترك يدلّ على سبيل العموم على الذات، أيّ ذات كان، جوهرًا أو كان عرضاً. وقد يقال على الخصوص على الذات التي وجودها ليس في موضوع.

(الأول): أن نعني بالجوهر كل موجود غني عن المحل والموضوع وواجب الوجود بهذا المعنى جوهر.

(الثاني): أن نعني به كل ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهذا إنما يتناول الشيء الذي يغير وجوده ماهيته فإن قلنا بأن وجود الباري - تعالى - هو نفس ماهيته لم يكن الباري جوهرًا بهذا المعنى وإن قلنا بأن وجوده زائد على ماهيته كان جوهرًا.

هو الذي ليس في موضوع. (المقابسات/ ٣٢٤) إنه الموجود في الأعيان لا في الموضوع. (التعليقات/ ٧٣ و ١٤٤) هو اسم مشترك يقال جوهر لذات كل شيء كان، كالإنسان أو كالبياض. ويقال جوهر لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل، وهذا معنى قولهم: الجوهر قائم بذاته.

ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في محل، ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع. (الحدود لابن سينا/ ٢٣، رسائل ابن سينا/ ١٠٠) إن الموجود بالذات ينقسم إلى قسمين: أحدهما الموجود في شيء آخر وذلك الشيء الآخر متحصل القوام والتنوع في نفسه... وهذا يختص باسم الموجود في موضوع، وهو العرض.

والثاني الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتة، وهذا هو المخصوص باسم الجوهر. (إلهيات الشفاء/ ٥٧، التّحصيل/ ٢٩٤) إنه الموجود في الأعيان لا في موضوع. (إلهيات الشفاء/ ١٤٠) كل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر. (التّجاة من الغرق في بحر الصّلاّات/ ٤٩٧) هو الشيء الذي ماهيته أن يكون إذا وجدت في الأعيان [وجدت] لا في موضوع. (التّحصيل/ ٣٠٢) هو ما إذا وجد كان وجوده لا في موضوع. (نفس المصدر/ ٣٥٢) القابل للمتضادات بتغييره في نفسه. (الحدود والفروق/ ٥) عبارة عن كل موجود لا في موضوع. (مقاصد الفلاسفة/ ١٤٣، المعبر في الحكمة ٢/ ٧٣) هو الموجود لا في موضوع، سواء استغن عن المحل أصلاً أو حلّ ولم يستغن المحل عنه. (مجموعه مصنفات شيخ إشراف ١/ ٦) هو الموجود لا في محل. ومن عهد أرسطو خصّصوا اسم الجوهر بالموجود الذي وجوده غير ماهية الذي لا يكون في موضوع. (نفس المصدر ١/ ٢٢٠) هي أن كل شيء له وجود في خارج الذّهن، فإمّا أن يكون حالاً في غيره شائعاً فيه بالكلية، ونسميه «الهيئة» أو ليس حالاً في غيره على سبيل الشّيوخ بالكلية، ونسميه جوهرًا. (نفس المصدر ٢/ ٦١) كمال ماهية الشيء على وجه يستغن في قوامه عن المحل.

والمشاءون عرفوه بأنّه الموجود لا في موضوع. (نفس المصدر ٢/ ٧٠).

(الثالث): أن نعني به الذات القابلة للصفات والحكماء اتفقوا على أن ذات الباري - تعالى - لا يمكن أن تكون موصوفة بشيء من الصفات الثبوتية الغير الإضافية لأن تلك الصفات إما أن تكون واجبة لذواتها أو لا تكون ومحال أن تكون واجبة لذواتها.
(أما أولاً): فلأنه يلزم منه وجود شيئين واجبي الوجود وهو محال.
(وأما ثانياً): فلأن الموجود الواجب لذاته استحال قيامه بغيره ووقفه في وجوده على ذلك الغير.

وأما إن كانت ممكنة الوجود لذواتها فتكون لها علة وعلتها أما ذات الباري - تعالى - أو ما ينتهي إلى ذاته تعالى لما ثبت أن واجب الوجود واحد فلو كانت تلك الصفات حالة منطبعة في ذات الباري - تعالى - لكان الباري فاعلاً لها وقابلاً لها وقد ثبت أن ذاته بعيدة عن انحاء التكثر فتكون الذات الاحدية قابلة وفاعلة معاً وذلك محال.
هذا حاصل ما قيل فيه وهو مبني على أن البسيط لا يكون بالنسبة إلى الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً وقد قلنا فيه ما سمعته.

ومما هو موضع التعجب الكثير أنهم اتفقوا على أن تعقل الأشياء عبارة عن انطباع صورها في العاقل وأجمعوا على أن الباري - تعالى - عالم بالكليات فإذا قد حصلت في ذاته صور المعلومات وتلك الصور معلولات ذاته فإذا ذاته فاعلة لها وقابلة وذلك يبطل ما قالوه.

فإن قيل: إنهم يُنكرون ارتسام صور الكليات في ذاته.
فنقول: إذا كان العلم عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات في ذات العالم فمتى أنكروا هذا الارتسام فقد أنكروا كونه عالماً.

ثم الذي يدل على اعترافهم بذلك ما ذكره «الشيخ» الرئيس في النمط السابع من الإشارات بعدما بين أن العاقل لا يتحد بالمعقول فإنه أورد على نفسه سؤالاً.

فقال: ولعلك تقول: لو كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما قد ذكرت ثم قد سلّمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فلم يكن واحداً حقاً بل هناك كثرة.

وأجاب: بأنه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم تلزم قِيُومِيَّتُهُ عقلا لذاته بذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مقومة وجاءت أيضاً على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة أو غير متباينة لا تتلم الوحدة، فالأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سُلوُب وبسبب ذلك كثرت الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته. فهذه ألفاظ "الإشارات".

وهي صريحة فيما ذكرناه؛ لأنه سلّم أن عقله للكثرة كثرة لازمة للذات متأخرة لا داخلية مقومة وسلّم أيضاً أن الأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكل ذلك نفس ما ادعيناه من أن ذاته تقتضي أموراً تحصل في ذاته وعند ذلك يبطل قولهم ان البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً.

وأما في "الشفاء" فإنه في الباب الذي أثبت فيه أن واجب الوجود عقل وعقل ومعقول يبين أن صور المعقولات إما أن تكون موجودة في ذاته أو لا تكون، فإن لم تكن فإما أن تكون موجودة في محل وهي الصور الأفلاطونية التي أبطلناها وإما أن تكون موجودة في شيء آخر وذلك أيضاً باطل فتعين أن تكون الصور المعقولة مرتسمة في ذاته. وإنما لم ننقل عبارته في هذا المعنى لطولها وإن أردتها فطالع هذا الموضع من كتاب "الشفاء".

ثم قال بعد أن تكلم في ذلك: وينبغي أن يحفظ أن لا تكثر ذاته ولا يتأتى بأن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها فهذا ما ذكره في هذا الموضع.

ومما يُحقّق أنه لا بد لهم من الاعتراف بذلك أنهم زعموا أن إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك، والباري مدرك للأشياء عالم بها فيجب أن تكون حقائقها متمثلة في ذاته، وأيضاً فإنهم عندما بينوا أن العلم يجب أن يتغير عند تغير المعلوم زعموا أن العلم ليس مجرد إضافة فقط بل هو عبارة عن كيفية ذات إضافية وإذا كان كذلك فعلم الباري - تعالى - بالاشياء يجب أن يكون صفات ذات إضافات وتلك الصفات تكون قائمة بذات الباري - تعالى - وذلك يحقق ما ذكرناه.

فإن زعموا أن علمه بالأشياء هو نفس ذاته فذلك يناقضه قولهم: أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ومعلوم أن ذات الباري - تعالى - لا تماثل شيئاً من الممكنات فكيف يكون نفس ذاته هو العلم بالممكنات.

وأيضاً يناقضه تسليم «الشيخ» في الفصل الذي أوردناه هاهنا من "الإشارات" أن علمه بالكثرة لازم لعلمه بذاته خارج غير مقوم لذاته ومن المعلوم أن اللازم للشيء الخارج عنه الغير المقوم له ليس هو نفس ذلك الشيء.

فظهر مما ذكرنا اعترافهم بل اتفاقهم على أن ذات الباري - تعالى - علة لوجود الصور العقلية الحاصلة في ذاته فتكون ذاته فاعلة لتلك الصور وقابلة لها وإذا كان ذلك عين مذهبهم فكيف اتفقوا على انكاره وكيف بنوا عليه هذه المسائل ابطالا واثباتا وما ذاك إلا لأجل أن الحب الشديد لهذه الكلمات مانع عن الوقوف على تناقضها وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدي فضلاً عن المنتهى.

ومن الإشكالات عليهم في قولهم: (البسيط لا يكون قابلاً للشيء ولا فاعلاً له) أن كونه علة ومبدأ للأشياء من الأمور الإضافية والإضافات أمور وجودية في الخارج عندهم فإذا ذاته مبدأ لتلك الإضافات وقابلة وأيضاً فقد بينا في الكتاب الأول أن تعين واجب الوجود لذاته لا بد وأن يكون مفهومًا زائداً على مجرد كونه واجباً ولذلك فإن المفهوم من الواجب لا يمنع من أن يكون مقولاً على كثيرين والمفهوم من هذا الواجب يمنع من ذلك فإذا تعين هذا الواجب زائد على كونه واجباً وهو وصف ثبوتي.

وهذه أصول عليها بنوا أدلتهم في وحدة واجب الوجود ثم إن ذلك التعيين معلول لوجوبه وصفة له فقد صدر عن حقيقته التي هي الوجوب الذاتي ذلك التعيين مع كونه موصوفاً به وهو يبطل ما قالوه.

وأيضاً فقد دللنا على أن وجوده تعالى زائد على ماهيته وماهيته علة لذلك الوجود موصوفة به وهو يبطل ما ذكروه. فظهر ضعف حججهم على نفي الصفات.

بل هم يشبتون الصفات وهي الصور المعقولة المرتسمة في ذات الباري تعالى ولما كانت الماهيات المعقولة غير متناهية كانت الصور العقلية المرتسمة في ذات الباري - تعالى - أيضاً غير متناهية.

ثم إنهم يقولون: هذه عوارض متقومة بذات الباري - تعالى -.

والصفاتية يقولون: هذه صفات قائمة بذات الباري فلا فرق بينهم وبين الصفاتية إلا أن الصفاتية يسمون هذه الأمور صفات ويقولون إنها قائمة بالذات والحكماء يسمونها عوارض ويقولون إنها متقومة بالذات فالاختلاف في اللفظ لا في المعنى.

الأمر الرابع: المفهوم من لفظ الجوهر أن يكون مورداً للصفات المتعاقبة واحتجوا على أنه لا يجوز أن يكون الباري - تعالى - كذلك بأمر أربعة:

أقواها: أن كل صفة يعقل ثبوهاً لواجب الوجود فإما أن تكفى في تحققها ذات واجب الوجود أولاً تكفى فإن كفت ذاته فيها وجب حصول تلك الصفة له دائماً بدوام الذات وإن لم تكف كان ثبوت تلك الصفة أو لا ثبوهاً متوقفاً على ثبوت شيء آخر أولاً ثبوت ذلك الشيء لكن ذاته تعالى لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة أو لا ثبوهاً وكلاهما متوقفان على ثبوت ذلك الغير أو لا ثبوته فإذا ذاته تكون متوقفة على ذلك الغير فتكون ذاته في نفسها ممكنة الوجود.

ولنذكر ذلك بعبارة أقرب فنقول: إن كل متلازمين فلا بد وأن يكون لأحدهما إلى الآخر حاجة أو يكونا منتسبين إلى ثالث وهاهنا طرفا النقيض من الثبوت واللاثبوت من لوازم ذات الباري فلا بد وأن يكون أحدهما إلى الآخر محتاجاً أو يكونا مستنديين إلى ثالث فإن استند أحدهما إلى الآخر فيكون ذلك الحكم هو المستند إلى الذات وإنما يكون كذلك إذا كانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة أو لا وقوعها وإذا كانت الذات كافية امتنع وقوع التغير وأما إن لم يستند الواحد منهما إلى الآخر فكل واحد منهما ممتنع الانفكاك عن الآخر ولزم أن يكون كل واحد منهما ممكناً فتكون ذات الواجب ممكنة وهو محال.

فإن قيل: فذات واجب الوجود بالنسبة إلى كل شيء لا تخلو عن ثبوته أو عن عدم ثبوته وثبوت ذلك الشيء وعدمه يتوقف على ثبوت علة ذلك أو لا ثبوت علته فعلى مساق قولكم لا خلاص عن احتياج ذات واجب الوجود إلى الغير.

فنقول: ليس الأمر كما توهمتموه؛ لأن كل شيء انتسب إلى واجب الوجود فواجب الوجود لا يخلو عن ثبوته أو لا ثبوته لكن ذات واجب الوجود تكون كافية إما في ثبوت ذلك الشيء أو لا ثبوته لها على معنى أن ما ثبت لواجب الوجود فإنما يثبت لأجل أن ذاته تقتضيه وما لا يثبت فإنما لا يثبت لأن واجب الوجود لنفس حقيقته يدفعه.

وبالجملة: فسلب ما يُسَلَب عنه وثبوت ما يثبت له ليس إلا لنفس حقيقته فلا يلزم توقفه على الغير وأما لو لم يكن مستقلاً باقتضاء ثبوت ذلك الوصف أو باقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقفاً على أحد الأمرين أعني علة الثبوت أو اللاتبوت والمتوقف على الغير ممكن فثبت أن التغير على واجب الوجود محال وهو المعنى بقولهم أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته.

وقد تمسك بعضهم بأنه لو أمكن أن تحدث لذات الباري تعالى صفة لم تكن لكان المؤثر فيها هو ذاته والقابل لها هو ذاته وذلك محال وقد عرفت ضعف هذه الحجة. وقد تمسكوا أيضاً بأن كل صفة تحصل لواجب الوجود فالمبدأ لها إما ذات واجب الوجود أو ما يستند إليه وكيف ما كان فيلزم من امتناع تغير ذاته امتناع تغير لوازمه القريبة والبعيدة فإذا امتنع التغير عليه.

وهو ضعيف؛ لأن للسائل أن يقول: هذا باطل بالحوادث المحسوسة فإنها متغيرة مع استنادها إلى ذات واجب الوجود إما بغير واسطة أو بواسطة فلم لا يجوز أن يكون هاهنا كذلك.

وقد تمسكوا أيضاً بأن كل ما يصح عليه التغير فإنه قبل وقوع ذلك التغير يكون بالقوة متغيراً وواجب الوجود يستحيل أن يكون بالقوة متغيراً. وهذه الحجة لفظية؛ لأن المراد بالقوة هي الإمكان.

فنقول: لِمَ لا يجوز أن يكون واجب الوجود واجباً في ذاته وممكناً في بعض صفاته، وعلى هذا [التفسير]^(١) قد زال التناقض.

الفصل السادس في أنه سبحانه وتعالى ليس بعرض

لأن العَرَض محتاج إلى الموضوع ولا شيء من المحتاج بواجب وليس أيضاً صورة لهذا المعنى.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون غير محتاج إلى الحلول في المحل ولكنه يصح عليه الحلول.

قلنا: لما مضى أن كل ما يصح عليه الحلول ويجب عليه الحلول ولأنه إما أن يحل في الأجسام أو في غير الأجسام.

والأول يلزم منه انقسامه تبعاً لانقسامها وذلك محال.

والثاني محال؛ لأنه إذا كانت ذاته غنية عن ذلك الشيء الذي فرض محلاً لها لم يكن حلول أحدهما في الآخر أولى من حلول الآخر فيه فإما أن يحل كل واحد منهما في الآخر وهو محال أو لا يحل أحدهما في الآخر وهو المطلوب.

وأقول: لو ثبت القول بالهيولى فهو تعالى ليس بهيولى لأنها متقومة بالصورة محتاجة إليها فلا تكون واجبة الوجود لذاتها، وليس قابلاً للعدم؛ لأن واجب الوجود هو الذي لا تكون حقيقته قابلة للعدم إذ لو كانت قابلة للعدم وهي أيضاً قابلة للوجود فحينئذ يكون واجب الوجود ممكنًا هذا خلف وإذا لم تكن حقيقته قابلة للعدم استحال عليها العدم.

وأيضاً فلأن عدمه لما تجدد بعدما لم يكن فلا بد وأن يكون له سبب فإما أن يكون لعدم ما كان محتاجاً إلى وجوده أو لوجود ما كان محتاجاً إلى عدمه.

والأول باطل لوجهين:

(أما أولاً): فلاستحالة احتياج الواجب لذاته في وجوده إلى غيره.

(وأما ثانياً): فلأن الكلام في عدم ذلك الشرط كالكلام في عدمه.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): التعبير.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن ذلك الذي حدث يستدعي سبباً والاسباب مستندة في سلسلتها إلى واجب الوجود فإذا وجود ذلك الحادث محتاج إلى وجود واجب الوجود فيستحيل أن يكون مؤثراً في عدمه وإلا لكان مؤثراً في عدم ما يلزم من عدمه فيكون مؤثراً في عدم نفسه.

وأيضاً فلأن عدمه لما تجدد بعدما لم يكن فلا بد وأن يكون لذلك العدم سبب فكان وجوده محتاجاً إلى عدم ذلك السبب للعدم والمحتاج إلى الغير ممكن فيكون الواجب ممكناً هذا خُلف.

وأما الذين يعتقدون أن وجوده عين ماهيته فإنه يمكنهم أن يذكروا حجة أخرى وهي أن الممكنات إذا شرط فيها الوجود لم تكن قابلة للعدم فإن السواد بشرط كونه موجوداً يستحيل أن يكون قابلاً للعدم فإذا كانت الممكنات القابلة للعدم متى شرط فيها الوجود خرجت عن قبول العدم فالذى لا اعتبار لحقيقته الا الوجود كيف يكون قابلاً للعدم.

وأقول: ليس له ضد؛ لأنه إن عني بالضد ما يؤثر في عدمه فقد بينا أن العدم عليه محال وإن عني به ما لا يجتمعان في المحل أو في الموضوع فقد بينا أنه ليس له محل ولا موضوع.

وأيضاً ليس له ند؛ لأنه لا مثل له ولا يمكن أن يتحد بغيره لوجهين:

(أما أولاً): فلأن الاتحاد في نفسه غير معقول على ما سلف.

(وأما ثانياً): فلأنه يوجب صحة العدم والحدوث عليه وذلك محال.

وليس له جنس ولا فصل ولا حد لذاته لبراءته عن التكثر.

وأقول: إنه لا يجوز أن يكون موصوفاً باللون والطعم وبالرائحة؛ لأن اللون عبارة عن هذه الهيئة المحسوسة بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فإن كان له لون فذلك ان أمكن أن يحس بالبصر وجب أن يحس في جهة مخصوصة ووضع مخصوص فتكون ذاته مخصوصة بالجهة وموصوفة بالوضع وذلك محال وإن لم يمكن أن يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون عليه وعلى ما نعلقه من اللون باشتراك الاسم ويرجع حاصل المطالبة إلى المطالبة بنفي صفة

غير معقولة وذلك مما لا يمكن إقامة البرهان على نفيها ولا على اثباتها فإن كل تصديق فلا بد فيه من تصور الطرفين.

وهكذا الكلام في نفي الشهوة والنفرة وسائر ما يعد من الصفات، وبالله التوفيق.

الباب الثاني في إحصاء صفاته تعالى

وفيه عشرة فصول:

الفصل الأول في أنه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكليات^(١)

وعليه برهانان:

(الأول): أنا بينا أنه ليس بجسم ولا جسماني فيكون مجرد الذات وقد بينا في باب العلم أن كل مجرد فإنه يكون عاقلاً لذاته، فالباري إذاً عاقل لذاته، ثم بينا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وذات الباري - تعالى - علة لوجود جميع الممكنات لما ثبت أنه ليس في الوجود إلا واجب وجود واحد فإذا يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات.

(البرهان الثاني): أن كل مجرد على ما بينا فإنه يمكنه أن يقارنه سائر المجردات فكل ما يمكن في حق الباري - تعالى - فهو واجب، فإذا الباري يجب أن تقارن ذاته سائر الماهيات فهو إذاً عالم بجميع الماهيات التي تغايره والعالم بغيره يمكنه أن يعلم ذاته فالباري يمكنه أن يعلم ذاته وما يمكن في حقه فهو واجب فالباري واجب أن يكون عالماً بذاته وبكل المعلومات الكلية.

(١) أفضل العلم هو الدائم الذي لا يمكن أن يزول. وذلك هو علمه بذاته. (آراء أهل المدينة الفاضلة/ ١٧) علم واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة. (شرح حكمة الإشراف/ ٣٥٩) علمه بالأشياء عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتم مؤدياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له أتم تأدية لا على وجه القصد والروية وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على أنها عنه لا على أنها فيه. (الحكمة المتعالية ٨ / ٢٩١) عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على ذاته بذاته. (الشواهد الربوبية/ ٣٩) علمه تعالى بالأشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الأشياء. (المبدأ والمعاد لصدر الدين/ ٩١) علم الباري لذاته لا يعلم كما يعلم الأشياء بعلم، والعلم هو عرض يحل النفس، وعلمه غير مستفاد من خارج بل يعلم الأشياء من ذاته. فهو يعلم الأشياء جزئياً و كلياً على ما هو عليه من جزئيته و كليته، وثباته وتغيره، وكونه وحدوثه، وعدمه وأسباب عدمه، ويعرف الأبديات على ما هي عليه من أبدية والحادثات على ما هي عليه من حدوث. (التعليقات/

وهذه البراهين قد مضى تقريرها، ويجب علينا في هذا الموضع لأن نجيب عن الشبهتين المذكورتين في إنكار عالمية الباري تعالى.

احتج من أنكر كونه تعالى عالمًا بذاته بأمرين:

(الأول): قد ثبت أن التعقل عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل فلو كان الباري - تعالى - عالما بذاته لكان تعقله لذاته إما نفس حضور ذاته عند ذاته أو حضور صورة أخرى مساوية لذاته في ذاته والقسمان باطلان لوجهين:
أما أولاً: فلأن التعقل حالة إضافية لا يمكن تقريرها إلا بين اثنين.

وأما ثانياً: فلأن تعقله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالما بكونه عاقلاً لذاته ولكانت الدلالة على أحدهما دلالة على الآخر وبطلان التالي يشهد ببطلان المقدم.

(وأما الثاني): وهو أن يكون تعقله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته فذلك محال لاستحالة الجمع بين المثليين، فثبت أن القول بكونه عاقلاً لذاته يفضي إلى القسمين الباطلين فيكون ذلك باطلاً وإذا استحال أن يعقل ذاته استحال أن يعقل غيره لأنه لو عقل غيره لصح منه أن يعقل أنه يعقل غيره وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لكن التالي محال فالمقدم مثله.

فالجواب: أن هذه الشبهة منقوضة لعلنا بأنفسنا فإن ما ذكرتموه قائم هاهنا مع أنا نعقل أنفسنا فبطل ما ذكرتموه.

ثم نقول: قد بينا في باب العلم أن العلم والإدراك والشعور ليس عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك بل عن إضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك ثم إن تلك الإضافة قد تكون محتاجة إلى انطباع ماهية المدرك في المدرك وذلك عندما يكون أحدهما مغايراً للآخر فإنه متى كان كذلك صح من العالم أن يعلم ماهية ذلك المعلوم، وإن كان معدوماً في الخارج فلا جرم لا بد أن تحصل تلك الماهية في نفس العالم ليقع للعالم الإضافة المسماة بالإدراك إليه وأما إذا كان المدرك نفس المدرك لم يكن هنا حاجة إلى حصول صورة أخرى إذ من المحال أن يُدرك المدرك ذاته عندما تكون ذاته معدومة فلا جرم كان حضور ذاته كافياً في تحقق تلك النسبة. فهذا مأخذ الجواب والإطنا ب فيه قد مضى.

(الشبهة الثانية): لو علم ذاته لصح منه أن يعلم علمه بذاته والعلم بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات لأننا نجد من أنفسنا تفرقة بديهية بين العلمين ولأننا إذا علمنا شيئاً ثم علمنا علمنا بذلك الشيء فالمعلوم بالعلم الأول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء وإذا تغاير المعلومان فلا بد وأن يتغاير العلمان لا سيما وهذان المعلومان أمران يصح أن يعلم أحدهما عند الجهل بالثاني.

وإذ ثبت أن العلم بالعلم بالذات مغاير للعلم بالذات، وثبت أن الباري - تعالى - لو كان عالماً بذاته فإنه لا محالة يصح منه أن يعلم علمه بذاته وثبت أن كل ما يصح في حقه كان واجباً لاستحالة أن تخالط ذاته طبيعة القوة والإمكان فإذا ذلك العلم واجب الحصول في حقه وكذلك أيضاً العلم بالعلم بالذات علم ثالث فيكون أيضاً واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها وكل واحدة منها مرتبة على الأخرى فتكون هناك علل ومعلولات لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً لا نهاية لها؛ لأن هذا الإشكال يتوجه في كل واحدة من الماهيات المعقولة للباري، وهذا الكلام لا يختلف سواء قيل العلم حضور صورة المعقول في العاقل أو قيل انه صفة حقيقية ذات إضافة أو قيل إنه مجرد نسبة وإضافة وإنه لا بد وأن يحصل إما صور متسلسلة أو كيفيات متسلسلة أو إضافات متسلسلة ولما كان ذلك محالاً فما أدى إليه مثله.

والجواب: أن هذه الإضافات لا آخر لها ولا تنقطع ولكن لها بداية فإن أولها هو العلم بالذات وبعد ذلك العلم بالعلم بالذات والبرهان إنما قام على وجوب تناهي الممكنات إلى أول ولم يقم على وجوب تناهي الممكنات إلى آخر كيف والمناسبات الحاصلة بين مراتب الأعداد الغير المنتهية غير متناهية وهي محصلة بالفعل.

ومن القدماء من اعترف بعلمه تعالى بذاته ومنع كونه عالماً بغيره، وذكر فيه ثلاث

شبهه:

(الأولى): أنه لو عقل غيره لاستحال أن يكون عقله لغيره هو نفس ذاته لأننا إذا قلنا التعقل هو حضور صورة المعقول في العاقل، فالكلام ظاهر لأنه يستحيل أن تكون الصورة

المطابقة للماهية المعقولة المخالفة لذات الباري هي نفس ذاته، وأما إذا قلنا: التعقل أمر إضافي للكلام فيه أيضاً ظاهر لأن تلك الإضافة زائدة على ذات الباري تعالى.

فنقول: لو كان عالماً بغيره لكان علمه بذلك الغير مغايراً لذاته لاحقاً لذاته وذلك محال من وجوه ثلاثة:

الأول: أن ذلك العلم يكون ممكناً لذاته، أما أولاً: فلأن واجب الوجود واحد. وأما ثانياً: فلأنه لو كان واجباً لذاته لم يكن صفة لغيره وإذا كان ممكناً فله علة ولا علة إلا ذات الله تعالى فتكون ذاته علة لذلك العلم وموصوفة به فيكون البسيط فاعلاً وقابلاً وذلك محال.

(الوجه الثاني): أن ذاته تكون موضوعاً لذلك العلم فتكون محلاً للأعراض وذلك شنيع.

(الوجه الثالث): إن كان لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصور المعقولة في ذاته فيكون كماله بشيء خارج عن ذاته وكل ما يستكمل بشيء فالمستكمل أحسن من المستكمل به فتلك الصورة اكمل من واجب الوجود بذاته هذا خلف.

وأيضاً فإذا كانت تلك الكمالات خارجة عن ذات واجب الوجود كان الذي له في طباع ذاته وفي خاصة وجوده الإمكان فتكون ذاته مخالطة للإمكان والقوة هذا خلف. وأيضاً فكل ما كمالاته خارجة عن ذاته فذاته لذاته ناقصة فذات واجب الوجود ناقصة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وإن لم يكن لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة استحالة حصولها فيه.

والجواب: أما قولهم يلزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً فنقول: وأي محال يلزم منه وقد بينا أن ذلك هو الحق، وأما سائر الوجوه المذكورة فكللمات إقناعية ركيكة، وأي نقصان في إثباته تعالى عالماً بكل المعلومات محيطاً بها مبرراً عن نقیصة الجهل والغفلة.

(الشبهة الثانية): قالوا: لو كان تعالى عالماً بالکلیات وهي غير متناهية؛ لأن بعض المعلومات وهو أنواع العدد والإشكال لا نهاية له لزم أن يكون في ذاته كثرة غير متناهية.

والجواب: إما أن يكون في ذاته كثرة فقد بينا أن الممتنع هو تكثر ذاته، وأما كثرة لوازمه فذلك مما لم تقم حجة على امتناعها والتعويل في مثل هذه الأصول الهائلة على ما تستطيعه النفوس أو تستقبحه غير ممكن، وأما دعواهم وقوع كثرة غير متناهية فقد اجيب عنه من وجهين:

أحدهما: أن علمه تعالى بتلك المعلومات علم واحد؛ فإنه يصح وجود علم واحد بمعلومات كثيرة ومما يدل عليه العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض فإن ذلك العلم إن لم يكن له تعلق بالسواد والبياض لم يكن له تعلق إلا بالمضادة فقط وليس كلامنا في العلم المتعلق بالمضادة فقط بل في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض.

فإن قيل: هناك علوم أربعة علم بالسواد وعلم بالبياض وعلم بالمضادة المطلقة وعلم بانتساب المضادة إليهما.

فنقول: هَبْ أن هناك هذه العلوم الأربعة إلا أن العلم الرابع وهو المتعلق بانتساب المضادة إليهما هل هو متعلق بهما أم لا؟ فإن لم يكن متعلقًا بهما كان متعلقًا بالمضادة وحدها فلم يكن هناك علم متعلق بمضادتهما.

وبالجملة: فهذا الكلام لا ينقطع إلا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما وبالمضادة وبانتساب المضادة إليهما فيكون ذلك علمًا واحدًا متعلقًا بمعلومات عديدة.

وليس لقائل أن يقول: هَبْ أنه يصح تعلق ذلك العلم الواحد بمعلومات لكن بشرط أن يكون المعلومان بحال لا يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر وذلك مثل العلم المتعلق بمضادتهما فإنه يستحيل العلم بذلك إلا مع العلم بهما فلا جرم صح تعلق العلم الواحد بهما، وأما المعلومان اللذان يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر فلم تقم الدلالة على صحة تعلق العلم الواحد بهما

فإننا نقول: هذا الكلام يدل على أن السائل ما أحاط علما بمضمون ما ذكرناه؛ لأنه وإن استحال أن يعلم بمضادة السواد والبياض إلا مع السواد والبياض لكنه لا يستحيل أن يعلم السواد مع الجهل بالبياض وبالعكس مع أنهما قد صارا معلومين بعلم واحد وذلك يدل على صحة تعلق العلم الواحد بمعلوماتين كيف كانا، وإذا ثبت ذلك اندفع الإشكال.

ولقائل أن يقول: إنا قد دللنا على أن تعقل الشيء إنما يكون عند ارتسام صورة مطابقة له في ذات العاقل ومعلوم أنه يستحيل أن توجد صورة تطابق ماهيتها جميع الماهيات المعقولة بل لابد لكل ماهية معقولة من صورة تطابقها على حدة وإذا كان كذلك فيلزم من علمه تعالى بالأشياء تكثر تلك العلوم.

وأيضاً فهَبْ أنا قلنا: إن تعقل الأشياء لا يستدعي ارتسام ماهياتها في العاقل إلا أنه لابد في كل حال من إضافة تحصل للقوة العاقلة مع المعقول، ومن المعلوم بالضرورة أن الإضافة إلى شيء غير الإضافة إلى شيء آخر وكيف ما كان فإن العلم بالشيء مغاير للعلم بشيء آخر لأنه يصح منا أن نعتقد كون الذات عالمة بأحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الآخر ولولا أن علمها بأحد المعلومين مغاير لعلمها بالمعلوم الثاني لاستحال أن نعلم كونها عالمة بأحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الثاني كما أنه يستحيل أن يجتمع فينا العلم والجهل بكونها عالمة بالمعلوم المعين وإذا بطلت هذه القاعدة اندفع ما ذكره من الجواب.

وثانيهما: أن نلتزم وجود علوم غير متناهية ولا يمكنهم أن يقولوا: أن نصف تلك العلوم أقل من كلها فقد تطرقت الزيادة والنقصان إليها فتكون متناهية.

لأننا بينّا: أن تطرُق الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي على الإطلاق ولا يمكنهم أن يبتطلوا ذلك بأن تلك الكثرة، إما أن يقال بأنها صدرت عن ذات الباري على الترتيب السبي والمسي فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها أو لا على الترتيب السبي والمسي فيلزم أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد لأننا نلتزم ذلك وهو الحق الذي لا محيص عنه.

(الشبهة الثالثة): قالوا: ما لا نهاية له يستحيل أن يخرج عنه شيء وما لا يخرج عنه شيء يستحيل أن يتميز عن شيء غيره؛ لأنه لا يوجد شيء خارج عنه حتى يتميز ذلك عن ذلك الخارج فإذا ما لا نهاية له فإنه لا يتميز عن غيره وكل معلوم فإنه متميز عن غيره فإذا ما لا نهاية له غير معلوم.

والجواب: أنه فرّق بين أن يعلم ذات الشيء وأن يعلم تميزه عن غيره؛ فإن العلم بذات الشيء قد لا يتوقف على العلم بغيره والعلم بتميز الشيء عن غيره يتوقف لا محالة على

العلم بغيره ونحن نساعد على أنه يستحيل أن يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره لأنه لا يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره إلا إذا علم ذلك الغير وحينئذ يكون ذلك الغير أحد أجزاء ذلك المجموع لا أنه خارج عنه ولكن لا يلزم من استحالة العلم بتميز جميع المعلومات عن غيره استحالة العلم بجميع المعلومات لما بينا من إمكان انفكاك أحدهما عن الآخر وبالله التوفيق.

الفصل الثاني في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات

أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة أنكروا ذلك وأثبتته الشيخ أبو البركات البغدادي، ولا بد من تفصيل مذاهب الفلاسفة أولاً.

فنقول: اللائق بأصولهم أن يقال: الأمور على أربعة أقسام؛ لأنها إما أن لا تكون مُشكلة ولا متغيرة، وإما أن تكون مشكلة لا متغيرة، وإما أن تكون متغيرة لا مشكلة، وإما أن تكون مشكلة ومتغيرة.

فأما التي لا تكون مشكلة ولا متغيرة؛ فإنه تعالى عالم بجميع ذلك سواء كان ذلك كلياً أو جزئياً وكيف يمكن إطلاق القول بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الأكثرين منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة مع أن ذاته ليست بكلية لأن الكلي لا وجود له في الأعيان وكذلك عالم بالعقل الأول الذي هو معلوله وكذلك سائر العقول.

وأما المشكلة الغير المتغيرة فهي الأجرام الفلكية فإن مقاديرها وأشكالها باقية مصونة عن أنحاء التغيرات فهي غير معلومة بأشخاصها للباري تعالى عند الفلاسفة لا لأنه يلزم من إدراكها وقوع التغير في العلم بل لأن إدراك الجسمانيات لا يكون إلا بآلة جسمانية.

وأما المتغيرة الغير المشكلة فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة والنفوس الناطقة فإنها غير معقولة لا لأن تعقلها يحوج إلى آلة جسمانية بل لأنها لما كانت متغيرة يلزم من تغييرها تغير العلم بها وذلك على الله تعالى محال.

وأما المشكلة المتغيرة فهي مثل الأجسام الكائنة الفاسدة فهي مما يمتنع كون الباري مدركاً لها لوجهين، أعني: لزوم التغير. والحاجة إلى الآلة الجسمانية .

وإذ ذكرنا هذا التفصيل اللائق بأصولهم فلنشرع في تحقيق هذا المأخذ.

احتجوا على امتناع كونه تعالى عالماً بالجزئيات بحجج قالوا لو كان الباري - تعالى - عالماً بأن زيداً في الدار فإذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو إما أن يبقى علمه المتعلق بأنه في الدار كما كان أو لا يبقى.

ومحال أن يبقى لوجهين:

(أما أولاً): فلأنه لو كان معتقداً لكونه في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلاً والجهل على الله تعالى محال.

(وأما ثانياً): فلأن ذلك يوجب التغير؛ لأن ذلك الاعتقاد كان علماً قبل خروجه عن الدار وصار جهلاً بعد خروجه عنها وإن لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل عقبه اعتقاد آخر فقد وقع التغير في العلم وذلك على الله تعالى محال.

والاعتراض عليه من وجهين:

(الأول): لم لا يجوز أن يقال: العلم بأن زيداً سيخرج عن الدار هو العلم بخروجه عنها عند حصول ذلك الخروج.

ويدل عليه أمران:

الأول: لو تغير علمه بتغير المعلومات لكثير بتكثرها والتالي باطل فالمقدم مثله. الثاني: أن علمه علة المعلومات ولا شيء من العلل يتغير بتغير المعلول فإذا علمه لا يتغير بتغير المعلومات.

(الثاني): أن يلتزم هذا التغير ويجوز أن يحدث لذات الله تعالى أحكام متجددة بحسب تجدد الحوادث الزمانية ولا نقول بأن وجود تلك الحوادث يوجب حصول تلك الأحكام. بل نقول: إن ذاته سبحانه وتعالى مقتضية لحصول تلك الأحكام وتجدد الحوادث بشرط تجدد تلك الأشياء الزمانية.

والجواب: قد بينا في كتاب العلم أنه يستحيل أن يكون العلم بأن زيداً سيخرج علماً بخروجه عند خروجه.

أما حديث تكثر العلم بتكثر المعلومات فقد مضى القول فيه.

وأما إن علمه علة المعلوم فلا يتغير بتغيره، فنقول: إن عنيتم به أن تغير المعلول لا يكون علة لتغير العلة فهو حق، وإن عنيتم به أنه قد يتغير المعلول عندما تكون العلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك محال؛ لأن المعلول لو تغير عندما لا تكون العلة متغيرة لكانت نسبة تلك العلة إلى وجود ذلك المعلول وعدمه نسبة واحدة وما كان كذلك لا يصلح أن يكون علة بل الحق أن عدم المعلول أو تغيره يستحيل أن يحصل إلا عند عدم العلة أو تغيرها لا على أن يكون عدم المعلول أو تغيره علة لعدم العلة أو تغيرها بل على أن يكون كاشفاً عن ذلك ودليلاً عليه.

وأما إن علمه علة المعلومات فنقول: العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل أن يكون علة لذلك الشخص؛ لأن العلم بالشخص تابع لوجود الشخص، والتابع لا يكون علة للشيء بل العلم بالماهية الكلية ربما يقال: إنه علة لوجود المعلول وأما الدلالة على امتناع وقوع التغير فقد سبقت.

(الحجة الثانية): قالوا: ثبت في كتاب "النفس": أن إدراك المشكلات والجسمانيات لا يكون إلا بآلة جسمانية فلو كان الباري - تعالى - مدركاً لها لكان جسمًا أو جسمانيًا وذلك محال.

ولقائل أن يقول: إنا قد بينا في كتاب "النفس" بالأدلة القاطعة أن الشيء المجرد يمكنه إدراك المشكلات والجسمانيات فبطل ما ذكروه.

(الحجة الثالثة): قالوا: علم الباري تعالى بالجزئيات إما أن يكون تبعًا لوجود الجزئيات وإما أن يكون تبعًا لعلمه بأسباب تلك الجزئيات، والقسم الأول ينقسم إلى قسمين:

فإنه إما أن يكون علمه بتلك الجزئيات من مقومات ذاته أو من لوازم ذاته وكيف كان فإن ذاته الواجبة تكون متوقفة على السبب المقتضى لوجود تلك العلوم لأننا قد بينا أن كل ما تعرض له صفة مستفادة من الغير فإنه يكون ممكنًا في ذاته فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكنًا لذاته هذا خلف.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون المقتضي لتعلقه بالجزئيات تعلقه لأسبابها فهذا أيضاً باطل؛ لأن الشيء إذا عرف بسببه كان ذلك لا محالة كلياً فإنك إذا عرفت أن السبب الفلاني إذا حضر في وقت كذا في محل كذا بشرط كذا فإنه يجب أن يحدث المعلول الفلاني بشرط كذا وكذا فهذه التقييدات وإن أفادت تخصيصاً إلا أنها لا تفيد شخصية ولذلك فإن العقول لا تأبى من حمل ذلك المقيد بتلك القيود على كثيرين فظاهر أنه يمتنع أن يكون العلم بالعلل مقتضياً للعلم بالمعلولات من حيث كونها زمانية.

واعترض الشيخ أبو البركات فقال: قولكم لو كان علمه بالأشياء مستفاداً من الأشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته.

وهذا منقوض بكونه فاعلاً؛ فإن فاعليته إنما تتم بصدور الفعل فيجب أن يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلاً وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه.

ويمكن أن يُجاب عنه فيقال: اتصاف ذاته بالفاعلية لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلاً فلو توقفت فاعليته على وجود الفعل لزم الدور بل هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل يتبع تلك الفاعلية فوزانه هاهنا أن يجعل المعلوم تبعاً للعلم لا أن يجعل العلم تبعاً للمعلوم.

ولو قلتم ذلك لكان ذلك هو القسم الثاني وهو أن يكون علمه بالأشياء متقدماً على الأشياء ولا يكون مشروطاً بحصولها، ومتى قلتم ذلك لزم أن يكون علمه بالأشياء من لوازم ذاته التي هي علة للأشياء، وقد بينا أن هذا العلم يمتنع أن يكون متعلقاً بالأشياء من حيث أنها تكون زمانية متغيرة.

ويمكن أن يعترض على أصل الحجة فيقال: من أثبت العلم بالزمانيات زعم أن العلم بحصولها تقتضيه الذات بشرط حصول تلك المعلومات، فإن عنيتم بقولكم يلزم أن يكون لهذه المعلومات مدخل في تتميم ذاته ذلك فلم قلتم إن ذلك محال فإن التزاع ما وقع إلا

فيه؟

(الحجة الرابعة): قالوا: الباري - تعالى - لو كان مدركاً للجزئيات لكان ذلك متبعاً له لأنه يكون دائماً منتقلاً من مدرك إلى مدرك وذلك الانتقال يوجب الكلال والملا ل فإن الإنسان إذا واطب على الفكر يتأذى به بل إنما يستريح عند الإعراض عن تلك الأفكار فالباري لو كان مدركاً للمتغيرات لكان دائماً في ذلك الانتقال.

واعترض أبو البركات البغدادي صاحب "المُعْتَبَر" على هذه الحجة فقال: إنهم جعلوا الحركة السرمدية لأجرام الأفلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معقول إلى معقول لذيداً أيضاً.

وذكر الشيخ في كتاب "الاتصاف" معترضاً على أرسطو في هذه الحجة فقال: إنه ادعى هاهنا أن تتابع التعقلات متعب، ولعله نسي نفسه حيث قال في العقل الهولاني: أنه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره بل إنما يتعب بسبب كلال الآلة، وأيضاً فليس إذا استكمل الشيء وجب أن يكل ويتعب وإنما التعب هو أذى بسبب خروج عن الحالة الطبيعية وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات المتوالية مضادة لمطلوب الطبيعة فأما الشيء اللذيد والملائم المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرره مُتْعَباً. فهذا جملة كلام الشيخ على هذه الحجة.

(الحجة الخامسة): قالوا: إدراك الجزئيات المتغيرة نقص لكون ذلك داخلاً في التغير الذي هو مخالطة ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال.

(واعلم): أن ركافة هذه الحجة أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل فهذه أدلة نفاة العلم بالجزئيات.

وأما المثبتون فإنهم يحتجون بأمور ثلاثة:

(الأول): وهو الأقوى أنا نرى مواد الحيوانات مثل المني ودم الطمث أجساماً متشابهة الأجزاء ومتشابهة الامتزاج، ثم إنه يتكوّن عنها حيوان مركب من أجسام مختلفة الطبائع متباينة الأوضاع والجهات، ومن المعلوم أن القوة الواحدة الطبيعية في المادة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً واحداً ومن هذا حكمت الحكماء بأن شكل البسيط هو الكرة.

وقول من يقول: المني وإن كان متشابه الأجزاء في الحس إلا أنه مختلف الأجزاء في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة.

لأنا نقول: هَبْ أن اختلاف الأعضاء لاختلاف المواد فما السبب المقتضي لتشكيل كل عضو بشكل مخصوص؟ ثم ما السبب لترتيب الأعضاء وتجاورها على أحسن ترتيب واكمل وضع بحيث عجزت العقول السليمة عن إحصاء منافع ذلك الترتيب؟ فظاهر عند ذوي العقول السليمة أنه لا يمكن استناد ذلك إلى اختلاف المواد ولا إلى قوة طبيعية عديمة الشعور بآثارها وأفعالها ولا إلى النفس التي للواحد منا فإن نفوسنا عندما تصير أكمل وأقوى ربما لا تحيط بهيئة الأعضاء وتركيبها ومنافعها بعد إتعاب الخاطر في التعلم والاستعانة بمقالات المتقدمين إلا بالقليل ولا تقدر على أن تتصرف في هذا البدن تصرفاً قليلاً فضلاً عن الكثير فكيف يخطر ببال العاقل أنها عندما كانت في غاية الضعف ونهاية الغفلة فعلت هذا البدن العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال فظاهر بين أن هذا التركيب لا يصدر إلا عن فاعل حكيم قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات.

فهذا تقرير هذه الحجة وهي قوية جداً، ولكن عليها إشكالان:

(الأول): أن يقال: هَبْ أن فاعل هذه الأبدان ومركبها حكيم عالم بالجزئيات لكن لم قلت: إن ذلك هو المبدأ الأول فَلِمَ لا يجوز أن يكون المبدأ الأول موجباً وجود شيء وذلك الشيء يكون عالماً بالجزئيات ويكون حكيماً ويكون هو المركب لأبدان الحيوانات وإن لم يكن المبدأ الأول كذلك.

ولا يعجبنى في دفع هذا ما يقوله صاحب "المعتبر" من أن كل كمال يحصل لشيء من علته فإن ذلك الكمال بتلك العلة أولى فإذا كان معلول المبدأ الأول حكيماً عالماً فلا بد أن يكون المبدأ الأول كذلك كان أولى.

لأنا قد بينا في باب العلة أنه ليس إذا أوجبت العلة أمراً وجب أن تكون تلك العلة موصوفة بذلك الأمر فالحركة تسخن ولا تتسخن والشمس تسود وجه القصار ولا تتسود بل المبادئ المفارقة هي الأسباب لوجود الجواهر والأعراض مع أنها ليست جواهر ولا

أعراض، وإذا كان كذلك فَلَمْ لا يجوز أن تكون الذات الواجبة علة لوجود موجود عالم بالجزئيات وإن لم تكن الذات الواجبة موصوفة بذلك.

وغاية ما يمكن أن يقال في الجواب عن أصل السؤال: أنه لا دليل على استحالة كون واجب الوجود علما بالجزئيات ولا دليل على ثبوت موجود يكون معلولا لواجب الوجود ويكون مركباً لبدن الحيوانات فالأولى أن يحكم بأن مركب الأبدان هو الباري - تعالى - لا معلوله أخذاً بالمقطوع ونفيًا للمشكوك ولكن الأخذ بالأولى مما لا يليق بالقطعيات.

(الإشكال الثاني): أن يقال: إن الفاعل لما رتّب الأعضاء على وجه مخصوص وشكلها بشكل مخصوص فإما أن تكون نسبة الجسم الذي تشكل بشكل مخصوص إلى ذلك الشكل كنسبته إلى سائر الأشكال أو لا تكون كذلك، بل ذلك الجسم له خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل أولى من سائر الأشكال فإن كان الأول فإذا خصصه الفاعل بشكل معين دون سائر الأشكال لم يكن لذلك التخصيص سبب فيكون الجائر قد وقع لا عن سبب هذا خُلف.

وأيضاً إذا جاز ذلك جاز أن يقال: بأن القوة الطبيعية العديمة الشعور وإن كان نسبتها إلى جميع الأشكال نسبة واحدة إلا أنه صدر عنها شكل معين دون سائر الأشكال لا بسبب، وأما إن كان الجسم الذي وقع على شكل معين فيه خاصية باعتبارها كان ذلك الشكل به أولى فذلك اعتراف بأن اختصاص الجسم بالشكل المعين أمر عائد إلى اختلاف المواد، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال: الفاعل لهذه الصور قوة عديمة الشعور وإنما اختلفت آثارها لاختلاف حال القابل، وأيضاً فالأعضاء الواقعة على هذا الترتيب إما أن تكون نسبتها إلى هذا الترتيب كنسبتها إلى سائر الترتيبات أو لا تكون، فإن كان الأول فقد وقع الممكن لا عن سبب.

ثم إذا جاز ذلك فَلَمْ لا يجوز أن تكون القوة العديمة الشعور يصدر عنها ترتيب لا عن سبب وإن كان لتلك الأعضاء خاصية باعتبارها كان هذا الترتيب أولى بها من سائر الترتيبات كان ذلك اعترافاً بأن وقوع هذا الترتيب لا لأجل الفاعل بل لأجل أن هذه الأعضاء قابلة لهذا الترتيب دون سائر الترتيبات، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال:

المرتبة قوة عديمة الشعور وإنما صدر عنها هذا الترتيب دون غيره لأن القابل ما كان قابلاً إلا له؟.

ويمكن أن يُجاب بأن السبب في وقوع التشكلات المخصوصة للأعضاء والترتيب المخصوص علم الفاعل بأن كمال حال ذلك الحيوان إنما يحصل من ذلك الترتيب والتشكيل؛ لأن الجسم الذي تشكل بشكل القلب كان يمكن أن يتشكل بشكل آخر إلا أن ذلك الشكل ما كان ملائماً لكمال حال الحيوان فالشكل المعين إنما ترجح على غيره لكونه هو الملائم لحال الحيوان وإذا كان المرجح لشكل على شكل وترتيب على ترتيب هو رعاية حال كمال الحيوان ومعلوم أن هذه الرعاية لا تتأتى إلا من عالم لا جرم وجب أن يكون مركب الأبدان عالماً حكيماً إلا أن هذا يقتضي إشكاليين:

(أحدهما): أن ذلك يقتضي أن يكون للباري تعالى في فعله غرض وذلك محال على ما سيأتي الكلام فيه.

(الثاني): أنه إذا كان ترجيح الفاعل شكلاً على شكل وترتيباً على ترتيب لأجل رعاية كمال حال الحيوان لزم أن تكون رعاية كمال حال الحيوان علة مرجحة لفاعلية الفاعل ولو كان كذلك لكان لا يصدر عن الفاعل إلا ما يكون كمالاً لحال الحيوان وليس الأمر كذلك فإننا نراه كثيراً في الآلام والأوجاع والنقائص والآفات، فدل ذلك على أن رعاية كمال حال الحيوان ليست صالحة لترجيح كون الفاعل فاعلاً لشكل دون شكل وترتيب دون ترتيب.

وقد التزم جالينوس بسبب هذا الإشكال أنه متى لم يحصل كمال حال الحيوان فإنما لم يحصل لعدم مطاوعة المادة لا لأن الفاعل ما كان مريداً له فهذا ما في هذه الحجة من المباحث.

(الأمر الثاني): قالوا: إن الحقيقة إذا تشخصت فلا بد لذلك التشخص من علة والعلل بأسرها منتهية إلى واجب الوجود فيلزم من علم واجب الوجود بذاته علمه بما هو علة لذلك التشخص من حيث أنه هو وإذا كان كذلك وجب أن يصير ذلك التشخص من حيث هو هو معلوماً.

فإن قيل: التشخيص إذا صار معلومًا بأسبابه فإنه يكون كليًا لما عرفت أن الماهية وإن اعتبر فيها ألف قيد فإنها لا تخرج عن كونها كلية.

فنقول: لا شك أن للتشخيص وحدة وتعيينًا بحيث إذا اعتبر ذلك يكون نفس تصويره مانعًا عن وقوع الشركة فيه وذلك التعيين والتشخيص يستدعي سببًا يقتضيه وينتهي عند الصعود إلى واجب الوجود فيكون علمه بذاته موجبًا لعلمه بذلك التعيين.

وبالجملة: فلا كلام في أن علمه بذاته يوجب العلم بالأشخاص من حيث هي كلية لكننا ندعى مع ذلك أن علمه بذاته يوجب العلم بتلك الأشخاص من حيث يكون نفس تصويرها مانعًا لوقوع الشركة فيه فإنها من حيث هي كذلك لا شك أنها مستندة إلى الباري - تعالى - والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول.

ولقائل أن يقول: كل ما يعرف بعلمه ويكون العلم بعلمه ممتنع التغير كان العلم بذلك المعلول أيضًا ممتنع التغير إذ لو جاز تغير العلم بالمعلول عند بقاء العلم بالعلة كانت نسبة العلم بالعلة إلى وجود العلم بالمعلول وإلى عدمه على السواء وكل ما كان كذلك فإنه لا يكون علة فإذا العلم بالعلة لا يكون علة للعلم بالمعلول وقد فرض كذلك هذا خلف ولما كان العلم بالزمانيات من حيث هي كذلك في معرض التغير والزوال استحال أن يكون ذلك معلومًا بعلم واجب الوجود بذاته الذي لا يتغير.

(الأمر الثالث): أنه لو لم يكن واجب الوجود عالما بالجزئيات لكان ناقصًا والنقص عليه محال فهذه الحجة خطابية لا يجوز التعويل عليها في القطعيات فهذا حاصل ما قيل في هذه المسألة.

الفصل الثالث في شرح إرادته تعالى

قالت الحكماء: لا يجوز أن يكون صدور الممكنات عن الباري - تعالى - لأجل قصد منه إلى إيجادها أو غرض له في ذلك.
واحتجوا عليه بأمور:

(الأول): أن واجب الوجود يمتنع أن يكون طالباً لكمال يعود إليه وكل مرید وقاصد فهو طالب لكمال يعود إليه فواجب الوجود يستحيل أن يكون مریداً وقاصداً.
أما بيان أن واجب الوجود يمتنع أن يكون طالباً لكمال يعود إليه فلوجه:
(الأول): ما ذكره في "الإشارات" من أن كل ما يكون كذلك كان ناقصاً وكان فقيراً ومحتاجاً إلى كسب.

ولقائل أن يقول: المعنى بقولكم: إنه ناقص وإنه فقير ومحتاج إلى كسب هو أنه طالب لحصول حالة غير حاصلة في الحال وهذا هو نفس المطلوب فدعوى امتناعه دعوى امتناع المطلوب ويكون ذلك استدلالاً على الشيء بنفسه.
(الثاني): أنه كامل لذاته فيكون كل الكمالات حاصلة له فيستحيل منه طلب شيء من الكمالات.

ولقائل أن يقول: لو ثبت أن كل الكمالات ذاتي له لكان المقصود حاصلًا لكن التزاع ليس إلا فيه.

(الثالث): أن كل وجود سواء وكل كمال وجود سواء فإنما يحصل منه فلو حصل كما له من غيره لزم الدور.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون له كمالات ذاتية هي أسباب لوجود الممكنات وكمالاتها ثم إن الممكنات لا تكون أسباباً لتلك الكمالات حتى يلزم الدور بل لأنواع أخر من الكمالات فحينئذ لا يلزم الدور.

(الرابع): وهو العمدة أنه لو استفاد صفة من غيره لزم أن يكون في ذاته ممكن الوجود ويحتاج عليه بما ذكرناه في باب نفى التغير.

وأما بيان أن كل مرید فهو طالب لكمال يعود إليه فذلك لأن وجود ذلك المراد إما أن يكون راجحاً بالنسبة إلى ذلك المرید على عدمه أو لا يكون، فإن لم يكن وجوده راجحاً بالنسبة إلى المرید من عدمه كان ترجح إرادة الوجود على إرادة العدم لا عن سبب فيكون الممكن واقعاً لا عن سبب هذا محال وإن كان وجود المراد راجحاً بالنسبة إلى المرید من عدمه فلا شك أن ذلك الرجحان والأولوية حاصلة لذلك المرید بسبب ذلك الفعل ولولاه لما حصلت تلك الأولوية، فثبت أن كل مرید فهو طالب للكمال.

فإن قال قائل: إنا قد نفعل أفعالا بلا غرض ولا يكون لنا فيها نفع كالإحسان إلى الناس من دون أن يكون لنا فيه فائدة، وأيضاً فإن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما على الآخر لا لسبب، وكذلك المخير بين أكل الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه عند اشتداد حاجته إلى أحدهما فإنه يختار أحدهما دون الآخر لا عن سبب، وكذلك النائم ينقلب من أحد جنبيه على الآخر لا عن سبب، وكذلك العابث بلحيته لا يكون له في ذلك غرض بل لا يكون في العبث بشعرة معينة دون غيرها غرض مرجح.

فالجواب: أنه أما الإحسان فالغرض فيه حسن الاسم أو الثواب أو التخلص عن الرقية المؤلمة المتخيلة في الخيال وكل ذلك مما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً أو هو في حق واجب الوجود محال.

وأما سائر الصور فلا بد وأن يفرض هناك مرجح إما عقلي أو ظني أو خيالي وإن لم يكن شيء من ذلك فلا بد وأن يكون السبب في تعيين تلك الإرادة دون غيرها شيئاً من التشكلات السماوية والحركات العلوية وتكون تلك الإرادة ضرورية جبرية فإن لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجح أحد الطرفين على الآخر ومتى بقي على التساوي استحال وقوعه.

(الثاني): قالوا: كل من فعل فعلاً لغرض شيء آخر كان ذلك الفاعل أخس من الشيء الذي فعل ذلك الفعل لأجله مثل الخادم فإن فعله لما كان لغرض المخدم لا جرم

كان أحسن من المخلدوم فلو فعل الباري - تعالى - فعلاً لأجل صلاح غيره لكان ذلك الغير أشرف منه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ثم سألوا أنفسهم وقالوا: أن هذا يقتضي أن يكون الراعي أحسن من الغنم وأن يكون النبي أحسن من الأمة.

وأجابوا عنه: بأن التزموا أن الراعي من حيث أنه راع أحسن من الغنم والنبي من حيث أنه مبعوث إلى الخلق لصلاحهم أقل درجة من الخلق، نعم الراعي له جهة أخرى غير كونه راعياً وهي الإنسانية وهو باعتبارها أشرف من الغنم والنبي أيضاً له جهات أخر وراء كونه رسولا وهو باعتبارها أشرف من الأمة، فهذا ما قالوه.

وأنا اتعجب من «الشيخ» أنه كيف يستجيز استعمال أمثال هذه الحجة مع أنه هو الذي يقول في منطق "الشفاء": إذا رأيت الرجل يقول: هذا خسيس وهذا شريف، فاعلم أنه خلط.

وذكر في "المباحث": أن الرجل العلمي لا يلتفت إلى كون هذا خسيساً وذلك شريفاً وإنما ذلك أليق بالخطابة، وإذا كان هذا كلامه فكيف عول عليه في بيان أن العالي لا يفعل لأجل السافل شيئاً مع أن ذلك أولى المطالب بالتحقيق.

(الثالث): قالوا: القصد إلى التكوين مشروط بالعلم بالجزئيات وذلك على الله تعالى محال فكذلك القصد إلى التكوين.

(الرابع): هو أنه إذا أراد شيئاً معيناً دون غيره فإما أن تكون إرادته لذلك الشيء واجبة أولاً تكون فإن لم تكن واجبة احتاجت إلى سبب ولا يتسلسل بل لابد من مقطع وذلك المقطع اما إرادة واجبة أو موجب غير الإرادة فإن كان المقطع موجباً غير الإرادة كانت فاعلية الباري - تعالى - بالإيجاب لا بالإرادة وإن كان المقطع إرادة واجبة.

فنقول: وجوب تلك الإرادة إما أن يكون لذاتها وهو محال؛ لأن الإرادة صفة والصفات لا تكون واجبة بذاتها، وإما أن يكون لأجل المراد وذلك يكون على وجهين:

أحدهما: أن يقال: إن وجود المراد يقتضي وجود الإرادة وذلك محال؛ لأننا فرضنا أن وجود الإرادة يقتضي وجود المراد فلو اقتضى وجود المراد وجود الإرادة لزم الدور.

وثانيهما: أن يقال: إن تصور ذلك المراد يقتضي وجود الإرادة وهذا أيضاً على وجهين؛ فإنه إما أن يكون تصور الحقيقة يقتضي إرادة وجودها لا بشرط كونها مصلحة أو بشرط كونها مصلحة.

والأول يقتضي دوام إرادة وجود ذلك الشيء وأيضاً فلا يكون ذلك الشيء بالمرادية أولى من ضده؛ لأن حقيقة كل واحد منهما قد يصلح لأن يكون مراداً في الجملة فإذا لم تعتبر المصلحة فكيف يترجح أحدهما في المرادية على الآخر.

والثاني يقتضي أن يكون تصور المصلحة موجباً لوجود الإرادة لترجح الفاعلية ولو كان كذلك لكانت جميع المصالح معقولة مرادة وليس الأمر كذلك فإنه لا مصلحة لخلق الشخص الموصوف بأنواع النقائص البدنية مع العلم بأنه يكفر فإنه مع هذا العلم يستحيل منه الإيمان؛ لأنه لو لم يوجد الكفر لانقلب العلم جهلاً وذلك على الله تعالى محال وما يؤدي إلى المحال محال فإذا الإيمان منه محال، فهذا الشخص المعذب في الدنيا والآخرة مما يعلم ببديهة العقل أنه لا مصلحة له في الوجود والحياة، فعلمنا أن تصور المفسدة لا يمنع من الإرادة وتصور المصلحة لا يوجبها.

فثبت بهذا أن الحق هو القسم الثالث، وهو أن تكون إرادة الله تعالى لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله تعالى ومتى كانت كذلك كانت إرادة دائمة الوجود ولا تختلف باختلاف حصول المراد وعدم حصوله إذ لو لم تكن دائمة الوجود لم تكن ذاته سبحانه وتعالى سبباً مستقلاً باقتضاء تلك الإرادة وحينئذ تعود الأقسام الباطلة وإذا كانت إرادة الله تعالى دائمة الوجود لم تكن تلك الإرادة قصداً إلى التكوين لأن القصد إلى الشيء يستحيل بقاءه عند حصول ذلك الشيء.

فثبت أن إرادة الله تعالى ليست عبارة عن القصد.

بل الحق في معنى كونه مريداً أنه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائناً مستفيضاً وهو خير غير مناف لذات المبدأ الأول فعلم المبدأ بفيضانه عنه وإنه خير غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه.

وأما إذا حققنا حكمنا بأن الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا أو في حق الله تعالى هو ما ذكرناه فإن إرادتنا ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لترجيح أحد ذينك الطرفين على الآخر وإذا صارت نسبتها إلى وجود المراد أرجح من نسبتها إلى عدمه وثبت أن الرجحان لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى حد الوجوب لزم منه أن الإرادة الجازمة إنما تتحقق عند ذلك وهناك قد صارت موجبة للفعل فإذا ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار ان المختار يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل والموجب لا يمكنه أن لا يفعل كلام باطل.

لأننا بينا أن الإرادة متى كانت متساوية النسبة لم تكن جازمة وهناك يتمتع حدوث المراد ومتى ترجح أحد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرنا أن المريد هو الذي يكون علما بصدور الفعل لغير المنافي عنه وأن غير المريد هو الذي لا يكون علما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وإن كان العلم حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائمًا له بل يكون منافيًا مثل الملجأ على الفعل فإنه لا يكون الفعل مرادًا له.

ومما يدل على أنه ليس من شرط كون الذات مريدًا أو قادرًا إمكان أن لا يفعل لأن الله تعالى إذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع كان علم الله تعالى غير مطابق للمعلوم فكان علمه جهلا وذلك محال، والمؤدى إلى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض مع أن الله تعالى مريد وقادر عليه فعلنا أن إمكان اللاكون ليس شرطًا لكون الفعل مقدورًا أو مرادًا.

الفصل الرابع في أمور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى

وهي أمران:

(الأول): قالوا: إن الباري - تعالى - ليس تعقله تعقلا انفعاليًا بل تعقلًا فعليًا، أما أنه ليس تعقلا انفعاليًا فلأن تعقله لذاته عين ذاته فيكون تعقله لذاته متقدمًا في الوجود على سائر المعقولات، وقد عرفت أن تعقله لذاته يقتضي لذاته تعقله لغيره واقتضاء الأقدم أقدم فإذا اقتضاء تعقله لذاته لتعقله لسائر المعقولات أقدم من اقتضاء سائر المعقولات لكونه

عاقلاً فإذا يستحيل أن تكون عاقلية الباري - تعالى - للمعقولات مستفادة من وجود المعقولات.

وأما أن تعقله فعلي؛ فلأن ذاته لما كانت مبدأً للتعقلات والمعقولات فلا بد وأن تكون مبدأيتها لأحدهما أسبق من مبدأيتها للآخر.

وثبت أنه لا يجوز أن يكون لوجود المعقولات سبق على حصول التعقلات.

فبقي أن تكون التعقلات أسباباً لوجود المعقولات فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع ولا شك أنك بعد إحاطتك بما مضى تكون عالماً بمواقع الدخول في هذه الكلمات. (الامر الثاني): أن الجزئيات كيف تعقل على وجه كلي وقد سبق بيان ذلك في باب العلم.

الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه وتعالى على مذهب المتقدمين

قال الشيخ: لما اتضح أن العلل العالية لا يجوز أن تكون أفعالها لأجل الدواعي والأغراض، وليس لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم وأجزاء السماوات وأجزاء الحيوان والنبات فإن ذلك لا يحصل اتفاقاً بل يقتضي أسباباً فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان وراضياً به على النحو المذكور.

وحاصل ذلك: أن علمه بصدور أفعال غير منافية له عنه هو الإرادة ثم إن علمه بأنه كيف يكون حتى يكون واقعاً على الوجه الأكمل هو عنايته بتلك الأشياء؛ فإنه إذا علم في الإنسان أنه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة ويعلم مع ذلك أن التركيب الأنفع الأكمل كيف هو ثم فاض عنه ذلك الأكمل كان علمه بذلك الكمال هو عنايته بالأشياء فهذا هو تفسير العناية عند من ينكر العلم بالجزئيات والقصد إلى الإيجاد والتكوين.

الفصل السادس في قُدْرته^(١) تعالى^(٢)

قالوا: إن قومًا زعموا أن القادر هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل وإذا شاء أن لا يفعل لا يفعل، ويجب أن يعلم أنه ليس من شرط صدق هذه الشرطية أن تصدق الحملية يعني أن يصدق أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل؛ لأن الفاعل إنما يكون فاعلا للفعل حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل أن يصدق عليه أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل، فعلمنا أن صحة وصفه بالفاعلية ليس لأجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية، والإله تعالى يصدق عليه أنه لو شاء أن لا يفعل فإنه لا يفعل وإن كان يكذب عليه أنه شاء أن لا يفعل فما فعل لما قد بينا أن مشيئته تعالى للفعل من لوازم ذاته.

فإن قيل: إنا لا نعتبر في كون الفاعل فاعلا مشيئة أن لا يفعل حتى يلزم منا ما ذكرتم بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشيئة أن لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وإن كذب عليه أنه شاء أن لا يفعل لكنه لا يكذب عليه إنه من شأنه أن يشأ أن لا يفعل وإنما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة.

فنقول: قد بينا أن الجهات التي باعتبارها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل أن تحصل إلا ويترتب عليها الفعل فإذا الفاعل عندما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه أن من شأنه أن لا يفعل بل يكذب عليه ذلك وأما التمييز بين القادر والموجب فما ذكرناه في الفصل السابق.

(١) قدرته تعالى: القدرة هي أن يكون الفعل متعلقا بمشيئته من غير أن يعتبر معها شيء آخر، والقدرة فيه - تعالى - عند علمه فإنه إذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء. (القبسات / ٣٣٦) إفاضة الأشياء عنه لمشيئته التي لا تريد على ذاته وهي العناية الأزلية. (الشواهد الربوبية / ٣٩)

(٢) انظر: الحكمة المتعالية ٣٠٨/٦.

الفصل السابع في إحصاء صفاته تعالى

إنه سبحانه وتعالى حيٌّ؛ لأن الحي هو الدراك الفعال، وهو مُدرك لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات.

وهو أيضاً جواد؛ لأن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لِعَوْض وهو قد فعل ذلك لأنه أفاد الوجود من غير عوض فهو إذاً جواد.

وهو تام؛ لأننا قد بينا أن واجب الوجود بذاته واجب من كل جهاته وأن التغيير عليه ممتنع فكل ما من شأنه أن يكون له فهو بالفعل حاصل له.

وهو أيضاً فوق التَّمام؛ لأن ما لغيره من الكمالات فعنه صدرت ومنه حصلت وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩].

وهو حقٌّ مَحْضٌ؛ لأنه لما كان واجباً في ذاته وفي صفاته لم يكن قابلاً للعدم الذي هو البطلان بذاته فذاته أحق من كل حق والاعتقاد والقول فيه أحق من كل اعتقاد وقول وأصدق وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

وهو خيرٌ مَحْضٌ؛ لأن الشر على ما سيأتي طبيعته عدمية، وهو موجود لذاته ومفيض للوجود على غيره.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنه لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه أن يحصل لها فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض بل هو المفيض لكل بهاء وجمال والجمال محبوب لذاته وكل ما كانت القوة أقوى إدراكاً للجمال كانت المحبة أكثر والعشق أتم وأكمل، فواجب الوجود إذا أدرك ذاته بإدراكه الأقوى الأكمل وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك أكمل الموجودات وأجلها بآتم إدراك، فيلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته أكمل أنواع الابتهاج فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ به، وليس لتلك المعاني عندنا أسامي غير هذه التي أطلقناها فمن أنكرها استعمل غيرها.

ونقول: إنه حكيم؛ لأن الحكمة معرفة الأشياء كما هي، أما في التصورات فبحدودها، وأما في التصديقات فبعللها وهو سبحانه عالم بذاته علماً حقيقياً ويعرف من ذاته غير ذاته فهو يعرف الممكنات بأسبابها.

وقد يعني بالحكمة إيجاد الأفعال على الوجه الأحسن، والإحكام هو أن يُعطي الشيء جميع ما يحتاج إليه في ضرورة وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الإمكان، فإن كان ذلك الإمكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي هو فيها وإن لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الإمكانيات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فإن كان تفاوت الإمكانيات في النوع كان الاختلاف واقعاً في النوع وإن كان في الأشخاص فاختلاف الكمالات في الأشخاص فالكمال المطلق من حيث يكون الوجوب بلا إمكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل.

ثم كل ثان فإنه يكون أنقص من الأول فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه إن ثبت القول بها وهي بأسرها أشرف من الأمور المادية.

ثم السماويات أشرف من الكائنات الفاسدة وهذه الإمكانيات أسباب الشرور وواجب الوجود كما أنه أعطى ما يحتاج إليه الشيء في حصوله وبقائه فكذلك أعطى ما فوق الحاجة فهو إذاً حكيم بذاته لذاته حكيم في أفعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل القرآن على هذا حيث قال: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠] فالهداية هي الكمالات التي لا يحتاج إليها الشيء في وجوده وبقائه وأيضاً حيث قال: ﴿وَالَّذِي

قَدَرَفَهْدَى﴾ [الأعلى: ٣] وحيث قال: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨].

الفصل الثامن في أن حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر

وعليه براهين:

(الأول): أنا لو عقلنا حقيقة واجب الوجود لعقلنا كل الحقائق مع تمام لوازمها من غير برهان وكذب التالي يدل على كذب المقدم. بيان الشرطية ما ذكرنا من أنه مبدأ للأشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول.

(البرهان الثاني): أن القدر المعلوم من الباري - تعالى - عند البشر أمور كلية فإن المعلوم للبشر ذات مقيدة بقيود كلية وذلك لا يقتضي قط الجزئية، فإننا إذا عرفنا ذاتاً ثم عرفنا تقيدها بقيد الوجوب ثم عرفنا تقييد الذات الواجبة بقيد التجرد عن المادة ولواحقها ثم عرفنا تقييد الذات الواجبة المجردة بقيد العالمية والقادرية كان المعلوم ذاتاً واجبة مجردة عالمة قادرة وهذا أمر كلي؛ لأن نفس مفهومه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه، وأما هويته الشخصية المعينة فإنها مانعة عن وقوع الشركة فيه فإذا المعلوم عند البشر من الباري سبحانه وتعالى أمور كلية وهويته المانعة عن وقوع الشركة فيه غير معلومة.

فنقول: إن تلك الهوية إما أن تكون هي غير ماهيته أو تكون لازمة لماهيته فإن كان الأول وجب أن لا تكون الماهية معلومة للبشر كما أن هويته غير معلومة وإن كان الثاني فنقول: إذا كان لازم الماهية غير معلوم وجب أن لا تكون الماهية معلومة إذ لو كانت الماهية التي هي علة اللازم معلومة لكان اللازم المعلول معلوماً أيضاً.

(البرهان الثالث): أن الاستقراء دلّ على أنه لا طريق إلى معرفة الأشياء إلا من وجهين:

أحدهما: وجد أن ذلك من النفس مثل علمنا بالألم واللذة والجوع والعطش، فإنها أمور حاضرة لنفوسنا حاصلة عندنا فلا جرم نعرفها ونحيط بحقائقها.

وثانيهما: التشبيه والتمثيل، مثل تعليمنا للعَيْن لذة الجماع مثلاً بأنها لذة تشبه الالتذاذ بتناول السكر أو غير ذلك، وهذا الطريق لا يوصل إلى كنه الحقيقة لأن المختلفين وإن اشتركا في بعض الوجوه فليس القدر المشترك هو تمام حقيقة كل واحد منهما وإلا لما كانا مختلفين فظهر أن التشبيه لا يفيد معرفة المشبه إلا من بعض الوجوه وهو جهة عمومه.

وإذا ثبت ذلك فنقول: حقيقة وجوب الوجود وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة الحصول فيها وهي أيضاً لا تشبه شيئاً من الأشياء إلا في صفات سلبية أو إضافية فإذا لا يمكن الوصول إلى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن من معرفته معرفة بعض صفاته السلبية والإضافية فظهر أن تلك الحقيقة غير معلومة للبشر.

(البرهان الرابع): قد بينا أن التعقل إنما يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وتلك الصورة يجب أن تكون مساوية في الماهية للمعلوم فلو عرفنا الباري - تعالى - لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته فتكون ماهيته مقولة على أشخاص عدة وقد بينا أن ذلك محال.

الفصل التاسع في تقسيم أسمائه سبحانه وتعالى

كل اسم يقع على ذات فإما أن تكون دلالة الأولى على تمام تلك الذات أو على ما يكون داخلاً فيها جزءاً منها أو على ما يكون خارجاً عنها فالأول دلالة على الذات بالمطابقة والثاني بالتضمن والثالث بالالتزام.

وهذا القسم الثالث أعني الدال على صفة خارجة عن الذات إما أن تكون دلالة على صفة ثبوتية أو سلبية، فإن كانت دلالة على صفة ثبوتية فإما أن تكون تلك الصفة مجرد إضافة أو لا تكون، وإن لم تكن مجرد إضافة فإما أن تكون صفة ذات إضافة أو لا تكون، فأقسام الأسماء ستة:

(الأول): الدال على نفس الذات.

(الثاني): الدال على جزء الذات.

(الثالث): الدال على صفة سلبية.

(الرابع): الدال على صفة إضافية.

(الخامس): الدال على صفة حقيقية مجردة عن الإضافة.

(السادس): الدال على صفة حقيقية ذات إضافة.

أما الاسم الدال على نفس الذات فذلك ممكن في حق واجب الوجود وهو له حقيقة مخصوصة فأمكن أن يكون لها اسم، وأما أنه هل وجد ذلك الاسم أم لا فليس ذلك من صناعة الحكمة.

ثم هاهنا موضع بحث وهو أنه ورد في كلمات المتقدمين أن واجب الوجود له حقيقة لا اسم لها وشرحها أنه واجب الوجود والذي يمكن تحصيله من ذلك هو أن وضع الاسم للحقيقة بعد تعقلها وإذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم أن يضعوا لها اسماً وكما أنهم لا يعلمون من الأول إلا صفاتاً سلبية أو إضافية أو غيرهما كذلك يستحيل منهم وضع الاسم لما يدل على هذه الأقسام.

ثم إنه ثبت في المنطق أن الأقوال الشارحة سواء كانت حدوداً أو رسوماً فهي قائمة مقام الأسماء في الدلالة على تلك الحقائق إلا أن القول الشارح يدل على الماهية دلالة مفصلة والاسم يدل دلالة مجملة.

وإذا ثبت هذا فنقول: حقيقة واجب الوجود غير معلومة ولكن شرح تلك الحقيقة بالرسم لست أقول بالحدّ هو أنه واجب الوجود ويريدون بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه.

وعند هذا التحقيق بطل تشنيع من قال: أن تلك الحقيقة إذا كانت مجهولة فكيف يمكن شرح المجهول.

ولنرجع إلى مقصودنا الذي فارقناه فنقول:

أما الاسم الدال على جزء الذات فذلك في حق واجب الوجود ممتنع لما بينا أن ماهيته بريئة من جميع جهات التكثر.

وأما الاسم الدال على صفة سلبية فذلك حاصل في حق واجب الوجود وكذلك الدال على صفة إضافية.

وأما القسم الخامس وهو الدال على صفة حقيقية مجردة عن الإضافة فقد بنوا نفي ذلك على نفي الصفات وسبق القول فيه.

وأما القسم السادس وهو الدال على صفة حقيقية ذات إضافة فقد قالوا أن ذلك مُنتَفٍ عن ذات الله تعالى بناء على نفي الصفات، وزعموا أن اسم العالم يدل على تجرُّده عن المادة ولواحقها فتكون دلالة على أمر سلبى.

وعندي: أن هذا لا يلائم قولهم العلم بالأشياء صورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك الأشياء وأن تلك الصور ليست مجرد إضافة بل هي صفة حقيقية لها إضافة حتى بنوا على ذلك أن تغير المعلوم لا يوجب تغير الإضافة فقط بل يوجب تغير صفة ذات إضافة. وأيضاً ذكروا في "قاطيغورياس": أن العلم من باب الكَيْف بالذات ومن باب الإضافة بالعرض يعنى العلم في ذاته كيفية ولكنه عرضت له إضافة وإذا كان كذلك كان اسم العالم دالا على صفة حقيقية موصوفة بإضافة مخصوصة فكيف يمكن أن يقال أنه تعالى ليس له من هذا القسم اسم.

والعجب أن «الشيخ» ذكر في "الشفاء" في باب إثبات أنه تعالى عقل وعقل ومعقول: لما بين أن تعقله للأشياء يستدعي حضور صور الأشياء عنده ثم تلك الصور إما أن تكون قائمة بذاته أو بشيء آخر أو لا في محل.

ثم اختار القسم الأول وأبطل القسمين الآخرين، ثم لما شرع في شرح صفات واجب الوجود زعم أن كونه عالماً وصف سلبى مع أنه ليس بين الفصلين إلا شيء قليل، وهذه مناقضة عجيبة.

فالحاصل: أن الأقسام الثلاثة من الأسماء وهي التي تدل على الذات وعلى الصفات السلبية وعلى الصفات الإضافية حاصلة بالاتفاق.

وأما الدال على جزء الذات فهو مُنتَفٍ بالاتفاق.

وأما الدال على صفة حقيقية ذات إضافة فهو عندي ثابت خلافاً للمتقدمين.

وأما الدال على صفة حقيقية عرية عن الإضافة فلم تدل دلالة على ثبوتها أو نفيها.

الفصل العاشر في إشارة خفية إلى شرح بعض أسمائه تعالى

منها واجب الوجود بذاته فتارة يعنى به كونه مستحقاً للوجود من ذاته وتارة يعنى به عدم احتياجه في وجوده إلى غيره، وقد عرفت الفرق بين المفهومين.

ومنها أنه تام؛ لأن نوعه له فقط وليس من نوعه شيء خارج عنه.

ومنها أنه واحد فتارة يعنى به كونه تاماً، فإن الكثير والزائد لا يُعدَّان تامين، وتارة يعنى به أن حقيقته له فقط، وتارة يعنى به أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة ولا بأجزاء الحد، وتارة يعنى به تعيينه وهويته التي بها يمتاز عن غيره، وتارة يراد به أن مرتبته من الوجود وهو الوجوب ليست إلا له.

ومنها الغني وقد قال في "الإشارات": الغني التام هو الذي يكون غير محتاج في ذاته ولا في صفات ذاته سواء كانت إضافية أو غير إضافية إلى شيء غيره.

ومنها الملك وقد قال في "الإشارات": الملك الحق هو الغني مطلقاً ولا يستغني عنه شيء في شيء فعلى هذا يكون الغني جزءاً من مفهوم الملك؛ لأن الغني هو المستغني عن الغير والملك هو الذي يكون مستغنياً عن الآخر ويكون ما سواه غير مستغن عنه بل يكون محتاجاً إليه.

ومنها الجبار والقهار فقد فسرها في خطبة له فقال: "قهار" للعدم بالوجود والتحصيل "جبار" لما بالقوة بالفعل والتكميل.

ولولا أن أمثال هذه المباحث ليست عقلية محضة لطولنا القول فيها وليكن ما ذكرناه كافياً وبالله التوفيق والعصمة من الزلل.

الباب الثالث في أفعاله تعالى

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول في كيفية صدور الأفعال عنه تعالى

قالوا: لما ثبت أن واجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته أصلاً وثبت أن الصادر عن البسيط يجب أن يكون واحداً لزم أن يكون المعلول الأول واحداً ثم بينوا أن ذلك المعلول يجب أن يكون عقلاً محضاً بما ذكرناه في كتاب العقل.

ثم قالوا: الصادر الأول إما أن يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد أو لا يمكن فإن لم يمكن كان الصادر عنه أيضاً واحداً أو الكلام فيه كالكلام في الأول وذلك يوجب أن لا يوجد موجودان إلا في سلسلة العلية والمعلولية لكن التالي كاذب فالمقدم مثله.

أما كذب التالي فلأننا نجد كثيراً من الأشياء ليس بعضها علة للبعض ولا معلولاً له؛ فإن الأجزاء المفترضة في الجسم الواحد ليس بعضها علة للبعض وإلا لكانت متميزة بالطبع والماهية فكان يجب أن تكون التقسيمات الممكنة الغير المنتهية حاصلة بالفعل.

وأيضاً فلأن أكثر الأعراض ليس شيء منها علة للبعض مثل الطعوم والروائح ولا سيما الإضافات فالظاهر أنه لا بد من الاعتراف بانتساب أمور كثيرة إلى علة واحدة حتى لا يكون بين شيء من تلك الأشياء تقدم ولا تأخر لكننا قد بينا أن الشيء ما لم تكن فيه كثرة لم تصدر عنه كثرة فإذا في علة المعلولات كثرة فلنفرض أن أول موجود تصدر عنه معلولات كثيرة هو المعلول الأول كما هو المشهور إلى أن نحقق الحال فيه.

فنقول: كثرة المعلول الأول إما أن تكون مستفادة من الباري - تعالى - فيكون قد صدر عن الباري - تعالى - أكثر من واحد وهو محال أو من ماهية المعلول الأول فإما أن تكون ماهيته بسيطة فيستحيل أن يصدر عنها الا أثر واحد وإما أن تكون مركبة فيستحيل صدورها عن الباري - تعالى - وإما أن يكون له من ذاته شيء ومن الأول شيء فإذا ضُمَّ ماله من ذاته إلى ماله من علته حصلت هناك كثرة وذلك هو الحق فإن سائر الأقسام لما بطل ولم يبق إلا ذلك وجب أن يكون هو الحق.

ثم إن الماهية لها من ذاتها الإمكان ولها من علتها الوجود فإذا لا يمكن أن يصدر عن العقل الأول معلومات كثيرة إلا لأجل اشتماله على هذه الكثرة.

(واعلم): أنه قد اضطرب في هذا المقام كلامهم فلنذكر كلام «الشيخ الرئيس» بعبارة.

قال: لا يمكن في العقول الفعالة شيء من الكثرة إلا على ما أقوله أن المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة فيجب أن يكون فيه من الكثرة ما نعني به عقله لذاته ممكن الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأول وليست الكثرة له من الأول فإن إمكان وجوده له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده وداخله في مبدأ قوامه بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم أو حال أو صفة أو معلول ويكون أيضاً ذلك واحداً.

ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة جلبها تكيف ذاته فيجب أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلومات الأول. هذا ما ذكره في "الشفاء" و"النجاة" و"المبدأ والمعاد" بهذه العبارة.

والذي ذكره في "الإشارات" وسائر كتبه فمعناه ذلك وعبارته قريبة من ذلك وهو موضع بحث طويل وشكوك كثيرة عظيمة.

ولقد كان من الواجب على أكابر الحكماء أن يزيدوا لهذا الفصل تحقيقاً وإيضاحاً وأن لا يقنعوا بهذا القدر من الكلام في هذا المقام، فإن كلام «الشيخ» يُوهم تارة أنه جعل إمكان تعقل وجوده سبباً لصدور الكثرة عنه وتارة أنه جعل تعقل العقل لا مكان نفسه وتعقله لوجوده لغيره وتعقله لمبدئه أسباباً لصدور الكثرة عنه.

وكان من حقه أن يصرح بالحق فإن هذا الموضع المهم غير محتمل للرمز والجمجمة في الكلام ويجب علينا أن نقول على كلا الاحتمالين ما يمكن أن يقال فيه إثباتاً وإبطالاً.

أما الاحتمال الأول وهو أن نجعل إمكان العقل الأول ووجوده سبباً لصدور الكثرة عنه فقد استقصينا إبطاله في باب العلة فليرجع إليه.

والذي نقوله هاهنا: هو أن الإمكان لا يخلو إما أن يكون أمراً وجودياً أو لا يكون، فإن لم يكن استحال أن يكون علة لغيره وإن كان فلا يخلو إما أن يكون واجباً لذاته أولاً يكون فإن كان واجباً لذاته كان واجب الوجود أكثر من واحد وأيضاً كان واجب الوجود صفة لممكن الوجود محتاجاً إليه وذلك محال وإن لم يكن واجباً لذاته فإن كان ممتنعاً لذاته لم يكن أيضاً علة لوجود شيء فإن لم يكن لا واجباً ولا ممتنعاً كان ممكناً.

فإما أن يكون له سبب أو لا يكون، فإن لم يكن له سبب كان الممكن غنياً عن السبب وهو محال، وإن كان له سبب فسيبه إما ماهية العقل الأول أو ذات الباري - تعالى - فإن كان السبب هو ماهية العقل الأول فلا شك أن إمكان الشيء سابق على وجوده وكانت الماهية موصوفة بصفة موجودة قبل صيرورتها موجودة وهو محال وإن كان السبب هو ذات الباري - تعالى - فحينئذ يكون الباري - تعالى - علة لوجود إمكان العقل الأول ولوجود العقل الأول فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد وذلك محال.

واستقصاء الكلام في بيان أن الإمكان أمر عديم قد مضى في الكتاب الأول والكلام في أن الإمكان لا يصلح لأن يكون علة قد مضى في باب العلة فلنشتغل الآن بإبطال القسم الثاني، وهو أن يقال: إن تعقل العقل الأول لإمكان ذاته علة لشيء وتعقله لوجوبه لغيره علة لشيء آخر.

فنقول: إنهم أقاموا البرهان على أن من عقل ذاته لم يكن تعقله لذاته لأجل صورة زائدة على ذاته وإلا لزم اجتماع المثليين وإذا كان كذلك فتعقل العقل الأول كونه ممكناً يجب أن لا يكون زائداً على ذلك الإمكان وإلا لزم المحال ولما كان تعقل الإمكان هو نفس الإمكان والإمكان غير صالح للعلية فكذلك تعقل الإمكان.

إلا أن يقولوا: الإمكان قيد سلبي فتعقله وإن كان مغايراً له لكنه لا يجب منه اجتماع المثليين ولكنهم إذا قالوا ذلك فقد تركوا مذهبهم في كون الإمكان أمراً ثبوتياً.

فالإشكال الأول: أن يُقال: هَبْ أن تعقل الإمكان صورة زائدة على الإمكان لكننا نقول: إن تلك التعقلات لابد لها من سبب إذ ليست هي واجبة الوجود لذاتها وسببها إن كان واجب الوجود وقد صدر عنه ذات العقل الأول وتلك التعقلات أيضاً فقد صدر عنه أكثر من الواحد وإن كان ذات العقل الأول فيما أن يوجب ذلك بسبب تعقل آخر غير سابق فيعود الكلام فيه كالكلام في الأول أولاً بسبب تعقل سابق فقد حكموا بأن صدور الأشياء عن العقل ليس بسبب عاقلية فيعود الكلام الأول من أن ذلك السبب الإمكان والوجود وقد أبطلناه.

أو يقال بأن ذات الباري - تعالى - أوجب وجود العقل الأول، والعقل الأول أوجب أحد تلك التعقلات فيكون معلول العقل الأول شيئاً واحداً فحينئذ لا يكون مصدراً للكثرة.

والإشكال الثاني: على أصل هذه المقالة أن نقول الكثرة التي في المعلول الأول إما أن تكون كثرة في المقومات أو في السلوب والإضافات والأمور الخارجية فإن كانت الكثرة في المقومات وهي صادرة عن الباري - تعالى - فقد صدر عنه أكثر من الواحد وإن لم تكن الكثرة في المقومات بل في السلوب والإضافات فمثل هذه الكثرة هل تصلح أن تكون مبدأ لكثرة المعلولات أم لا، فإن صلحت فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدأ لكل الموجودات وإن كانت لا تصلح فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الأول بسبب ذلك معلولات كثيرة.

والإشكال الثالث: هَبْ أنا ساعدنا على أن الجهات الثلاث من الإمكان والوجود والوجوب بالغير أو التعقلات الثلاث تصلح لأن تكون مبدأ لموجودات ثلاث الجسم والنفس والعقل لكن جسم الفلك ليس موجوداً واحداً بل هو عبارة عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة الفلكية ثم أن له من كل مقولة أعراضاً أو أنواعاً منه فهذه الأمور الكثيرة إن استندت إلى جهة الإمكان وهي واحدة فقد صدر عنها أكثر من الواحد وكذلك في الفلك الثامن كواكب كثيرة جداً فتلك الكواكب وجرم الفلك ونفسه وعقله ومقداره

وشكله ووضع وحركته ان استندت إلى هذه الجهات الثلاث فقد استندت إلى كل واحدة من هذه الجهات أمور كثيرة جداً فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد.

والإشكال الرابع: الجوهر عندهم مقول على ما تحته قول الأجناس على الأنواع والعقل مندرج تحته فيكون العقل الأول مندرجاً تحت جنس ويكون انفصاله عن سائر الأنواع بفصل فتكون ماهيته مركبة من الجنس والفصل وهي صادرة عن الباري - تعالى - فقد صدر عن الباري أكثر من واحد.

ولا خلاص لهم من هذا الإلزام إلا أن يقولوا الجوهر ليس مقولاً على ما تحته قول الأجناس لكن يكون ذلك تركاً لما هو المشهور من مذهبهم.

والإشكال الخامس: العقل الفعال المدبر لعالمنا هذا هو مبدأ كل هذه الموجودات السفلية مع كثرتها فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد.

فإن قالوا: الصادر عنه هو الوجود وهو أمر واحد.

فنقول: قد بينا في باب العلة أنه يستحيل أن يقال: المعلول هو الوجود فقط ثم إن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال: إن واجب الوجود سبب لوجود الممكنات بأسرها على الوجه الذي ذكرتموه ويكون اختلاف الموجودات بسبب اختلاف الماهيات القابلة له.

فإن قالوا: العقل الفعال إنما يؤثر بمشاركة حركات الأجرام السماوية.

فنقول: إن من مذهبكم أن الجسم والجسمانيات لا يمكن أن تكون أسباباً لوجود شيء بل هي أسباب لتعين الاستعدادات المختلفة فإذا كانت الماهيات لذواتها لها هذه الاستعدادات المختلفة كانت تلك الاستعدادات المختلفة اللازمة لتلك الماهيات بالنسبة إلى فيض واجب الوجود كالاستعدادات المختلفة الحاصلة للعنصرية بسبب اختلاف الحركات السماوية بالنسبة إلى فيض العقل الفعال.

فهذه الأبحاث هي التي تمنعنا عن قبول مقالات الأولين في هذا الباب.

وبالجملة: فإن كانت مقالاتهم حقة فلقد كان من الواجب أن يشرحوا لها شرحاً أزيد ويشيروا إلى بعض ما يتوجه عليها من الشكوك ويحلوه فإن الشكوك الواقعة في هذا الباب ليست أقل من الشكوك الواقعة في الشكل الأول من كتاب إقليدس مع أنهم بالغوا في إيراد

الشكوك المذكورة فيه وإيضاح حلها والتقصي عنها وإن كان القوم شاكين في هذه المقالة غير جازمين بما فقد كان من الواجب عليهم أن يصرحوا بالعجز عن الوقوف على حقيقة الحق في هذا الباب.

وبالجملة: فإنهم إنما وقعوا في هذه الخرافات بسبب قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سمعت الأدلة المثبتة لذلك والمبطللة له فاجعل عقلك حاكماً بين الكلامين لتصل إلى الحق إن شاء الله تعالى.

والحق عندي: أنه لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى لكنها على قسمين: منها ما إمكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري - تعالى - فلا جرم يكون وجوده فائضاً عن الباري - تعالى - من غير شرط.

ومنهما ما لا يكفي في فيضائها عن الباري - تعالى - امكانها بل لابد من حدوث أمور قبل حدوثها لتكون الأمور السالفة مقدمة للعلل الفياضة إلى الأمور اللاحقة وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعداداً ما صدرت عن الباري - تعالى - ووجدت عنه ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد بل في الإعداد.

الفصل الثاني في شرح مذهبهم في تكوّن السماوات

ثم إنهم لما فرغوا من تمهيد كيفية استناد الكثرة إلى الشيء الواحد قالوا: قد بان لنا في ما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست إذاً موجودة معاً عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو المعلول الأول، ثم يتلوها عقل وعقل، ولأن تحت كل عقل فلکاً بمادته وصورته التي هي النفس وعقلاً دونه فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع لأجل التثليث المذكور والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة فيكون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكما لها وهي النفس وبطبعه إمكان الوجود الحاصل له المندرج فيما يعقله من ذاته وجود جرمية الفلك الأقصى.

ثم كذلك الحال في عقل وعقل وفلك وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق.

فإننا نقول: إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا: هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً.

فهذا ما ذكره «الشيخ» وهو بناء على ما سلف وفساد ذلك يتضمن فساد هذا إلا أن الذي يخص هذا الموضوع أن نقول: التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول إما أن يكون علة لوجود المعلولات الثلاثة التي هي العقل والنفس والفلك وإما أن لا يكون فإن كان علة يلزم أن يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك لا إلى نهاية وذلك باطل يدفعه الحس وإن كانت هذه الجهات الثلاث لا تقتضي كيف كانت هذه المعلولات الثلاثة فمن المحتمل أن يكون العقل الأول وإن حصلت فيه الجهات الثلاث لكنه لا يكون مبدأ للموجودات الثلاثة بل يصدر عنه عقل واحد ويصدر عن ذلك العقل الواحد واحد آخر إلى أن يبلغ مراتب كثيرة.

ثم بعد ذلك يحصل العقل الذي يقتضي ما فيه من الكثرة هذه المعلولات الثلاثة وعلى هذا بطل قولهم بأن العقول عشرة وأن العقل الأول هو محرك الفلك الأقصى فظهر أن جزمهم هاهنا بعدد العقول ليس في موضعه من هذا الوجه.

ومن وجه آخر وهو أن «الشيخ» ذكر في فصل حركات الكواكب من الفن الثاني من "الطبيعيات" فقال: إنه لم يتبين إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات مُنطَوِّ بعضها على البعض.

أقول: وبتقدير أن تكون كرة الكواكب الثابتة كرات مُنطَوِّ بعضها على البعض كان عدد النفوس والعقول أكثر لا محالة فظهر أن الجزم بأن العقول عشرة جزم باطل.

(واعلم): أنهم قد توقّفوا في عدد العقول من وجه آخر وهو أن لكل كوكب فلکاً ينقسم إلى عدة من الكرات مثل القمر فإن له فلک جوزهر وفلك مائل وفلك حامل وفلك تدوير.

قالوا: فإن جعلنا لكل واحدة من هذه الأكر محرکاً خاصاً فحينئذ يزيد عدد العقول على العشرة ويبلغ إلى الخمسين وإن لم نقل بذلك بل جعلنا لفلك القمر محرکاً واحداً فحينئذ تكون العقول عشرة.

وعندى: أنهم كما أخطئوا في الجزم في هذا الموضع الذي ذكرناه فقد أخطئوا في التوقف في هذه المواضع فإن اللائق بأصولهم أن يشبّوا لكل واحدة من تلك الأكر محرکاً خاصاً لأن العقل الواحد إما أن يصلح لأن يكون محرکاً لكرات كثيرة على سبيل التعشيق والتشويق أولاً يصلح لذلك فإن كان الحق هو الأول فحينئذ ينسد عليهم باب إثبات العقول لأنه إذا جاز أن يكون العقل الواحد عقلاً لكرات كثيرة ومبدأ لحركات كثيرة جاز أن يكون عقل جميع الأفلاك عقلاً واحداً وذلك مما ينكرونه وإن لم يجز للعقل الواحد أن يكون عقلاً إلا لكرة واحدة وجب الجزم بأن لكل واحدة من هذه الأكر عقلاً محرکاً على حدة فهذا البيان يجب أن يكون لكل كرة عقل يخصها.

وأما أنه لا بد أن يكون لكل كرة نفس تخصها فذلك ظاهر؛ لأن النفس قوة جسمانية ومعلوم أن القوة الحالة في إحدى تلك الكرات مغايرة للقوة الحالة في الكرة الأخرى لاستحالة حلول الحال الواحد في المحلين.

بل نزيد ونقول: إنا قد بينا فيما مضى أنه لا بد وأن يكون جرم الكواكب مستديراً على مركز نفسه وتلك الحركة لا تكون إلا إرادية، فإذا لكل كوكب نفس تخصه وعقل يخصه بالطريق الذي ذكرناه، ومعلوم أنه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة إلى حيث لا يمكن عدها فكذلك العقول والنفوس يجب أن تكون كثرتها على حسب كثرة هذه الكواكب.

الفصل الثالث في تكوُّن الأسطَقسات

قال «الشيخ»: لما استوفت الكُرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الأسطَقسات ولما كانت الأجسام الاسطَقسية كائنة فاسدة فيجب أن تكون مبادؤها القرية أشياء متغيرة وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها ثم لهذه الأسطَقسات مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها فاختلف صورها يعين فيه اختلاف أحوال الأفلاك واتفاق مادتها يعين فيه اتفاق أحوال الأفلاك وهو كونها بأسرها مستديرة الحركة.

ثم لا يمكن أن يكون الأمر المشترك بين الأفلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة بل العقل الأخير بمشاركة الأمر المشترك بين الأفلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة وهو أيضاً بمشاركة الأحوال الفلكية المختلفة علة للصور المختلفة التي في عالمنا هذا والمعنى بهذه المشاركة هو أن العقل الفعال عام الفيض والمادة قابلة لجميع الصور فيستحيل أن توجد صورة معينة دون غيرها إلا أن تكون هناك مخصصات أخر مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد أمر ما لأجله تصير مناسبة المادة لشيء بعينه أولى من مناسبتها لشيء آخر ويكون هذا الأعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه من الأوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الأول لتشاھت نسبتها إلى الضدين فما ترجح أحدهما.

اللهم إلا بحال تختلف به المؤثرات فيه وذلك الاختلاف أيضاً منسوب إلى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب أن تختص بالصورة المعينة مادة دون مادة إلا لأمر أيضاً يكون في تلك المادة وليس إلا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد إلا مناسبة كاملة لشيء بعينه وهو المستعد له.

وهذا مثل أن الماء إذا أفرط تسخينه فإن السخونة هي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فإذا أفرط ذلك واشتدت المناسبة له اشتد الاستعداد فصار من حق هذه الصورة النارية أن تفيض ومن حق تلك أن تبطل هذا ما ذكره الشيخ.

وفيه بحث؛ أما قوله: إن العقل الفعال علة لوجود مادة هذا العالم بمشاركة الأمر المشترك بين السماوات وهي استدارة الحركة.

فلسائل أن يطالبهم بالدليل على أن لاستدارة الحركات الفلكية مدخلا في وجود المادة ولم لا يجوز أن يقال العقل الفعال علة لوجود المادة من غير أن يكون لطبيعة الاستدارة مدخل في ذلك أصلا وأيضاً تجعل الحركات الفلكية مخصصات ومعدات للمادة ويفسر المعد بأنه الذي يحدث منه في المستعد أمر ما يصير مناسبته لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر.

وهذا الكلام مشكل من وجهين:

(الأول): أن الحركات الفلكية إذا كانت مُعدّات، والمُعدّ هو الذي يحدث منه في المستعد أمر كانت الحركات الفلكية موحدة لأمر في المادة وإذا كانت الحركات الفلكية صالحة للموجدية فأى حاجة إلى استناد الحوادث الحادثة في عالمنا إلى العقل الفعال ولم لا يجوز استنادها إلى هذه الحركات.

وبالجملة: فالصور الحادثة في مادة عالمنا هذا لا بد وأن تكون لمشاركة الحركات الفلكية فإن كانت الحركات الفلكية صالحة للمؤثرية فكيف يمكننا أن نسند وجود هذه الحوادث إلى شيء آخر فإذا أسندنا هذه الحوادث إليها لم تكن الحركات الفلكية عللا معدة بل موحدة.

(والثاني): هو أن الحركة التي جعلناها معدة لحدوث صورة مخصوصة من العقل الفعال إما أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة وجب أن يكون الأعداد قديماً فتكون الصورة المستعدة لها قديمة هذا خلف وإن كانت تلك الحركة حادثة فحدوثها عن علتها لا بد وأن يكون بسبب معد آخر وذلك المعد أيضاً يجب أن يكون حادثاً والكلام في ذلك المعد كالكلام في الأول فيتسلسل.

ثم هذه المُعدّات الغيّر المتناهية إما أن تكون معاً فتكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال أو يكون بعضها قبل بعض لا إلى أول، وعلى هذا يكون المعد لحصول الجزء المعين من الحركة في الفلك هو الجزء المتقدم من الحركة فيكون كل جزء متقدم من الحركة علة معدة لحصول الجزء المتأخر منها وإذا كان الأمر كذلك جاز أن يقال: إن كل صورة تحدث في عالمنا تكون معدة للمادة لحدوث صورة أخرى.

والجواب عن الأول: أنا لا نفسر المعد بأنه هو الذي يحدث منه في المستعد أمر لأجله يترجح قبوله لصفة على قبوله لصفة أخرى ولا بأنه الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوث شيء منه في المادة، بل نفسره بالشيء الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوثه.

والجواب عن الثاني: أن الصور الحادثة في علمنا لا يجب انتهاء كل ما يحدث منها إلى صورة أخرى إذ ربما تبقى الصورة الواحدة مدة مديدة فلا بد من شيء يكون بحيث يجب انتهاء كل جزء يفرض فيه إلى جزء آخر وليس ذلك إلا الحركة السرمدية فلا جرم هي الأسباب المعدة الأولية مثل الماء لا يجب أن تحصل فيه سخونة فتصعده ولكن الحركة الفلكية تنتهي بالشمس إلى حيث تقابل الماء فتسخنه وتصعده فلولا الحركة الفلكية لما وجب انتهاء البرودة إلى السخونة.

فظهر بما ذكرنا أن السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق اما عندهم فهو العقل الفعال واما عندنا فهو واجب الوجود تعالى ثم كيف ما كان فإن هذا الفيض يكون بمشاركة الأحوال الفلكية ثم يحتمل أن يكون معدات هذه الصور أربعة من الأجسام الفلكية ويحتمل أن يكون أجساماً كثيرة منحصرة في جهات أربع ويحتمل أن يكون جسمًا واحدًا له نسب مختلفة.

ومما ذكر في سبب تكون الأسطقسات أن الفلك مستدير على جرم في حشوه فالذي يجاوره يجب أن يصير نارًا بسبب محاكته له والذي يكون في غاية البعد عنه يكون في غاية البرد والكثافة فيكون أرضًا وما يلي النار يكون حارًا ولكنه أقل حرارة من النار وقلة الحرارة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي النار قليل الحرارة رطب وهو الهواء وما يلي الأرض يكون كثيفًا ولكن أقل كثافة من الأرض وقلة الكثافة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي الأرض بارد رطب وهو الماء.

والشيخ زَيْف ذلك من وجهين:

(أحدهما): أن هذا الكلام يقتضي أن يوجد الجسم أولاً خاليًا عن الصور الأربع ثم إنه يكتسبها بسبب الحركة والسكون لكننا قد بينا أن الجسم العنصري يستحيل خلوه عن هذه الصور.

(وثانيهما): أنه لم وجب لبعض تلك المادة إن هبط إلى المركز حتى عرض له البرد ول بعضها إن جاوز الفوق.

فلقائل أن يجب عن الأول فيقول: إنما يلزم خلو هذه الأجسام عن الصور إذا كانت للحركة الفلكية بداية حتى يقال: إنه لو كان حصول هذه الصور في هذه الأجسام بسبب الحركة الفلكية لكانت عند ابتداء الحركة الفلكية خالية عنها.

وأما إذا قيل: إنه لا بداية لهذه الحركة فلا وقت إلا وقد مضى قبل ذلك أوقات غير متناهية فيكون لا وقت إلا وقد مضى قبله من الحركة الفلكية ما يكون مفيداً للنارية فيما يجاورها والأرضية فيما يبعد عنها فلا يلزم مما قالوه خلو الأجسام العنصرية عن هذه الصور في وقت من الأوقات.

وأما الاعتراض الثاني فالجواب عنه أيضاً ظاهر؛ لأن قوله: هبط بعض تلك المادة وصعد البعض إنما يلزم إذا كانت تلك المادة في بعض الأوقات خالية عن هذه الصور العنصرية ونحن بينا أن ذلك غير لازم وإذا كانت صحة هذا الاعتراض متفرعة على صحة الاعتراض الأول كان الجواب عن الأول جواباً عن هذا الأخير.

وأيضاً فبتقدير أن يوجد هذه الأجسام في بعض الأوقات خالية عن الصور كان الكل جسماً واحداً بالطبع متصلًا ولا يكون فيه جزء بالفعل وإذا لم يكن الجزء فيه موجوداً لم يكن أن يقال فيه أنه لماذا تتزلّ جزء وتصعد جزء كما أن الماء الذي في الكوز لما كان ما أو أحداً فلا جرم لا يمكن أن يقال أنه لماذا نزل منه جزء وصعد جزء آخر.

الفصل الرابع في دوام فاعلية الباري تعالى

إنا قد بينّا في باب العلة أن واجب الوجود لذاته كما أنه واجب الوجود لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته وإذا كان كذلك وجب أن تدوم أفعاله بدوامه.

وبينّا أيضاً أن سبق العدم ليس بشرط في احتياج الفعل إلى الفاعل، وبينّا في باب الزمان أن الزمان لا يمكن أن يكون له مبدأ زمني وحللنا فيه الشكوك والشبه وأيضاً فلو فعل بعدما لم يفعل لكان قاصداً إلى الفعل والتالي محال كما سبق في باب المريدية فالمقدم باطل.

وقالوا: لو كان فاعلا بعدما لم يكن لكان عالما بالجزئيات وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم.

وأیضا العالم غیر ممتنع أن يكون دائم الوجود وما لم یمتنع أن يكون دائم الوجود يكون دائم الوجود فالعالم يجب أن يكون دائم الوجود.
أما الصغرى فقد مضى تقريرها.

وأما الكبرى فهي أن الذي لا یمتنع أن يكون موجوداً دائماً لو كان جائز العدم لكان إما أن يكون عدمه ممكناً دائماً أولاً دائماً فإن لم يكن له إمكان العدم دائماً كان ذلك الإمكان محدوداً فإذا تعدى ذلك الحد يجب فيه وجوده ویمتنع عدمه مع أن الأحوال واحدة وهذا محال.

فبقي أنه إن كان ممكن العدم فهو ممكن العدم دائماً وكل ما كان ممكناً فإنه إذا فرض موجوداً أمكن أن يفرض منه كذب وأما المحال فلا يفرض البتة وكذلك إذا فرض معد وما لكن فرض هذا العدم يلزم منه محال.

وبيانه: هو أنا نفرض أن أحد طرفي الممكن وهو الوجود الدائم وجد وهو مع ذلك يقوى على عدم [الصورة]^(١) دائماً فلا یمتنع أن يقع ذلك الممكن فإن استحال وقوعه لم يكن ذلك ممكناً لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائماً عدمه دائماً وإلا لكان الشيء في زمان غیر متناه معدوماً وموجوداً معاً وهو محال نعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غیر دائم بل هو عدم متجدد وإذا كان هذا محالاً ففرض ليس بكذب غیر محال فالحكم على ما لا یمتنع وجوده دائماً بأنه جائز العدم محال فإذا وجوده واجب وهو المطلوب.

فهذا ما قيل في هذا الباب بعد الاحالة على المواضع المذكورة وعمدة المنكرين لذلك إنكار حوادث لا أول لها، وقد مضى القول فيه في باب الزمان فلا نطول القول بذكر تطويلاهم الخارجة عن المقصود.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الصفة.

الفصل الخامس في القضاء^(١) والقدر

(اعلم أن) أفعال العباد أمور ممكنة الوجود والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بسبب وذلك السبب ما لم يصّر موجباً لذلك الفعل استحالة أن يصدر منه ذلك الفعل لأنه إن لم يكن صدور الفعل عن ذلك السبب واجباً فلا يخلو إما أن تكون نسبة ذلك الفعل

(١) القضاء: هو علم الله السابق بما توجهه أحكام النجوم. (رسائل اخوان الصّفاء ٧٣/٤) هو الخلق. (مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ ٣١/٢) هو الحكم القاطع والأمر الجزم الذي لا يراجع. يقال: قضى له أو عليه، أي حكم له أو عليه أو فيه بكذا. (المعتبر في الحكمة ٣/١٨٠) علم وحداني حقّ است سبحانه وتعالى. «١» (مجموعه مصنّفات شيخ اشراق ٦٠/٣) عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقليّ مجتمعة ومحملة على سبيل الإبداع. (الإشارات والتنبّهات مع الشّرح ٣/٣١٧، شرحي الإشارات للطّوسي ٢/٧٧، القبسات/ ٤٢٠، الحكمة المتعالية ٣/٧٥، رسائل فلسفي ملا على نوري/ ٢٧٤) نسبة فاعليّة الباري الحقّ- سبحانه- على حسب علمه وعنايته إلى الإنسان الكبير في مرتبة شخصيّته الوحدانيّة الجمليّة. (القبسات/ ٤١٨) هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه سائر التفصيل فيعنى بالقضاء معلوله الأوّل. (نفس المصدر/ ٤١٩) هي عندهم عبارة عن وجود الصّور العقليّة لجميع الموجودات فائضة عنه- تعالى- على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبانيّة ذواتها لذاته. (الحكمة المتعالية ٨/ ٢٩١) قضاء الله عبارة عن وجود صور الأشياء الموجودة في هذا العالم الأدنى جميعاً في عالم علم الله على وجه مقدّس، عقليّ، شريف، إلهيّ، حال عن الثّقائص والشّروور والأعدام والإمكانات. (نفس المصدر ٨/ ٣٨٢) عبارة عن وجود الصّور العقليّة لجميع الموجودات بإبداع الباري- تعالى- إيّاها في العالم العقليّ على الوجه الكلّي بلا زمان على ترتيبها الطّويّ الذي هو باعتبار سلسلة العلل والمعلولات. (الرسائل لصدر الدّين/ ١٤٩، المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ١٢٤) إنّ العالم العقليّ المعبر عنه بالقلم محلّ القضاء، والعالم النّفسانيّ السّماويّ محلّ قدرته- تعالى- ولوح قضائه. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ١٢٦) عبارة عن ثبوت صور جميع الأشياء في العالم العقليّ على الوجه الكلّي. (نفس المصدر/ ٢٨٢) عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكلّيّة والصّور العقليّة في العالم العقليّ، على الوجه الكلّي لا على سبيل الإبداع. (المظاهر الإلهيّة/ ٣٠) عبارة عن الحكم الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد. (كلمات مكنونة/ ٩٤، رسائل فلسفي ملا على نوري/ ٢٧٤) وضع كلّ مر اسباب كليّه دائمه را قضاء است. «١» (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ٣٧٥) عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتّى يكون على أحسن النّظام وأكمل الانتظام وهو المسمّى عندهم (الحكماء) بالعناية الأزليّة.

إلى ذلك السبب كنسبة عدمه إليه أو تكون نسبة الفعل إليه ارجح من نسبة عدمه إليه فإن كان الأول لم يترجح وجود الفعل وإلا فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا عن سبب وهو محال.

وأما إن كانت نسبة الفعل إلى ذلك السبب ارجح من نسبة عدمه إليه.

فنقول: إن عدم الفعل كان مساوياً لوجوده قبل ذلك وعند تلك المساواة كان وقوع العدم محالاً فالآن حين ما صار طرف العدم مرجوحاً مغلوباً كان بامتناع الوقوع أولى وإذا ثبت أن طرف العدم عند حضور ذلك ممتنع الوقوع كان طرف الوجود واجب الوقوع عند حضور السبب فثبت أن أفعال العباد متى وجدت أسبابها وجب وجودها ومتى فقدت أسبابها امتنع وجودها.

فنقول: أسباب أفعال العباد إما أن تكون أفعالا للعباد أو لا تكون، والأول يقتضي التسلسل وهو محال، والثاني يقتضي انتهاء أفعالهم إلى واجب الوجود إما بواسطة أو بغير واسطة وانتهاء كل واحد من تلك المتوسطات إلى سببه فإذا أفعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة إلى ذات واجب الوجود.

فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وأن الإنسان مضطر في اختياره وأنه ليس في الوجود إلا الجبر^(١).

(١) اعلم أن مسألة الجبر هي من إحدى مسائل الخلاف بين الناس، المنبئة منها الآراء والمذاهب: وذلك أنه منذ كان العلماء وأهل الجدل هم فيها مختلفون فيما مضى من الأزمان والدهور، وهم طائفتان:

الجبرية والقدرية. فأما الجبرية فإن الذي آذاهم إلى ما يعتقدون في هذه المسألة هو نظرهم واعتبارهم عواقب الأمور وخواتيمها، وذلك أنهم لما تبين لهم أن الأمور كلها التي تخرج إلى الكون والفساد والوجود والعدم فعلى ما في مقدور الله وسابق علمه، لا يكون خلاف ذلك شيء. وزعموا عند ذلك وظنوا أنهم لا يقدر على شيء من الأفعال التي تظهر على أيديهم، ولا يستطيعون الامتناع عن شيء من ذلك، ولا الترك لها بالحقيقة، ونسبوا كلها إلى القضاء والقدر.

وأما خصماؤهم ومخالفيهم فكان نظرهم واعتبارهم في هذه المسألة الأوامر والنواهي والمدح والذم والوعد والوعيد المتوجهة على الإنسان العاقل المستطيع. ورأوا أنه محجوج بها، مزاح العلة فيها، وليس

له أن يحتج على أحد، لا عند الله ولا عند الناس، بالقضاء والقدر، وعلم الله السابق في الكائنات، لأنه لا يدري أحد في مبدأ أمره وأول أفعاله قضاء الله وقدره وعلمه السابق، وإنما تبين له ذلك بعد فراغه مما قد فعل أو ترك ما أمر الله به. وهذا النظر نظر أولئك واعتبارهم، فلا جرم أن المسألة قائمة بحالها، والخلاف باق، والحكومة لم تنفصل إلى يومنا هذا، بل كلما ازدادوا فيها نظرا واعتبار وبحثا وجدالا، ازدادوا خلافا على خلاف إلى يوم القيامة «إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ». ثم اعلم أن ليس أحد من المخلوقين بقادر على شيء من الأشياء ولا عمل من الأعمال إلا ما أقدره الله تعالى عليه وقواه ويسره له.

واعلم أن إقدار الله القادرين، وتقويته الأقوياء، وتيسير الأمور ليس بمجبر لأحد منهم على فعل من الأفعال ولا عمل من الأعمال ولا تركه.

واعلم أن كل قدرة في أحد من القادرين، أو قوة في أحد من الأقوياء على فعل من الأفعال وعمل من الأعمال فهو بتلك القدرة وتلك القوة بعينها التي يقدر بها على الفعل، ويقدر أيضا على ترك الفعل بعينه. مثال ذلك القوة التي جعلت في لسان المتكلم على الكلام، فهو بتلك القوة بعينها يقدر على السكوت، وبالقوة التي في الرجلين كذلك، وفي العينين على فتحهما كذلك، فإنه بتركه ذلك الفعل أيضا قادر.

وعلى هذا القياس حكم سائر القوى التي يقدر على الأفعال بها، ولكن ربّ فعل تركه أسهل من أخذه، وربّ فعل أخذه أسهل من تركه.

ويوجد ذلك بحسب الأسباب الداعية إلى الأمور المسيّرة بها. مثال ذلك اللص وسرقته بالليل، فإن النوم على الفرش الوطيئة، على كل حال، أسهل من الذهاب في ظلم الليالي إلى المواضع البعيدة الشاقة، ونقب الدور، وتسليق الحيطان العالية مع الخوف والوجل. ولكن الحرص والرغبة، وشدة الحاجة، وطول الأمل، وشهوات النفوس، وترك النظر في العواقب، والغرور بالأمان، ووساوس الشيطان، وما شاكل هذه من الأسباب، تدعوهم إلى فعل ما هو أصعب، وعمل ما هو أشقّ، وترك ما هو أيسر وأسهل! وعلى هذا المثال حكم سائر الأعمال الصعبة والأفعال الشاقة التي يفعلها الفاعلون، فإن تركها أسهل من أخذها، ولكن قيل: «كلّ ميسّر لما خلق له» فمن الناس من تيسّر له أخذ الفعل، ومنهم من تيسّر له تركه.

فلا تظن يا أخي أنه قد يقع من أحد فعل، ولا ييسّر له عمل، ولا ترك شيء مما هو مندوب إليه، إلا ما قد سبق له في علم الله الذي يسمّى القضاء المبرم والقدر المحتوم اللذين هما موجبات أحكام النجوم وتأثيرات الأشكال الفلكية، كما بيّنا في رسالة الإيمان، فليعرف من هناك. [رسائل إخوان الصفا

فإن قلت: إني أجد من نفسي ان شئت أن أفعل أفعل وإن شئت أن لا أفعل لا أفعل فإذا فعلى وتركي متعلقان باختياري لا باختيار غيري.

فنقول: هَبْ أنك تجد من نفسك أنك إن أردت الفعل فعلت وإن أردت الترك تركت، فهل تجد من نفسك أن إرادتك الأشياء موقوفة أيضاً على إرادتك حتى أنك متى أردت الإرادة حصلت ومتى لم تردها لم تحصل؟ ولا شك أنه ليس الأمر كذلك إذ لو كانت إرادتك الأشياء موقوفة على إرادة أخرى لكانت الإرادة الثانية موقوفة على إرادة ثالثة ويلزم التسلسل بل حصول الإرادة فيك غير متوقف على إرادتك وحصول الفعل من إرادتك بعد حصول تلك الإرادة الجازمة لا يتوقف أيضاً على إرادتك فلا الإرادة بك ولا ترتب الفعل على الإرادة بك بل الكل بقدر.

(واعلم): أنك متى حققت علمت أن النكته في مسألة القَدَم والحدوث ومسألة الجبر والقدر شيء واحد وهو أن الشيء متى كانت فاعليته في درجة الجواز استحال أن يصدر منه الفعل إلا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسألتين.

ثم إن فاعلية الباري - تعالى - لما استحال أن يكون وجوبها بسبب منفصل وجب أن يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل.

وأما فاعلية العبد فلما استحال أن يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها إلى ذات الله تعالى وحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره.

فإن قيل: فإذا كان الكل بقدره تعالى فما الفائدة في الأمر والنهي؟ وما السبب للثواب والعقاب؟ وأيضاً إذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجباً والفعل الذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعاً. ومعلوم أن القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان قادراً على الفعل والترك لكننا نعلم ببداهة لعقل كونه قادراً على الأفعال فبطل ما ذكرتموه.

والجواب: أما الأمر والنهي فوقوعهما أيضاً عن القضاء والقدر وأما الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء فإن الأغذية الردية كما أنها أسباب الأمراض

الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب الأمراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب.

وأما حديث القدرة فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدوراً؛ لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل الفعل متى كان وجوبه لا لأجل القدرة فحيثئذ يستحيل أن يكون مقدوراً بالقدرة.

والذي يدل على صحة ما ذكرنا: أن أصحاب هذا القول يقولون أنه يجب على الله تعالى إعطاء الثواب والعوض في الآخرة، والإخلال بالواجب يدل إما على الجهل أو على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدّي إلى المحال محال فيستحيل من الله تعالى عقلاً أن لا يعطى الثواب والعوض.

فإذا استحال منه عدم الإعطاء لزم وجود الإعطاء، فإذا صدور الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجباً بالتفسير الذي ذكرنا لا ينافي كونه مقدوراً.

الفصل السادس في كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي^(١)

وقبل الخوض فيه لابد من تقديم مقدمتين:

(المقدمة الأولى): الأمور التي يقال لها أنها شر إما أن تكون أموراً عدمية أو أموراً وجودية، فإن كانت أموراً عدمية فهي على أقسام ثلاثة لأنها إما أن تكون عدماً لأمر ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحياة، وإما أن تكون عدماً لأمر نافعة قريبة من الضرورة، وإن لم تكن ضرورية مثل العمى، وإما أن تكون عدماً لا للأمر الضروري ولا للنافع بل للأمر الذي يكون كالفضل مثل عدم العلم بالفلسفة والهندسة.

وأما الأمور الوجودية التي يقال: إنها شرور فهي كالحرارة المفرقة لاتصال العضو.

(واعلم): أن الشر بالذات هو عدم ضروريات الشيء وعدم منافعه مثل عدم الحياة وعدم البصر فإن الموت والعمى لا حقيقة لهما إلا أنهما عدم الحياة وعدم البصر وهما من حيث هما كذلك شران، فإذا ليس لهما اعتبار آخر ليكونا بحسبه شرين، وأما عدم الفضائل

(١) انظر: الحكمة المتعالية ٥٥/٧.

المستغنى عنها مثل عدم العلم بالفلسفة فظاهر أن ذلك ليس بشيء، وأما الأمور الوجودية فإنها ليست شروراً بالذات بل بالعرض من حيث أنها تتضمن عدم أمور ضرورية أو نافعة. ويدل عليه: أنا لا نجد شيئاً من الأفعال التي يقال لها شر إلا وهو كمال بالنسبة إلى الفاعل له، وأما شريته فقد كانت بالقياس إلى شيء آخر فالظلم مثلاً يصدر عن قوة ظلامة للغلبة وهي القوة الغضبية والغلبة هي كمالها وفائدة خلقها فهذا الفعل بالقياس إليها خير لأنها إن ضعفت عنه فهو بالقياس إليها شر لها وإنما هو شر للمظلوم لفوات المال عنه والنفس الناطقة التي كمالها الاستيلاء على هذه القوة فعند فوت القوة الغضبية تفوت النفس ذلك الاستيلاء فلا جرم كان شرّاً لها وكذلك النار إذا أُحرقت فإن الإحراق كمال لها لكنها شر بالقياس إلى من زالت سلامته بسببها وكذلك القتل وهو استعمال الآلة لقطاعه في قطع رقبة الإنسان فإن كون الإنسان قويا على استعمال الآلة ليس شرّاً له بل هو خير وكذلك كون الآلة قطاعة خير لها وكذلك كون الرقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات ولكنه أعني القتل شر من حيث أنه يتضمن زوال الحياة، فثبت بما ذكرناه أن الأمور الوجودية ليست شروراً بالذات بل بالعرض.

(المقدمة الثانية): أن الأشياء إما أن تكون مادية أو لا تكون، فإن لم تكن مادية لم يكن فيها ما بالقوة فلا يكون فيها شر أصلاً وإن كانت مادية كانت في معرض الشر وعروض الشر لها إما أن يكون في ابتداء تكونها أو بعد تكونها أما الأول فهو أن تكون المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس يعرض لها من الأسباب ما يجعلها رديئة المزاج رديئة الشكل والخلق، فداءً مزاج ذلك الشخص ورداءة خلقته ليس لأن الفاعل حرم بل لأن المنفعل لم يقبل.

(وأما الثاني): وهو أن يعرض الشر للشيء بطرء طارئ عليه بعد تكونه فذلك الطارئ إما شيء يمنع المكمل من الكمال مثل تراكم السحب وإظلال الجبال الشاهقة إذا صارت مانعة من تأثير الشمس في النبات وإما شيء مفسد مضاد مثل البرد الذي يصل إلى النبات فيفسد بسبب ذلك استعداده للنشوء والنمو.

وإذا عرفت ذلك فلنشرع في المقصود ونقول: قد بينا أن الشر بالحقيقة إما عدم ضروريات الشيء أو عدم منافعه.

فنقول: الموجود إما أن يكون خيراً من كل الوجوه أو شراً من كل الوجوه أو خيراً من وجه وشرّاً من وجه، وهذا الأخير على ثلاثة أقسام فإنه إما أن يكون خيره غالباً على شره، أو يكون شره غالباً على خيره، أو يتساوى شره وخيره، فهذه أقسام خمسة. أما الذي يكون خيراً من كل الوجوه فهو الموجود وأما الذي يكون كذلك لذاته فهو الله تعالى.

وأما الذي يكون لغيره فهو العقول والأفلاك؛ لأن هذه الأمور ما فاتها شيء من ضروريات ذواتها ولا من كمالاتها.

وأما الذي يكون كله شراً أو الغالب عليه الشر أو المتساوى فهو غير موجود؛ لأن كلامنا في الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى عدم الكمالات الزائدة وإذ عنينا بالبشر ذلك فلا شك أن الشر مغلوب والخير غالب لأن الأمراض وإن كثرت إلا أن الصحة أكثر منها والحرق والغرق والخسف وإن كانت قد تكثر إلا أن السلامة منها أكثر.

وأما الذي يكون خيره غالباً على شره فالأولى فيه أن يكون موجوداً لوجهين:

(الأول): أنه إن لم يوجد فلا بد وأن يفوت الخير الغالب وفوات الخير الغالب شر غالب فإذا في عدمه يكون الشر أغلب من الخير وفي وجوده يكون الخير أغلب من الشر فيكون وجود هذا القسم أولى.

مثاله: أن النار في وجودها منافع كثيرة وأيضاً مفسدات كثيرة مثل إحراق الحيوانات ولكنها إذا قابلنا مصالحها بمفسداتها كانت مصالحها أكثر من مفسداتها ولو لم توجد لفاتت تلك المصالح وكانت مفسدات أكثر من مصالح وجودها فلا جرم وجب إيجادها وخلقها.

(الثاني): وهو أن الذي يكون خيره ممزوجاً بالشر ليس إلا الأمور التي تحت كرة القمر ولا شك أنها معلولات العلل العالية فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها

عدم عللها الموجبة لها وهي خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض فإذا لا بد من وجود هذا القسم.

فإن قيل: فلم لم يخلق الخالق هذه الأشياء عرية عن كل الشرور؟

فنقول: لأنه لو خلقها كذلك لكان هذا هو القسم الأول الذي يكون خيراً محضاً وذلك مما قد فرغ عنه.

وقد بقي في العقل قسم آخر وهو الذي يكون خيره غالباً على شره، وقد بينا أن الأولى بهذا القسم أن يكون موجوداً.

وهذا الجواب لا يغني؛ لأن لقائل أن يقول: إن جميع هذه الخيرات والشرور إنما توجد باختيار الله تعالى وإرادته مثل الاحتراق الحاصل عقيب النار ليس موجباً عن النار بل الله اختار خلقه عقيب مماسة النار وإذا كان حصول الاحتراق عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى وإرادته فكان يمكنه أن يختار خلق الاحتراق عندما يكون خيراً وأن لا يختار خلقه عندما يكون شراً، ولا خلاص من هذه المطالبة إلا ببيان كونه تعالى فاعلاً بالذات لا بالقصد والاختيار فيرجع حاصل الكلام في هذه المسألة إلى مسألة القدم والحدوث.

الباب الرابع في النبوات وتوابعها

وفيه فصل واحد في أنه لا بُدَّ من التَّيِّ (١)

إن من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا تحسن معيشته لو انفرد وحده، بل لابد وأن يكون معه أناس آخرون ليُعين كل واحد منهم صاحبه على بعض مهماته، مثلاً ذلك يخبز لهذا، وهذا يطحن لذلك، وآخر يزرع لهما، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً، فلهذا السبب صار الإنسان مدنياً بالطبع حتى إن البدويين الغير المتمدين لا تشبه أخلاقهم أخلاق الناس الكاملين.

فإذا كان كذلك فالأشخاص الإنسانية لابد لها من اجتماع ولابد لأن تجري بينهم معاملات، ولابد فيها من شرائط لئلا يظلم بعضهم بعضاً، ولابد لتلك الشرائط من واضع يضعها ومقرر يقررها، وذلك الواضع لابد وأن يكون بحيث يشافه الناس ويرشدهم إلى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محالة إنساناً. وهو لابد وأن يكون مخصوصاً بمعجزات وخوارق عادات لينقاد له الناس.

وخواص النبي كما ذكرنا ثلاث:

(أحدها): في قوته العاقلة، وهو أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها إلى المطالب من غير غلط وخطأ يقع له فيها.

(١) التَّيِّ: هو الشخص المؤيد بالتأييد الإلهي الواضع للشرائع والأحكام التي يفيد انتظام أمور الناس في معاشهم ومعادهم بحسب الاجتماع والانفراد إذا أطاعوه. (مصارع المصارع / ٢٠١).

هو من اجتمع فيه خواص ثلاث:

الأول أن يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة، والماضية، والآتية. وليس المراد، الاطلاع على الجميع بل على البعض.

والثاني ظهور الأفعال الخارقة للعادة، لكون هوى عالم العناصر مطيعة له، وهذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام وأحوالها.

والثالث: أن يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة، ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى إليه.

(كشاف اصطلاحات الفنون / ١٣٥٩)

(وثانيها): في قوته المتخيلة، وهو أن يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويكون مخبراً عن المغيبات الكائنة والماضية والتي ستكون.

(وثالثها): أن تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم، فيقلب العصا ثعباناً والماء دماً ويُبرئ الأكمه والأبرص إلى غير ذلك من المعجزات.

فإذا عرفت أنه لا بد من وجود هذا الشخص الذي به نظام العالم فنقول: إن العناية الإلهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تَقْعِير الأَحْمَص وإنبات الشعر على الأهداب والحاجبين فكيف تُهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم؟! فهذا ما نقوله في إثبات النبوة.

وأما أن النبي كيف ينبغي أن يشتغل بدعوة الخلق وكيف ينبغي أن يُبينَ الشرائع فذلك يتعلق بالسياسات.

وأما بيان تأثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل القول فيه؛ فذلك مما يتعلّق بعلم الأخلاق.

ولو أحرَّ الله تعالى في الأجل لجمعنا في هذين العِلْمين كلاماً محرراً ونضمهما إلى هذا الكتاب.

وأما الآن لما وفقنا الله تعالى لجمع هذه المسائل الطبيعية والإلهية على هذا الترتيب والتهذيب الذي لم يسبقنا إليه أحد؛ فلنختم الكتاب حامدين لله تعالى ومُصلِّين على [نبيه خير الخلق محمد وآله الطاهرين] ^(١).

وقع الفراغ من تحريره يوم الجمعة وقت الصلاة ثامن عشر من رجب سنة إحدى وثمانين وستمائة على يدي الفقير عبد الرحمن بن أبي بكر بن عبد الرحمن المعروف بالسيف الأفشنجي، في المدرسة الخاتونية الجوانية بدمشق حرسها الله تعالى من جميع الآفات.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): نبيه محمد بن عبد الله، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- جابر بن حبان - مختار رسائل - تحقيق ب. كراوس - القاهرة، كتبة الخانجي - ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥ م.
- يعقوب بن إسحق الكندي - رسائل فلسفية - تحقيق عبد الهادي أبو ريده - مصر، دار الفكر العربي - مطبعة الاعتماد - ١٩٥٠.
- أبو نصر الفارابي - فلسفة أرسطوطاليس - تحقيق محسن مهدي - لجنة إحياء التراث الفلسفي العربي - بيروت، دار مجلة شعر - ١٩٦١.
- أبو نصر الفارابي - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس - تحقيق ألبر نادر - بيروت، المطبعة الكاثوليكية - ١٩٦٠.
- أبو نصر الفارابي - مبادئ الفلسفة القديمة: ما ينبغي أن يقدم قبل تعلّم فلسفة أرسطو - نشرة المكتبة السلفية - مطبعة المؤيد - ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م.
- أبو نصر الفارابي - مبادئ الفلسفة القديمة: عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة. نشرة المكتبة السلفية - مطبعة المؤيد - ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م.
- أبو نصر الفارابي - رسائل الفارابي: التعليقات - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن - ١٣٤٦ هـ.
- أبو نصر الفارابي - رسائل الفارابي: كتاب التنبيه على سبيل السعادة - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن - ١٣٤٦ هـ.
- أبو نصر الفارابي - رسائل الفارابي: كتاب الفصوص - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن - ١٣٤٥ هـ.
- أبو نصر الفارابي - رسائل الفارابي: فضيلة العلوم والصناعات - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن - طبعة ثانية - ١٣٦٧ هـ.
- أبو نصر الفارابي - إحصاء العلوم - تحقيق عثمان أمين - مصر، دار الفكر العربي - مطبعة الاعتماد - الطبعة الثانية - ١٩٤٩.

- أبو نصر الفارابي - رسالة في العقل - تحقيق موريس بويج - بيروت، دار المشرق - الطبعة الثانية - ١٩٨٣.
- أبو نصر الفارابي - كتاب الحروف - تحقيق محسن مهدي - بيروت، دار المشرق - ١٩٧٠.
- أبو نصر الفارابي - رسائل الفارابي: كتاب تحصيل السعادة - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن - ١٣٤٥ هـ.
- أبو نصر الفارابي - كتاب الملة - تحقيق محسن مهدي - بيروت، دار المشرق - ١٩٦٨.
- أبو نصر الفارابي - كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات - تحقيق فوزي نجار - بيروت، المطبعة الكاثوليكية - ١٩٦٤.
- أبو نصر الفارابي - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة - تحقيق ألبر نادر - بيروت، المطبعة الكاثوليكية - ١٩٥٩.
- أبو حيان التوحيد - كتاب المقابسات - تحقيق حسن السندوبي - مصر، المطبعة الرحمانية - ١٩٢٩.
- أخوان الصفاء - رسائل أخوان الصفاء وخلان الوفاء - الأجزاء الأول والثاني والثالث والرابع - تحقيق خير الدين الزرلكي - مصر، المطبعة العربية - ١٩٢٨.
- ابن سينا - عيون الحكمة - تحقيق عبد الرحمن بدوي - ذكرى ابن سينا - القاهرة، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - ١٩٥٤.
- ابن سينا - كتاب الحدود - تحقيق أملية غواشون - ذكرى ابن سينا - القاهرة، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - ١٩٦٣.
- ابن سينا - كتاب الشفاء - الطبيعيات - السماء والعالم (٢) - الكون والفساد (٣) - تحقيق محمود قاسم - مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور - القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - ١٩٦٩.

- ابن سينا- كتاب الشفاء- الطبيعيات- النفس (٦) - تحقيق جورج قنواقي، سعيد زايد- تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور- القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب- ١٩٧٥.
- ابن سينا- الشفاء- الإلهيات (١) - تحقيق جورج قنواقي، سعيد زايد- الإلهيات (٢) - تحقيق محمد موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد- مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور- القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- ١٩٦٠.
- ابن سينا- الإشارات والتنبيهات- الطبيعيات (القسم الثاني) - تحقيق سليمان دنيا- مصر، دار المعارف- ١٩٥٧.
- ابن سينا- الإشارات والتنبيهات- الإلهيات (القسم الثالث) - تحقيق سليمان دنيا- مصر، دار المعارف- ١٩٥٧.
- ابن سينا- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات- مصر، مطبعة هندية بالموسكي- ١٣٢٦ هـ.
- ابن سينا- رسائل في أحوال النفس- تحقيق أحمد فؤاد الأهواني- مصر، دار إحياء الكتب العربية- ١٩٥٢.
- ابن سينا- كتاب النجاة- الطبيعيات والإلهيات- محيي الدين صبري الكردي- القاهرة- الطبعة الثانية- ١٩٣٨.
- بهمنيار بن المرزبان- ما بعد الطبيعة نشر وتصحيح عبد الجليل سعد- مصر، مطبعة فرج الله الكردي- ١٣٢٩ هـ.
- أبو حامد الغزالي- مقاصد الفلاسفة- الإلهيات (٢) - الطبيعيات (٣) - تحقيق سليمان دنيا- مصر، دار المعارف- الطبعة الثانية- ١٩٦٠.
- أبو حامد الغزالي- تهافت الفلاسفة- تقديم وضبط وتعليق جيار جهامي- بيروت، دار الفكر اللبناني- ١٩٩٣.
- أبو حامد الغزالي- المعارف العقلية- تحقيق عبد الكريم عثمان- دمشق، دار الفكر- ١٩٦٣.

- أبو حامد الغزالي - المنقذ من الضلال - تحقيق فريد جبر - بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع - الطبعة الثانية - ١٩٦٩.
- ابن باجه - كتاب النفس - تحقيق محمد المعصومي - دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي - ١٩٦٠.
- ابن باجه - رسائل ابن باجه الإلهية - تحقيق وتقديم ماجد فخري - بيروت - دار النهار للنشر - ١٩٩١.
- ابن علي بن ملكا البغدادي - كتاب المعتبر في الحكمة - العلم الطبيعي (٢) - حيدر آباد، جمعية دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٧ هـ.
- ابن علي بن ملكا البغدادي - كتاب المعتبر في الحكمة - العلم الإلهي (٣) - حيدر آباد، جمعية دائرة المعارف العثمانية - ١٣٥٧.
- ابن طفيل - حي بن يقظان - تحقيق ألبير نادر - بيروت، دار المشرق - الطبعة الرابعة - ١٩٩٣.
- شهاب الدين بن يحيى السهروردي - رسالة حكمة الإشراق في اعتقاد الحكماء - تحقيق هنري كوربان - باريس، المكتبة الإيرانية - طبعة تهران - ١٩٧٧.
- شهاب الدين بن يحيى السهروردي - كتاب اللمحات - تحقيق إميل المعلوف - بيروت، دار النهار للنشر - د. ت.
- ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة - الأجزاء الأول والثاني والثالث - تحقيق موريس بويج - بيروت، دار المشرق - ١٩٧٣.
- ابن رشد - تهافت التهافت - تقديم وضبط وتعليق محمد العريبي - بيروت، دار الفكر اللبناني - ١٩٩٣.
- ابن رشد - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - تقديم وتعليق ألبير نادر - بيروت، المطبعة الكاثوليكية - ١٩٦٨.
- ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة - تقديم وتحقيق محمود قاسم - مصر، مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥٥.

- ابن رشد- رسائل ابن رشد- رسالة السماع الطبيعي- تقديم وضبط وتعليق جيران جهامي، رفيق العجم- بيروت، دار الفكر اللبناني- ١٩٩٤.
- ابن رشد- رسائل ابن رشد: رسالة السماء والعالم- تقديم وضبط وتعليق جيران جهامي، رفيق العجم- بيروت، دار الفكر اللبناني- ١٩٩٤.
- ابن رشد- رسائل ابن رشد: رسالة الكون والفساد- تقديم وضبط وتعليق جيران جهامي، رفيق العجم- بيروت، دار الفكر اللبناني- ١٩٩٤.
- ابن رشد- رسائل ابن رشد: رسالة النفس- تقديم وضبط وتعليق جيران جهامي، رفيق العجم- بيروت، دار الفكر اللبناني- ١٩٩٤.
- ابن رشد- رسائل ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة- تقديم وضبط وتعليق جيران جهامي، رفيق العجم- بيروت، دار الفكر اللبناني- ١٩٩٤.
- فخر الدين الرازي- لباب الإشارات- تصحيح عبد الحفيظ سعد عطيه- مصر، مكتبة الخانجي- ١٣٥٥ هـ.
- فخر الدين الرازي- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين- تقديم وتعليق سميح دغيم- بيروت، دار الفكر اللبناني- ١٩٩٢.
- سيف الدين الآمدي- كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين- تحقيق عبد الأمير الأعسم- بيروت، دار المناهل- ١٩٨٧.
- ابن خلدون- المقدمة- بيروت، دار العلم- د. ت.
- علي بن محمد الشريف الجرجاني- كتاب التعريفات- بيروت، مكتبة لبنان- ١٩٨٧.
- علاء الدين الطوسي- تهافت الفلاسفة- تحقيق وتحليل رضا سعادة- بيروت، دار الفكر اللبناني- ١٩٩٠.