مسألة [٢]

فى ابطال قولهم فى أبدية العالم

والزمان والحركة

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ، فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك أيضاً .

وأدلتهم الأربعة التى ذكرناها فى الأزلية جارية فى الأبدية ، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق . فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة ، ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جارٍ فى الانقطاع ، وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثانى : أن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » ففيه إثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإنا نحيل أن يكون أزليا ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبدا ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول

ولم يوجب أن يكون للعالم آخر لا محالة ، إلا أبو الهذيل العلاف ، فإنه قال : كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها ، فكذلك فى المستقبل ؛ وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل فى الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا ، والماضى كله قد دخل فى الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوقاً ، وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوّز إبقاءه وإفناءه ، فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكهم الرابع ، فهو محال ، لأنهم يقولون : إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافى ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

والجواب عن الكل ما سبق .

وإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين .

المؤول

ما تمسك به « جالينوس » إذ قال : لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام ، لظهر فيها ذبول فى مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين ، لا تدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تذبل فى هذه الآماد الطويلة ، دل على أنها لا تفسد .

الاعتراض عليه من وجوه .

الوجه : أن شكل هذا الدليل أن يقال : إن كانت الشمس تفسد ، فلابد أن يلحقها ذبول ؛ لكن التالى محال ، فالمقدم محال ، وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطى المتصل » ، وهذه النتيجة غير لازمة ، لأن المقدم غير صحيح ، ما لم يضف إليه شرط آخر ، وهو قوله : إن كانت تفسد فسادا ذبوليا فلابد أن تذبل ، فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم[1] إلا بزيادة شرط وهو أن نقول : إن كانت تفسد فسادا ذبوليا فلابد أن تذبل فى طول المدة ؛ أو يبين[2] أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالى للمقدم ، ولا نسلم له أنه لا يفسد الشىء إلا بالذبول ، بل الذبول ، أحد وجوه الفساد ، ولا يبعد أن يفسد الشىء بغتة وهو على حال كماله .

---

(١) يشير إلى : إن كانت الشمس تفسد فلابد أن تذبل .
(٢) معطوف على « يضف » أى أو ما لم يبين .

الثاني : أنه لو سلّم له هذا، وأنه لا فساد إلا بالذبول، فمن أين عرف أنه لا يعتريها الذبول ؟ ! أما التفاته إلى الأرصاد فمحال ، لأنها لا تعرّف مقاديرها إلا بالتقريب ؛ والشمس التي يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلا، لكان لا يتبين للحس، فلعلها في الذبول و إلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، لأن تقديره في علم « المناظر » لا يعرف إلا بالتقريب ، وهـذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم ، وهما قابلان للفساد ، ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها محسوسا ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس ، فدل أن دليله في غاية الفساد .

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يستركّها العقلاء ، وأوردنا هاهنا هذا الواحد، ليكون عبرة ومثالا لما تركناه ، واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج إلى التكلف في حل شبهتها كما سبق .

الدليل الثانى

لهم فى استحالة عدم العالم أن قالوا : إن العالم لا تنعدم جواهره ، لأنه لا يعقل سبب معدم لها ، وما لم يكن منعدماً ثم انعدم ، فلا بد أن يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو ، إمّا[1] أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدى[2] إلى أن يكون القديم وإرادته على نمت واحد فى جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم .

وبيّنها هنا احتمال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المراد فعل المريد لا محالة ، وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ، إن لم[3] يتغير هو فى نفسه ، فلا بد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ، فإنه لو بقى كما كان ، إذ لم

---

(١) لم يذكر مقابلها .

(٢) ذكر بالنسبة لإرادة القديم على أنها سبب للعدم ، احتمالين : ــ .

ا ــ الاحتمال الأول أن تكون الإرادة قد تعلقت بعدمه بعد ان لم تكن متعلقة ثم أحال هذا بأنه يؤدى إلى التغير فى القديم .

ب ــ الاحتمال الثانى أن تكون الإرادة قد تعلقت منذ الأزل بعدمه فى الوقت الذى عدم فيه حتى لا يلزم تغير فى القديم ــ وهذا الاحتمال هو ما أشار إليه بقوله « أو يؤدى » ــ ثم أحال هذا بأن ما استدل به فى المسألة الأولى على استحالة صدور الوجود الحادث من القديم ، يدل على استحالة صدور العدم الحادث من القديم ، وفى عبارته ركة لا تخفى .

(٣) أى بصرف النظر عن مسألة تغير القديم وما تؤدى إليه من المحالات

يكن له فعل ، والآن أيضاً لا فعل له ، فإذن لم يفعل شيئاً ؛ والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا ؟ ! ، فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟ ! أهو وجود العالم ؟! ، وهو محال ، إذ انقطع الوجود ؛ أو فعله عدم العالم ؟! ، وعدم العالم ليس بشيء ، حتى يكون فعلا ، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً ، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال : هو الذى فعله الفاعل ، وأوجده الموجد . ولهذا الإشكال زعموا افتراق المتكلمين فى التفصى عنه أربع فرق ، وكل فرقة اقتحمت محالا .

اما المعتزلة فانهم قالوا : فعله الصادر عنه موجود ، وهو الفناء ، يخلقه لا فى محل فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر ، فيتسلسل إلى غير نهاية ؛ وهو فاسد من وجوه . احدها : أن الفناء ليس شيئاً موجوداً معقولا ، حتى يقدر خلقه ، ثم إن كان موجوداً فلِمَ ينعدم بنفسه من غير معدم ؟ ! ثم بِمَ يعدم العالم ؟ ! ، فانه إن خلق فى ذات العالم وحل فيه فهو محال ، لأن الحال يلاقى المحلول فيه ، فيجتمعان ولو فى لحظة واحدة ، فإذا جاز اجتماعهما ، لم يكونا ضدين ، فلم يفنه ، وإن خلقه لا فى العالم ، ولا فى محل ، فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ؟ ! ، ثم فى هذا المذاهب شناعة أخرى ، وهى أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لا يقدر إلا على إحداث فناء ، يعدم جواهر العالم كلها ، لأنه إذا لم يكن فى محل كان نسبته إلى الكل على وتيرة واحدة .

الفرقة الثانية الكرامية ، حيث قالوا : إن فعله الإعدام ، والإعدام عبارة عن موجود ، يحدثه فى ذاته تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوما ، وكذلك الوجود

عندهم بإيجاد يحدثه فى ذاته، فيصير الموجود، به موجوداً، وهذا أيضاً فاسد، إذ فيه كون القديم محل الحوادث، ثم خروج عن المعقول، إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة، فإثبات شىء آخر سوى الإرادة والقدرة، ووجود المقدور وهو العالم، لا يعقل، وكذا الإعدام.

الفرقة الثالثة الأشعرية إذا قالوا: أما الأعراض فإنها تفنى بأنفسها، ولا يتصور بقاؤها، لأنه لو تصور بقاؤها، لما تصور فناؤها[1] لهذا المعنى، وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء، انعدمت لعدم البقاء، وهو أيضاً فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس فى أن السواد لا يبقى والبياض كذلك، وأنه متجدد الوجود فى كل حالة، والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل: إن الجسم متجدد الوجود فى كل حالة، والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان فى يومنا هذا، هو الشعر الذى كان عليه بالأمس لا مثله، يقضى أيضاً بذلك فى سواد الشعر، ثم فيه إشكال آخر، وهو أن الباقى إذا بقى ببقاء، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء، وذلك البقاء يكون باقيا، فيحتاج إلى بقاء آخر، ويتسلسل إلى غير نهاية.

الفرقة الرابعة طائفة أخرى من الأشعرية، قالوا: إن الأعراض تفنى بأنفسها

---

(١) لعل ذلك لما هو معروف عند الأشاعرة من أن العرض لا يقوم بالعرض والبقاء عرض فلا يمكن أن يقوم بالاعراض، فلو بقيت الأعراض زمانين لكان بقاؤها بنفسها لا ببقاء زائد عليها، وحينئذ لا يعقل فناؤها لأن ما بالذات لا يتخلف.

وأما الجواهر فانها تفنى بأن لا يخلق الله تعالى فيها لا حركة ولا سكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم .

وكأن فرقتى الأشعرية مالتا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كف عن الفعل ، لما لم يعقلوا كون العدم فعلا .

قالت الفلاسفة : وإذا بطلت هذه الطرق ، لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم .

هذا[1] ولو قيل بأن العالم حادث ، فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه .

وبالجملة : عندهم كل قائم بنفسه لا فى محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديما أو حادثا ، فإذا قيل لهم : مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم ، قالوا لم ينعدم ، ولكن انقلب بخارا ثم ماء ، فالمادة وهى الهيولى باقية فى الهواء ، وهى المادة التى كانت محلا لصورة الماء ، وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ، ولبست صورة الهوائية ، وإذا أصاب الهواء برد ، تكثف وانقلب ماء ، لا أن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ، وإنما تتبدل عليها صورها .

والجواب أن ما ذكرتموه من الاقسام وإن أمكن أن نذب عن كل واحد ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم ، لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكنا لا نطول به الكلام ونقتصر على قسم واحد ونقول : بم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد ،

---

(١) أى الحكم بعدم فناء العالم ثابت عند الفلاسفة حتى ولو قالوا : بأن العالم حادث ، لأنهم مع تسليمهم حدوث النفس يدعون استحالة انعدامها ، وبالجملة . . . . الخ .

وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه سبحانه قادرا على الكمال ، وهو فى حكمه[1] ذلك لا يتغير فى نفسه ، وإنما يتغير الفعل ، وأما قولكم : إن الفاعل لابد أن يصدر عنه فعل ، فما الصادر عنه ؟ ! قلنا الصادر عنه هو ما تجدّد ، وهو العدم ، إذ لم يكن عدم ، ثم تجدّد العدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قالوا : إنه ليس بشىء ، فكيف صدر عنه ؟ ! .

قلنا : وهو ليس بشىء ، فكيف وقع ؟ ! وليس معنى صدوره عنه ، إلا أن ما وقع ، مضافٌ إلى قدرته ، فإذا عُقل وقوعُه ، لِمَ لا تُعقل إضافته إلى القدرة ؟! ، وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلا على الأعراض والصور ، ويقول : العدم ليس بشىء ، فكيف يطرأ ، وكيف يوصف بالطريان والتجدّد ؟ ! ولا نشك فى أن العدم يُتصوَّر طريانُه على الأعراض والصور ، فالموصوف بالطريان معقول وقوعُه ، سُمِّىَ شيئا أو لم يسمَّ ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضا معقول .

فإن قيل : هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشىء بعد وجوده ، فيقال له : ما الذى طرأ ؟ ! وعندنا لا ينعدم الشىء الموجود ، وإنما معنى انعدام الاعراض طريانُ أضدادها ، التى هى موجودات ، لا طريان العدم المجرد الذى ليس بشىء ، فإن ما ليس بشىء كيف يوصف بالطريان ؟ ! ، فإذا ابيضّ الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ، ولا نقول : الطارئ عدم السواد .

---

(١) فى نسخة « جملة » .

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما أن طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا ؟ ! ، فإن قالوا : لا ، فقد كابروا العقول ، وإن قالوا : نعم ، فالمتضمَّن غير المتضمَّن أم عينه ؟ ! فإن قالوا هو عينه كان متناقضا ، إذ الشيء لا يتضمن نفسه ، وإن قالوا : غيره ، فذلك الغير معقول أم لا ؟ ! فإن قالوا : لا ، قلنا : فبم عرفتم أنه متضمَّن ؟! ، والحكم عليه بكونه متضمَّنا اعترافٌ بكونه معقولا ، وإن قالوا : نعم ، فذلك المتضمَّن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث ؟ ! ، فإن قالوا : قديم ، فهو محال ، وإن قالوا : حادث ، فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا[1] ؟ ! وإن قالوا : لا قديمٌ ولا حادثٌ فهو محال ، لأنه قبل طريان البياض ، لو قيل السواد معدوم كان كذبا ، وبعده إذا قيل : إنه معدوم كان صدقا ، فهو طارئ لا محالة ، فهذا الطارئ معقول ، فيجوز أن يكون منسوبا إلى قدرة قادر .

الوجه الثاني : أن من الأعراض ما ينعدم عندهم لا بضده ، فإن الحركة لا ضد لها ، وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم ، أعني تقابل الوجود والعدم ، ومعنى السكون عدم الحركة ، فإذا عدمت الحركة لم يطرأ سكون هو ضده ، بل هو عدم محض ، وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال : كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين ، بل انطباع صور المعقولات في النفس ،

---

(١) لقد ظفر في الفقرة السابقة أعني قوله « والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولا » وقوله « فذلك المتضمن المعقول » : بما يحاول استنباطه الآن ، فهو تكرار والأولى به أن يتب إلى المطلوب ويقول : « فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون أثراً للقادر ؟ ! » .

فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال ضده ، وإذا عدمت كان معناه زوال الوجود من غير استعقاب ضده ، فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ ؛ فعُقل وقوع العدم الطارئ ؛ وما عقـــل وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئا . عقل أن ينسب إلى قدرة القادر .

فتبين بهذا أنه مهما تُصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع عدما أو وجودا . والله أعلم .

مسألة [٣]

فى بيان تلبيسهم

بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه وإن العالم صنعه وفعله

وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

وقد اتفقت الفلاسفة ـ سوى الدهرية ـ على أن للعالم صانعا ، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله ، وأن العالم فعله وصنعه ، وهذا تلبيس على أصلهم ؛ بل لا يُتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله ، من ثلاثة أوجه :

ا — وجه فى الفاعل .

ب — ووجه فى الفعل .

ح — ووجه فى نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أما الذى فى الفاعل فهو لابد أن يكون مريدا مختارا عالما بما يريده ، حتى يكون فاعلا لما يريده ، والله تعالى عندهم ليس مريدا ، بل لا صفة له أصلا ، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا .

والثانى أن العالم قديم والفعل هو الحادث .

والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟ ! . ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خبالهم فى دفعه .

أما الأول

فنقول : الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالَم من الله تعالى كالمعلول من العلة ، يلزم لزوما ضروريا ، لا يتصور من الله تعالى دفعه ، كلزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل فى شىء ، بل من قال : إن السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد تجوّز ، وتوسع فى التجوّز ، توسعا خارجا عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه فى وصف واحد ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسراج سبب الضوء ، والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يسمّ فاعلا صانعا ، لمجرد كونه سببا ، بل لكونه سببا على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والجماد ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحيوان ، لم يُنكر عليه فى ذلك ، ولم يكن قوله كاذبا ، وللحجر فعل عندهم ، وهو الهوىّ والثقل والميل إلى المركز ، كما أن للنار فعلا وهو التسخين ، وللحائط فعل ، وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل ، فإن كل ذلك صادر منه وهو محال .

فإن قيل : كل موجود ليس واجب الوجود بذاته وإنما هو موجود بغيره ، فإنا نسمى ذلك الشىء مفعولا ، ونسمى سببه فاعلا ، ولا نبالى كان السبب فاعلا بالطبع ، أم بالإرادة ، كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلا بآلة أم بغير آلة ، بل الفعل جنس ،

وينقسم إلى ما يقع بآلة ، وإلى ما يقع بغير آلة ، فكذلك هو جنس ، وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار ، بدليل أنا إذا قلنا « فعلَ » بالطبع ، لم يكن قولنا « بالطبع » ضدا لقولنا « فعلَ » ، ولا رفعا ونقضا له ، بل كان بيانا لنوع الفعل ، كما أنا إذا قلنا «فعلَ» مباشرة من غير آلة ، لم يكن نقضا ، بل كان تنويعا وبيانا ، وإذا قلنا «فعلَ» بالاختيار ، لم يكن تكرارا مثل[1] قولنا : حيوان إنسان ، بل كان بيانا لنوع الفعل ، كقولنا فعل بآلة ، ولو كان قولنا : « فعلَ » يتضمن الإرادة ، وكانت الإرادة ذاتية للفعل ، من حيث إنه فِعْل ، لكان قولنا « فعلَ » بالطبع متناقضا ، كقولنا فعلَ ، وما فعلَ .

قلنا : هذه القسمة فاسدة ، ولا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا ، ولا كل مسبب مفعولا ، ولو كان كذلك ، لما صح أن يقال : الجماد لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان ، وهذه من الكليات المشهورة الصادقة . فإن سُمِّى الجماد فاعلا ، فبالاستعارة ، كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز ، إذ يقال : الحجر يهوى ، لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة حقيقةً لا يتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، ولا يتصور إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا : « فعلَ » عام ، وينقسم إلى ما هو بالطبع ، وإلى ما هو بالإرادة ، فهو غير مسلم ، وهو كقول القائل : قولنا : أراد ، عام ، وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد ، وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد ؛ وهو فاسد ، إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

---

(١) هو مثال للمقبول لا للمعنى وإن كان وضعه نابياً

وأما قولكم : إن قولنا : « فعلَ » بالطبع ليس بنقض للأول ، فليس كذلك ، فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن لا يسبق إلى الفهم التناقض ، ولا يشتد نفور الطبع عنه ، لأنه يبقى مجازاً ، فإنه لما كان سبباً بوجه ما ، والفاعل أيضاً سببه ، سمّي فعلا مجازاً .

وإذا قيل : « فعلَ بالاختيار » فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد وهو عالم بما أراده ، إلا أنه لما تُصوِّر أن يقال : « فعلَ » وهو مجاز ، ويقال : « فعلَ » ، وهو حقيقة ، لم تنفر النفس عن قوله « فعلَ بالاختيار » وكان معناه فعل فعلاً حقيقياً لا مجازياً ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً ، والكلامُ في تحريك الرأس واليد ، حتى يقال ، : قال برأسه [أي نعم[1]] ؛ لم يستقبح أن يقال : قال بلسانه ، ونظر بعينه ، ويكون معناه نفي احتمال المجاز ، فهذه مزلة القدم ، فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الأغبياء .

فان قيل : تسمية الفاعل فاعلا ، إنما تعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ، ينقسم إلى ما يكون مريداً ، وإلى مالا يكون ؛ ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ؟! ، ولا سبيل إلى إنكاره ، إذ العرب تقول : النار تُحرق ، والسيف يقطع ، والثلج يبرد ، والسقمونيا تسهل ، والخبز يشبع ، والماء يُروى . وقولنا : يضرب ، معناه يفعل الضرب ، وقولنا تُحرق ، معناه تفعل الإحراق ، وقولنا : يقطع ، معناه يفعل القطع ، فإن قلتم : إن كل ذلك مجاز ، كنتم متحكمين فيه من غير مستند .

---

(١) كذا في الأصل بزيادة هذه العبارة ولا معنى لها .

والجواب ، أن كل ذلك بطريق المجاز ، وإنما الفعل الحقيقى ما يكون بالإرادة . والدليل عليه أنا لو فرضنا حادثا توقف فى حصوله على أمرين ، أحدهما إرادى والآخر غير إرادى ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى ، وكذا اللغة ، فإن من ألقى إنساناً فى النار فمات ، يقال : هو القاتل ، دون النار ، حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان ، صدق قائله . فإن كان اسم الفاعل على المريد وعلى غير المريد ، على وجه واحد ، لا بطريق كون أحدهما أصلا ، وكون الآخر مستعاراً منه ، فلِمَ يضاف القتل إلى المريد لغة وعرفاً وعقلاً ؟ ! ، مع أن النار هى العلة القريبة فى القتل ، وكأن الملقى لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالإرادة ، وتأثير النار بغير إرادة سُمِّى قاتلا ، ولَمْ تسمَّ النار قاتلة ، إلا بنوع من الاستعارة ، فدل أن الفاعل من يصدر منه الفعل عن إرادته ، فإذا لم يكن الله تعالى مريداً عندهم ولا مختاراً ، لفعل العالم ، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً .

فإن قيل : نحن نعنى بكون الله تعالى فاعلا ، أنه سبب لوجود كل موجود سواه ، وأن العالم قوامه به ، ولولا وجود البارى تعالى لما تُصور وجود العالم ، ولو قدِّرَ عدم البارى سبحانه لا نعدم العالم ، كما لو قدِّرَ عدم الشمس ، لا نعدم الضوء ، فهذا ما نعنيه بكونه تعالى فاعلا ، فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلا ، فلا مشاحة فى الأسماء ، بعد ظهور المعنى .

قلنا : غرضنا أن نبين أن هذ المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه

تجملاً بالإسلاميين ، ولا يتم الذب عن الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعانى ، فصرحوا بأن الله سبحانه وتعالى لا فعل له ، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لدين المسلمين ، ولا تلبسوا بأن الله تعالى صانع العالم ، وأن العالم صنعه ، فإن هذه ألفاظ أطلقتموها ، ونفيتم حقيقتها ، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط .

الوجه الثانى

فى إنكار كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لانعدام الشرط فى الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث ، والعالم عندهم قديم ، وليس بحادث ، ومعنى الفعل إخراج الشىء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وذلك لا يتصور فى القديم ، إذ الموجود لا يمكن إيجاده ، فإذن شرط الفعل أن يكون حادثاً ، والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلاً لله - تعالى عن قولهم علواً كبيراً - .

فإن قيل : معنى الحادث « الموجود بعد عدم » ، فلنبحث أن الفاعل إذا أحدث ، أكان الصادرُ منه المتعلقُ به ، الوجودَ المجردَ ، أو العدمَ المجردَ ، أو كلاهما ؟ ! ، وباطل أن يقال : إن المتعلق به العدمُ السابق ، إذ لا تأثير للفاعل فى العدم ، وباطل أن يقال : كلاهما ، إذْ بان أن العدم لا يتعلق به أصلا ، وأن العدم فى كونه عدماً لا يحتاج إلى فاعل ألبتة ، فبقى أنه متعلق به من حيث إنه موجود ، وأن الصادر منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة إليه إلا الوجود ، فإن فرض الوجود دائماً فرضت النسبة دائمة ، وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفعل[1] وأدوم تأثيراً ، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال . بقى[2] أن يقال : إنه متعلق به ،

---

(١) وفى نسخة « أفضل »

(٢) لعله اعتراض أجراه الفيلسوف على لسانه ضد نفسه ليدفعه فيصفو له المقام ، وفى العبارة ركة لا تخفى .

من حيث إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد عدم ، والعدم لم يتعلق به ، فإن جعل سبق العدم وصفاً للوجود ، وقيل المتعلق به وجود مخصوص، لا كل وجود ، وهو وجود مسبوق بالعدم ؛ فيقال : كونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل ، وصنع الصانع ؛ فإن هـذا الوجود لا يتصور صدوره من الفاعل إلا والعدم سابق عليه ، وسبق العدم ليس بفعل الفاعل ، فكونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به ، فاشتراطه فى كونه فعلا ، اشتراط مالا تأثير للفاعل فيه بحال . وأما قولكم إن الموجود لا يمكن إيجاده ؛ إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح ، وإن عنيتم به أنه فى حال كونه موجوداً ، لا يكون موجوداً بموجد ، فقد بيّنا أنه يكون موجوداً فى حال كونه موجوداً ، لا فى حال كونه معدوماً ، فإنه إنما يكون الشىء موجوداً ، إذا كان الفاعل له موجداً ، ولا يكون الفاعل موجداً فى حال العدم ، بل فى حال وجود الشىء منه ، والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجداً ، وكون المفعول موجوداً ، لأنه عبارة عن نسبة الموجِد إلى الموجود ، وكل ذلك مع الوجود لا قبله ، فإذن لا إيجاد إلا لموجود ، إن كان المراد بالإيجاد النسبة التى بها يكون الفاعل موجداً ، والمفعول موجوداً . قالوا : ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبداً ، وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له ، لأن المرتبط بالفاعل الوجودُ فإن دام الارتباط دام الوجود ، وإن انقطع ، انقطع ، لا كما تخيلتموه من أن البارى تعالى لو قدّر عدمه ، لبقى العالم ، إذ ظننتم أنه كالبنّاء مع البناء ، فإنه ينعدم البنّاء ، ويبقى البناء ، فإن بقاء البناء ليس بالبانى ، بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه ، إذ لو لم تكن فيه قوة ممسكة ، كالماء[1] مثلا ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

---

(١) مثل للذى ليس فيه قوة .

والجواب أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، فإنه لا يتعلق به فى ثانى حال الوجود[1] عندنا — وهو موجود — بل يتعلق به فى حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود ، فإن نفى عنه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلا ، ولا عُقل تعلقه بالفاعل . وقولكم إن كونه حادثاً ، يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم ، وكونه مسبوقاً بالعدم ، ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط فى كون الوجود فعل الفاعل — أعنى كونه مسبوقاً بالعدم — فالوجود الذى ليس مسبوقاً بعدم بل هو دائم ، لا يصلح أن يكون فعلا للفاعل ، وليس كل ما يشترط فى كون الفعل فعلا ينبغى أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته ، شرط فى كونه فاعلا ، وليس ذلك من أثر الفاعل ، ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود ، فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً ، ليكون فاعلا ، وإن لم يكن من أثر الفاعل .

فإن قيل : اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً ، وقديماً إن كان قديماً ، وإن اشترطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال ، إذ من حرّك اليد فى ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها ولا بعدها ، إذ لو تحرك بعدها ، لكانت اليد مع الماء قبل تنحّيه فى حيّز واحد ، ولو تحرك قبلها ، لانفصل الماء عن اليد . وهو مع كونه معها

---

(١) فى نسخة « الحدوث » .

معلولها ، وفعل من جهتها ، فإن فرضنا اليد قديمة فى الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضا دائمة ، وهى مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام ، فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى .

فلنا : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثا ، كحركة الماء ، فإنها حادثة عن عدم ، فجاز أن تكون فعلا ، ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له . وإنما نحيل الفعل القديم ، فإن ماليس حادثاً عن عدم ، فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له . وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين ، وأن يكونا قديمين ، كما يقال : إن العلم القديم علة لكون القديم سبحانه عالماً ، ولا كلام فيه ، وإنما الكلام فيما يسمّى فعلا ، ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة إلا مجازاً ، بل ما يسمى فعلا ، فشرطه أن يكون حادثاً عن عدم ، فإن تجوّز متجوّز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلا لغيره ، كان متجوِّزاً فى الاستعارة . وقولكم : لو قدّرنا حركة الماء مع الأصبع قديمة دائمة ، لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا ، تلبيسٌ ، لأن الإصبع لا فعل لها فيه ، وإنما الفاعل ذو الأصبع وهو المريد ، ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الأصبع فعلا له ، من حيث إن كل جزء من الحركة حادثٌ عن عدم ، فبهذا الاعتبار كان فعلاً ، وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنها من فعله ، بل هى من فعل الله سبحانه وعلى أى وجه كان فكونه فعلا ، من حيث إنه حادث ، إلا أنه دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

فإن قيل : فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجود معه ، كنسبة المعلول إلى العلة ، ثم سلّمتم تصور الدوام فى نسبة العلة فنحن

لا نعنى بكون العالم فعلا ، إلا كونه معلولا دائم النسبة إلى الله تعالى ، فإن لم تسموا هذا فعلا فلا مضايقة فى التسميات بعد ظهور المعانى .

قلنا : ولا غرض لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق ، وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقاً ، ولا العالم فعله تحقيقاً ، وأن إطلاق هذا الإسم مجاز منكم لا تحقيق له ، وقد ظهر هذا .

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم ، لشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد ؛ والمبدأ الأول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم .

فإنه قالوا : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر عنه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أي هو جوهر مجرد ، قائم بنفسه ، غير متحيز ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ، ثم يصدر منه ثالث ، ومن الثالث رابع ، وتكثر الموجودات بالتوسط .

فان اختلاف الفعل وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلافَ ما نفعله بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيّض الثوب المغسول ، وتسوّد وجه الإنسان وتذيب بعض الجواهر ، وتصلّب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ، ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم ، وينقب بالمِثقَب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل فعلاً واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل .

وهذه الأقسام كلها محالة ، فى المبدأ الأول ، إذ ليس فى ذاته اختلاف ، ولا أثنينية ، ولا كثرة ، كما سيأتى فى أدلة التوحيد ، ولا ثمت اختلاف مواد ، فإن الكلام فى المعلول الأول الذى هو المادة الأولى مثلاً ، ولا ثمت اختلاف آلة ، إذ لا موجود مع الله تعالى فى رتبته ، فالكلام فى حدوث الآلة الأولى ، فلم يبق إلا أن تكون الكثرة فى العالم صادرة عن الله تعالى بطريق التوسط كما سبق .

قلنا : فيلزم من هذا أن لا يكون فى العالم شىء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها أحادا ، وكل واحد معلولا لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر تحته ، إلى أن ينتهى إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى فى جهة التصاعد إلى علة لا علة لها ، وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما شيئا واحدا ، والإنسان مركب من جسم ونفس ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعا من علة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران من علة سواهما . فكيف وجدت هذه المركبات ، أمن علة واحدة ؟ ! ، فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد ، أو من علة مركبة ؟ ! ، فيتوجه السؤال فى تركيب العلة ، إلى أن ينتهى — بالضرورة — مركب ببسيط ، فإن المبدأ بسيط ، وفى الآخر تركيب ، ولا يتصور ذلك إلا بالانتهاء ، وحيث يقع الانتهاء يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

فإن قيل : إذا عرف مذهبنا ، اندفع الاشكال ، فإن الموجودات تنقسم : إلى ما هي في محال ، كالأعراض والصور ؛ وإلى ما ليست في محال ؛ وهذه تنقسم : إلى ما هي محال لغيرها كالأجسام ، وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام وتسميها نفوسا ، وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، وتسميها عقولا مجردة .

أما الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض ، فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه ، وهو الحركة الدورية وليس الكلام فيها . وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محال ، وهي ثلاثة : أجسام ، وهي أخسها . وعقول مجردة ، وهي التي لا تتعلق بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية ، ولا بالانطباع فيها ، وهي أشرفها . ونفوس ، وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعا من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهي متوسطة في الشرف ، فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ، وقد سميناه العقل الأول ، ولا مشاحة في الأسماء — يسمى ملكا أو عقلا أو ما أريد — ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ، ونفس الفلك الأقصى — وهو السماء التاسعة — وجرم الفلك الأقصى ؛ ثم لزم من العقل الثاني : عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه ؛ ثم لزم من

العقل الثالث : عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه ؛ ولزم من العقل الرابع : عقل خامس ، ونفس فلك المشترى ، وجرمه ؛ وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل الذى لزم منه : عقل ، ونفس فلك القمر ، وجرمه .

والعقل الأخير هو الذى يسمى العقل الفعّال ؛ ولزم عنه فلك القمر — وهى المادة القابلة للكون والفساد — من العقل الفعال وطبائع الأفلاك .

ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوانات .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر .

فيخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع هذه المبادئ الشريفة — بعد المبدأ الأول — تسعة عشر ، ويحصل منه : أن تحت كل عقل من العقول الأول[1] ثلاثة أشياء ؛ عقل ، ونفس فلك ، وجرمه ؛ فلابد أن يكون فى مبدئه تثليث لا محالة ؛ ولا تتصور كثرة فى المعلول الأول إلا من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه ، وهذه معان ثلاثة مختلفة ، والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغى أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعانى ، فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه ، وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه ، ويصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

فينبغى أن يقال : هذا التثليث من أين حصل فى المعلول الأول ومبدؤه واحد؟!

---

(١) يريد بذلك إخراج العقل العاشر فقط .

فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذى به يعقل نفسه ، ولزمه — ضرورة ، لا من جهة المبدأ — أن عقل المبدأ ، وهو فى ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ؛ ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، ويلزم ذات المعلول — لا من جهة المبدأ بل من جهته — أمور ضرورية ، إضافية أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة ؛ فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ، إذ لابد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذى يجب الحكم به . فهذا هو القول فى تفهيم مذهبهم .

قلنا : ما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستُدل به على سوء مزاجه ؛ أو لو أُورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل إنها ترهات ، لا تفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر ، ولكنا نورد وجوها معدودة :

الأول : هو أنا نقول : إدّعيتم أن أحد معانى الكثرة فى المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده أم غيره ؟ ، فإن كان عينه ، فلا تنشأ عنه كثرة[1] ، وإن كان غيره ، فهلا قلتم : فى المبدأ الأول كثرة ، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ،

---

(١) يريد فقط نفى الشىء الذى ادعوا صدوره عن هذا الجانب ، فحيث لم يرتبوا على الوجود شيئاً ، وحيث آل أمر الإمكان إلى أنه الوجود فينبغى ألا يصدر عنه شىء ؛ أما الكثرة التى صدرت عن العلم بالذات والعلم بالمبدأ الأول ، فلا يريد نفيها هنا ، لأن لها مجئا يأتى ، ولأن وحدة الوجود والإمكان لا تستلزم نفى الكثرة الناشئة من تعدد جهات أخرى .

فليجز صدور المختلفات منه ، فلم الكثرة ؟ فإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، قلنا : فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود ، فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً فهو غيره ، قلنا : فكذا واجب الوجود ، يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد دليل آخر ، فليكن غيره ؛ وبالجملة الوجود أمر عام ، ينقسم إلى واجب وإلى ممكن ، فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذا الفصل الثاني ؛ ولا فرق .

فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، ووجوده من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره واحداً ؟ !

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود ؟ ! ، ويمكن أن ينفى وجوب الوجود ويثبت الوجود ؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذى لا يتسع للنفى والإثبات أصلا ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه موجود ، وليس بموجود ؛ أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود ؛ ويمكن أن يقال : موجود ، وليس بواجب الوجود ، كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بممكن الوجود ، وإنما تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير ذلك فى الأول ، إن صح ما ذكروه من أن إمكان الوجود غير الوجود الممكن .

الوجه الثانى هو أن نقول : عقله مبدأه ؛ عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم غيره ؟ ، فإن كان عينه فلا كثرة فى ذاته ، إلا فى العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة فى الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره ، فإن زعموا

أن عقله ذاته عين ذاته ، ولا يعقل ذاته ، مالم يعقل أنه مبدأ لغيره ، فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته ؛ فنقول : والمعلول عقل ذاته عين ذاته ، فإنه عقل بجوهره ، فيعقل نفسه ، والعقل والعاقل والمعقول منه أيضاً واحد ؛ ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولا لعلة ، فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ، وإن كانت هذه كثرة فهى موجودة فى الأول ، فلتصدر منه المختلفات . ولتترك دعوى وحدانيته من كل وجه ، إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته ، فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره .

فالجواب من وجهين : —

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره « ابن سينا » وسائر المحققين ، وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ، ويعقل الموجودات كلها ، بأنواعها عقلا كلياً ، لا جزئياً ، إذ استقبحوا قول القائل : المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ، ثم لا يعقل ما يصدر منه ، ومعلوله عقل ، ويفيض منه : عقل ، ونفس فلك ، وجرم فلك ، ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاثة ، وعلته ومبدأه ، فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ، ما فاض منها إلا واحد ، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور ، والأول ما عقل إلا نفسه ، وهذا عقل نفسه ، ونفس المبدأ الأول ، ونفس المعلولات ؛ ومن قنع أن يكون قوله فى الله تعالى راجعاً إلى هذه الرتبة ، فقد جعل أحقر من كل موجود : يعقل نفسه ، ويعقل غيره ؛ فإن ما يعقل غيره ويعقل نفسه أشرف منزلة منه ، إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه .

فقد انتهى بهم التعمق فى الفطنة ، إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت ، الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله ، والناكبين عن طريق الهدى ، المنكرين لقوله تعالى : « مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ » الظَّانِّين بالله ظنَّ السوء المعتقدين أن أمور الربوبية ، تستولى على كنهها القوى البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل — صلوات الله عليهم وسلامه — واتباعهم — رضوان الله عليهم — فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجع إلى ما لو حكى فى منام لتعجب منه

الجواب الثانى : هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلى نفسه ، إنما حاذر من لزوم الكثرة ، إذ لو قال فيه : يعقل غيره ، لزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه ؛ وهذا لازم فى المعلول الأول ، فينبغى ألا يعقل إلا نفسه ، لأنه لو عقل[1] الأولَ أو غيرَه ، لكان هذا التعقل غير ذاته ، ولافتقر[2] إلى علة غير علة ذاته[3] ولا علة إلا علة ذاته[4] وهى المبدأ الأول ؛ فينبغى ألا يعقل[5] إلا ذاته ، وتبطل الكثرة[6] التى نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وجد ، وعقل ذاته ؛ لزمه أن يعقل المبدأ الأول .

قلنا : لزمه ذلك بعلة أو بغير علة ؟ ! ، فإن كان بعلة ، فلا علة إلا المبدأ الأول ،

---

(١) أى المعلول الأول

(٢) أى هذا التعقل

(٣) ومعلوم أن علة ذاته هى المبدأ الأول — أعنى الإله — .

(٤) إذ المفروض أننا بإزاء المعلول الأول ، فليس قبله إلا الإله الذى هو علة ذاته .

(٥) يعنى المعلول الأول .

(٦) يعنى بذلك بطلان « العقل الثانى » فقط لأنه هو الذى نشأ عن هذا الطريق

وهو واحد فلا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني[١] كيف صدر منه ؟ ! ؛ وإنه لزم بغير علة ، فليلزم من وجود الأول موجودات كثيرة بلا علة ، ولا يلزم منها الكثرة ؛ فإن لم يسلم هذا ، من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً ، والزائد على الواحد ممكن ، والممكن يفتقر إلى علة .

فهذا[٢] اللازم في حق المعلول ؛ إن كان واجب الوجود بذاته ، فقد بطل قولهم : واجب الوجود واحد ، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ، ولا علة له ، فلا يعقل وجوده . وليس هو[٣] من ضرورة المعلول الأول ، ككونه ممكن الوجود ، فإن امكان الوجود ضروري في كل معلول ، أما كون[٤] المعلول عالما بالعلة ، ليس ضروريا في وجود ذاته ، [فـ] كما أن كون العلة عالة بالمعلول ، ليس ضروريا في وجود ذاتها ، بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهر من لزوم العلم بالعلة .

فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه[٥] بالمبدأ محالة ، فإنه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول ، وهذا أيضاً لا مخرج منه .

---

(١) يعني عقله للأول .

(٢) أي فنقول لهم رداً على قولتهم السابقة : فهذا اللازم . . . إلخ ويعني باللازم في حق المعلول عقله للأول .

(٣) يعني عقله للأول

(٤) هذه العبارة ربما بدت لكثرة مفرداتها غامضة ، وفي تحديد مواضع هذه المفردات مساعدة على فهمها فـ « عالما » خبر « الكون » باعتباره مصدر « كان » وجملة « ليس ضروريا . . إلخ خبر له باعتباره مبتدأ ، وقوله « فكما . . . إلخ جواب « أما » ولذلك أضافت إليه « الفاء » زيادة من عندي إشعاراً بذلك ، ففي ضوء هذا يكون المعنى : قياس حال المعلول من حيث عدم وجوب علمه بعلته ، على حال العلة من حيث عدم وجوب علمها بمعلولها ؛ وحكم المقيس عليه مسلم به عند أصحاب هذا الرأي من الفلاسفة ، والمقيس أولى بهذا الحكم ، كما أشار إليه بقوله « بل لزوم العلم بالمعلول . . . إلخ »

(٥) يعني المعلول الأول

الوجه الثالث : هو أن عقل المعلول الأول ذات نفسه عين ذاته أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم ، وإن كان غيره فليمكن كذلك فى المبدأ الأول ، ويلزم[1] منه كثرة ، ويلزم منه تربيع لا تثليث بزعمهم ، وهو : ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممكن الوجود بذاته ؛ ويمكن أن يزاد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

وبهذا يعرف تمحق هؤلاء فى الملوس .

الوجه الرابع أن نقول : التثليث لا يكفى فى المعلول الأول ، فإن جرم السماء الأولى ، لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه : —

أحدها أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم ، فلا بد لكل واحدة منهما من مبدأ ، إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست كل واحدة — على مذهبهم — علة مستقلة للأخرى ، حتى تكون إحداهما بوساطة الأخرى ، من غير علة أخرى زائدة عليها .

الثانى أن الجرم الأقصى على حد مخصوص فى الكبر ، واختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير ، زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته ممكنا [أن يكون] أصغر مما هو عليه ، وأكبر ، فلا بد له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل ، لأن العقل وجود محض ، لا يختص

---

(١) أى إذا كان عقل المعلول الأول ذات نفسه غير ذاته ، لزم منه محالان ، محال فى حق الإله وهو الكثرة فى ذاته ، ومحال فى حق المعلول وهو التربيع والتخميس مع أنهم لا يقولون بذلك

بمقدار ، مقابل لسائر المقادير ، فيجوز أن يقال : المثل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة .

فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه لكان[1] مستغنى عنه فى تحصيل النظام الكلى ، ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود .

نقول : وتعيّن جهة النظام هل هو كاف فى وجود ما فيه النظام ، أم يفتقر إلى علة موجوده ؟ ! فإن كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع المثل ، فاحكموا بأن يكون النظام فى هذه الموجودات ، اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة[2] ، وإن كان ذلك لا يكفى ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفى للاختصاص بالمقادير ، بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب .

الثالث ، أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين ، هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها ، فلا يخلو :

إما أن تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة ، فلِمَ لزم تعيّن نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين ؟ ! .

أو[3] أجزاؤه مختلفة ، فى بعضها خواص ليست فى البعض ، فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ ! ، والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط ، والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً ، فى الشكل وهو الكرى ، ومتشابها فى المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة ، وهذا أيضا لا مخرج منه .

---

(١) أى القدر الزائد .

(٢) يعنى فيلزم القول بالاستغناء عن الصانع .

(٣) الطرف الثانى المقابل « أما » .

فإن قيل : لعل فى المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقى لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينه ، لا يشككنا فى أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر عنه كثير .

قلنا : فإذا جوّز تم هذا ، فقولوا . إن الموجودات كلها على كثرتها — وقد بلغت آلافاً — صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ونفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدرت منه جميع النفوس الفلكية ، والإنسانية ، وجميع الأجسام الأرضية ، والسماوية . بأنواع كثيرة لازمة فيها ، لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

ثم يلزم منه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاز تولد كثرة ، يقال : إنها لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية فى وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمت ولا يدرى عددها ، وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ، تخيل ذلك بلا علة مع الثانى ، بل لا معنى لقولنا مع الأول والثانى ، إذ ليس بينهما مفارقة فى زمان ولا فى مكان ، فما لا يفارقهما فى زمان ولا مكان ، ويجوز أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه .

فإن قيل : لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألوف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة فى المعلول الأول إلى هذا الحد ، فلذلك أكثرنا الوسائط .

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم ظن ، لا يحكم به فى المعقولات ، إلا أن يقول : إنه يستحيل ، فنقول : لِمَ يستحيل ؟ ! وما المردّ والفيصل مهما جاوزنا

الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول ـ لا من جهة العلة ـ لازم واثنان وثلاثة ؟ ! ، وما الحيل لأربعة وخمسة وهكذا إلى الألف ؟ ! وإلا فمن يتحكّم بمقدار دون مقدار ؟ ! ، فليس بعد مجاوزة الواحد مردٌّ ، وهذا أيضا قاطع .

ثم نقول : هذا أيضا باطل بالمعلول الثانى ، فإنه صدر منه فلك الكواكب ، وفيه من الكواكب المعروفة المسماة . ألفٌ ونيّفٌ ومائتا كوكب ، وهى مختلفة العِظَم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوسة ، والسعادة ؛ فبعضها على صورة الحمل والثور والأسد ، وبعضها على صورة الإنسان ، ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى ، من التبريد والتسخين ، والسعادة والنحوسة ، وتختلف مقاديرها فى ذاتها . فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف ؛ ولو جاز هذا لجاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية ، فتكفيها علة واحدة ، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبائعها ؛ دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى علة لصورته ، وعلة لهيولاه ، وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أوالمبردة ، أوالمسعدة أو المنحسة ، وعلة لاختصاصه بموضعه ، ثم لاختصاص جملتها بأشكال البهائم المختلفة ، وهذه الكثرة إن تصوّر أن تعقل فى المعلول الثانى ، تصوّر فى المعلول الأول ووقع الاستغناء .

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكنَ الوجود ، اقتضى وجودِ جرم الفلك الأقصى منه ، وعقلَه نفسَه ، اقتضى وجودَ نفس الفلك منه ، وعقلَه الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه ؛ وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل ـ عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه

يعقل نفسه ، وصانعه — فقال[1] : يلزم من كونه ممكن الوجود وجودُ ذلك ، فيقال : وأيُّ مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود ذلك منه ؟ ! ، وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ، ولصانعه ، شيئان آخران ، وهذا إذا قيل فى إنسان ضحك منه ، فكذا فى موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن ، إنساناً كان أو ملكاً أو فلكاً ، فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلا عن العقلاء الذين [يشقون الشعر بزعمهم فى المعقولات[2]] .

فإنه قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أنتم ؟ ! ، أتزعمون أنه يصدر من الشىء الواحد من كل وجه ، شيئان مختلفان ، فتكابرون العقول ؟ ! ، أو تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتركون التوحيد ؟ ! ، أو تقولون : لا كثرة فى العالم ، فتنكرون الحس ؟ ! ، أو تقولون : لزمت بالوسائط ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟ ! ،

قلنا : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل ، على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للعقول ، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟ ! ، فهاتان دعويان باطلتان ، لا برهان لهم عليهما ، فإنه ليس يُعرف استحالةُ صدور اثنين من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين ، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر ، وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم مريد قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات ،

---

(١) كذا فى النسخ ولا معنى لها .

(٢) مضمون هذه العبارة واضح ، ولكن مفرداتها يعوزها التحديد .

مسألة [٤]

في بيان عجزهم عن الاستدلال

على وجود الصانع للعالم

فنقول : الناس فرقتان :

فرقةٌ أهلِ الحق وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم في القول بالصانع .

وفرقةٌ أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى برهان .

فإن قيل : نحن إذا قلنا : إن للعالم صانعاً ، لم نرد به فاعلاً مختاراً ، يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط ، والنساج ، والبناء ، بل نعني به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميتاه صانعاً فبهذا التأويل .

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القطعي على قرب ، فإنا

نقول : العالم ، موجوداته إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها ، فإن كان لها علة ، فتلك العلة لها علة أم لا علة لها ؟ ! وكذا القول فى علة العلة ، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن تنتهى إلى طرف ، فالأخير علة أولى ، لا علة لوجودها ، فنسميها المبدأ الأول . وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ، فإنا لم نعن به إلا موجودا لا علة له ، وهو ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات ، لأنها عدد ، ودليل التوحيد يمنعه ، فيُعرف بطلانه بالنظر فى صفة المبدأ ، ولا يجوز أن يقال : إنه سماء واحدة ، أو جسم واحد ، أو شمس واحدة ، أو غيرها ، لأنها[1] جسم ، والجسم مركب من الصورة والهيولى ، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً ، وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجوداً ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة والاتفاق — وإنما الخلاف فى الصفات — وهو الذى نعنيه بالمبدأ الأول .

والجواب من وجهين :

أحدهما أنه يلزم على مساق مذهبكم ، أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها ، وقولكم إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليكم فى مسألة التوحيد ، وفى نفى الصفات ، بعد هذه المسألة .

الثانى وهو الخاص بهذه المسألة هو أن يقال : ثبت تقديراً أن هذه الموجودات لها علة ، ولعلتها علة ، ولعلة العلة علة كذلك ، وهكذا إلى غير نهاية ، وقولكم : إنه

---

(١) أي هذه المذكورات ، وفى الأصل « لأنه » .

يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فإنا نقول : عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط أو عرفتموه بوسط ؟ ! ، ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وكل مسالك ذكرتموه في النظر ، بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها ، وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فلم[1] يبعد أن يكون بعضها علة للبعض ، وينتهي من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها ؟ ! ، كما أن الزمان السابق ، له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهي ، وعدم التناهي ؛ فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان ، فإنها لا تفنى عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس ، لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نطفةٌ من إنسان ، و إنسانٌ من نطفة ، إلى غير نهاية ، ثم إن كل إنسان مات ، فقد بقيت نفسه ، وهي بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، و بعده ، و إن كان الكل بالنوع واحداً ، فعندكم في الوجود في كل حال ، نفوس لا نهاية لإعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب لها ، لا بالطبع ولا بالوضع ، و إنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع ، كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا التحكّم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلِمَ أحلتم أحد القسمين دون الآخر ، وما البرهان المفرّق ؟ ! .

---

(١) يمكن اعتبارها نافية ويمكن اعتبارها استفهامية .

وبم تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التى لا نهاية لها عندكم ، لا تخلو عن ترتيب ، إذ وجود بعضها قبل بعض ، فإن الليالى والأيام الماضية لا نهاية لها ، وإذا قدّرنا وجود نفس واحدة ، فى كل يوم وليلة ، كان الحاصل فى الوجود الآن ، خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب فى الوجود ، أى بعضها بعد بعض ؛ والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فإذا لم يستحل ذلك فى « القبل » الحقيقىّ الزمانىّ ، فينبغى أن لا يستحيل فى « القبل » الذاتى الطبيعى . وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟ !، وهل هذا إلا تحكّم بارد لا أصل له ؟!.

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل لا نهاية لها ، أن يقال : كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة فى نفسها أو واجبة ؟ ! فإن كانت واجبة ، فلِمَ[1] تفتقر إلى علة ؟ ! ، وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنه .

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته ؛ فإن كان المراد هذا ، فنرجع إلى هذه

---

(١) يصح فيها من حيث المعنى النفى والاستفهام الإنكارى ، ولكن الاستفهام أنسب لمناسبة وجود الفاء .

اللفظة ، فنقول : كل واحدٍ ممكنٌ : على معنى أن له علة زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن . على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته ، خارجة عنه ؛ وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .

فإن قيل : فهذا يؤدى إلى أن يتقوّم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوّم القديم بالحوادث ؛ والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى ذواتُ أوائل ، والمجموع لا أول له ، فقد تقوّم ما لا أول له بذواتِ أوائل ، وصَدَق ذواتُ الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ، فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة ، ولا يقال : إن للمجموع علة ، وليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزم أن يصدق على المجموع ، إذ قد يصدق على كل واحد ، أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدق على المجموع ، وكل موضع عيّناه من الأرض ، فإنه قد استضاء بالشمس فى النهار ، وأظلم بالليل ، وكل واحد[1] حادث ، بعد أن لم يكن ، أى له أول ، والمجموع عندهم ماله[2] أول .

فتبيّن أن من يجوّز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها ، ويخرج من هذا ، أنه لا سبيل لهم إلى

---

(١) لعله يعنى به المفهوم ضمناً من « الإضاءة » و « الظلمة » .

(٢) ينبغى حمل « ما » على أنها نافية لا على أنها موصولة .

الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، بهـذا الإشكال ، ويرجع فرْقُهم إلى التحكم المحض .

فإن قيل : الصور ليست موجودة فى الخارج ، ولا صور العناصر ، وإنمـا الموجود منها صورة واحدة بالفعـل ، وما لا وجود له ، لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ، إلا إذا قدِّر فى الوهم وجودها ، ولا يبعد[1] ما يقدّر فى الوهم ، وإن كانت المقدرات أيضاً بعضها علل لبعض ، فالإنسان قد يفرض ذلك فى وهمه ، وإنما الـكلام فى الموجود فى الأعيان ، لا فى الأذهان . فلا يبقى إلا نفوس الأموات ، وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحـدة أزلية قبل التعلق بالأبدان ، وعند مفارقة الأبدان تتّحد ، فلا يكون فيها عدد ، فضلا عن أن توصف بأنها لا نهاية لها ، وقال آخرون : النفس تابعة لمزاج البدن ، وإنما معنى الموت عدمُها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم ، فإذن لا وجود للنفوس ، إلا فى حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفى النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلاً ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا فى الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

والجواب ، أن هـذا الأشكال فى النفوس ، أوردناه على « ابن سينا » و « الفارابى » والمحققين منهم ، إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار « أرسطاليس » و « المفسرين[2] » من الأوائل ؛ ومن عدل عن هذا المسلك فنقول

---

(١) لو حمل معناه : على أن الوهم لا يستطيع أن يتابع التقـدير إلى مالا نهاية له ، لأن الذهن محدود الطاقة ، محدود زمان الوجود ، فلا يوجد فيه ما لا نهاية له كما لا يوجد فى الخارج ، لـكان حسنا ، وربه لا يريد ذلك .

(٢) وفى نسخة « والمعتبرين » .

له : هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا ؟ ! ، فإن قالوا : لا ، فهو محال ، وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدّرنا كل يوم حدوثَ شيء وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا محالة موجوداتٌ لا نهاية لها ، فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصولُ موجود فيها[1] يبقى ولا ينقضي ، غيرُ مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرّر الإشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي ، نفس آدمي ، أو جنيّ ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات ، وهذا لازم على كل مذهب لهم ، إذ أثبتوا دورات لا نهاية لها .

---

(١) أي في زمنها .

مسألة [٥]

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل ، على أنه الله واحد
وأنه لا يجوز فرض اثنين ، واجبي الوجود ، كل واحد منهما لا علة له

واستدلالهم على هذا بمسلكين

المسلك الأول : قولهم : إنهما لو كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما ، وما قيل عليه : إنه واجب الوجود فلا يخلو : إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره ، أو وجوب الوجود له لعلة ، فتكون ذات واجب الوجود معلولة ، وقد اقتضت علةٌ له وجوبَ الوجود ، ونحن لا نريد بواجب الوجود ، إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات . وزعموا : أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو ؛ وليس زيد إنسانا لذاته ، إذ لو كان إنسانا لذاته ، لما كان عمرو إنسانا ؛ بل لعلةٍ جعلته إنسانا ، وقد جعلت عمرا أيضا إنسانا ، فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة لها ، وتعلقها بالمادة معلولٌ ليس لذات الإنسانية ؛ فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون إلّا لهُ ، وإن كان لعلة ، فهو إذن معلول وليس بواجب الوجود ، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لابد أن يكون واحدا .

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة ، تقسيم خطأ في وضعه ، فإنا قد بيّنا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال ، إلا أن يراد به نفي العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لِمَ يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟ ! ، فقولكم : إن الذي لا علة له ؛ لا علة له لذاته أو لسبب ، تقسيم خطأ ؛ لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة ؛ فأي معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له إما لذاته أو لعلة ، إذ قولنا : لا علة له ، سلب محض ، والسلب المحض ، لا يكون له علة ولا سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاته أو لا لذاته .

وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفا ثابتا لواجب الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه ، والذي ينسبك[1] من لفظه ، نفيُ العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعلة ؟ ! ، حتى يُبنى على وضع هذا التقسيم غرض . فدل أن هذا برهان من خرف[2] لا أصل له .

بل نقول : إن معنى قولكم : إنه واجب الوجود ، أنه لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة ، وليس كونه بلا علة معللا أيضا بذاته ، بل لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلا .

كيف ؟ ! ، وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلا عما يرجع إلى السلب ، إذ لو قال قائل : السواد لون لذاته أو لعلة ؟ ! ، فإن كان لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة لونا ، وأن لا يكون هذا النوع ـ أعني اللونية ـ إلا لذات السواد ، وإن كان السواد لونا لعلة ، جعلته لونا ، فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون ، أي لم

---

(١) كذا . وفي بعض النسخ « يتمسك » : وكلتا المادتين ثابتتان هنا ، والأولى « يستفاد » :

(٢) الخرف بفتحتين فساد العقل من الكبر بفتح الباء ، وبابه « طرب » .

بجعل العلة لونا ، فإن ما يثبت للذات ، زائدا على الذات لعلة ، يمكن تقدير عدمه في الوهم ، وإن لم يتحقق في الوجود ، ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ في الوضع ، فلا يقال للسواد : إنه لون لذاته ، قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته ، فكذلك لا يقال : إن هذا الوجود واجب لذاته ، أي لا علة له لذاته ، قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بمحال .

مسلكهم الثاني : أن قالوا : لو فرضنا واجبي الوجود ، لكانا متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين ، فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنينية ، إذ السوادان هما اثنان ، إذا كانا في محلين ، أو في محل واحد ، ولكن في وقتين ، أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما ، أما إذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ، ثم اتحد الزمان والمكان ، لم يعقل التعدد ، ولو جاز أن يقال : في وقت واحد ، في محل واحد سوادان ، لجاز أن يقال في حق كل شخص : إنه شخصان ، ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة .

وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولابد من الاختلاف ، ولم يكن بالزمان ولا بالمكان ، فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات .

ومهما اختلفا في شيء ، فلا يخلو ، إما أن يشتركا في شيء ، أو لا يشتركا في شيء ، فإن لم يشتركا في شيء فهو محال ، إذ يلزم أن لا يشتركا في الوجود ، ولا في وجوب الوجود ، ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع .

فإذا اشتركا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثَمّ تركبٌ وانقسامٌ بالقول . وواجب الوجود لا تركيب فيه ،

وكما لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح ، إذ لا تتركب ذاته من أمور ، يدل القول الشارح على تعددها ، كدلالة الحيوان والناطق ، على ما تقوّم به ماهية الإنسان ، فإنه حيوان وناطق ، ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان ، غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان متركبا من أجزاء ، تنتظم فى الحد بألفاظ ، تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعها ، وهذا لا يتصور فى واجب الوجود ، ودون هذا لا تتصور الأثنينية .

والجواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الأثنينية ، إلا بالمغايرة فى شيء ما ، وأن المتماثلين من كل وجه ، لا يتصور تغايرهما ، ولكن قولكم : ان هذا النوع من التركيب محال فى المبدأ الأول ، تحكّم محض ، فما البرهان عليه ؟ ! .

* * *

ولنرسم هذه المسألة على حيالها ، فإن من كلامهم المشهور ، أن المبدأ الأول ، لا ينقسم بالقول الشارح ، كما لا ينقسم بالكمية ، وعلى هذا ينبنى إثبات وحدانية الله تعالى عندهم .

* * *

بل زعموا : أن التوحيد لا يتم ، إلا بإثبات الوحدة لذات البارى سبحانه من كل وجه ، وإثبات الوحدة ، بنفى [1] الكثرة من كل وجه ، والكثرة تتطرق إلى الذوات من خمسة أوجه :

---

(١) يعنى « يكون بنفى . . . . الخ » .

الأول : بقبول الانقسام فعلا ، أو وهما ، فذلك لم يكن الجسم الواحد ، واحدا مطلقا ، فإنه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم فى الوهم بالكمية ، وهذا محال فى المبدأ الأول .

الثانى : أن ينقسم الشىء فى العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة ، وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة ، يحصل من مجموعهما شىء واحد هو الجسم ، وهذا أيضا منفى عن الله سبحانه وتعالى ، فلا يجوز أن يكون البارى سبحانه صورة فى جسم ، ولا مادة وهيولى لجسم ، ولا مجموعهما ، أما منع مجموعهما فلعلتين : إحداهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة ، فعلا أو وهما . والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهيولى . ولا يكون مادة ؛ لأنها تحتاج إلى الصورة ، وواجب الوجود مستغن من كل وجه ، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشىء آخر سواه . ولا يكون صورة ، لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات ، وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة فى واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركب الجنس والفصل ، فإن السواد سواد[1] ولون ، والسوادية غير اللونية فى حق العقل ، بل اللونية جنس ، والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل ، والحيوانية غير الإنسانية[2] فى العقل ، فإن الإنسان

---

(١) كذا فى النسخ . ولعلها « سوادية » .

(٢) كذا فى النسخ . وصوابها « الناطقية » .

حيوان وناطق ، والحيوان جنس ، والناطق فصل ، وهو مركب من الجنس والفصل ، وهذا نوع كثرة . فزعموا : أن هذا أيضا منفى عن المبدأ الأول .

الخامس ، كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ، فإن للإنسان ماهيةً قبل الوجود ، والوجود يَرِد عليها ، ويضاف إليها ، وكذا المثلث مثلا ، له ماهية وهى أنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية ، مقوِّماً لها ، ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان ، وماهية المثلث ، وليس يدرى أن لهما وجوداً فى الأعيان أم لا ، ولو كان الوجود مقوِّماً لماهيته[1] لما تُصوِّر ثبوت ماهيته[2] فى العقل قبل وجوده[3] . فالوجود مضاف إلى الماهية ، سواء كان لازماً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجوده ، كالسماء ، أو عارضاً بعد ما لم يكن ، كماهية الإنسان فى زيد وعمرو ، وماهية الأعراض والصور الحادثة .

فزعموا : أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنفى عن الأول ، فيقال : ليست له ماهيةٌ ، الوجودُ مضافٌ إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ، فالوجود الواجب ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية ، كما أن الإنسان ، والشجرة ، والسماء ، ماهية ، إذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية ، غير مقوِّم لها ، واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا ، وهو مناقض لكونه واجباً .

---

(١) المناسب « لماهيتهما » .
(٢) الأولى الثنية .
(٣) الأولى الثنية .

ومع هذا فإنهم يقولون فى البارى تعالى : إنه مبدأ ، وأول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم ، وعقل ، وعاقل ، ومعقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحى ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيذ ، وملتذ ، وجواد ، وخير محض ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة فيه ، وهذا من العجائب .

فينبغى أن نحقق مذهبهم للتفهيم أولا ، ثم نشتغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على المذهب ، قبل تمام التفهيم ، رمىٌ فى عماية .

والعمدة فى فهم مذهبهم ، أنهم يقولون : ذات المبدأ الأول واحدة ، وإنما تكثر الأسماء بإضافة شىء إليه ، أو إضافته إلى شىء ، أو سلب شىء عنه ، والسلب لا يوجب كثرة فى الذات المسلوب عنه ، ولا الإضافة توجب كثرة ؛ فلا ينكرون إذن كثرة السلوب ، وكثرة الإضافات ، ولكن الشأن فى رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة .

فقالوا : إذا قيل له : أول ، فهو إضافة إلى الموجودات بعده ، وإذا قيل مبدأ ، فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو إضافة له إلى معلولاته ، وإذا قيل : موجود ، فمعناه : معلوم ، وإذا قيل : جوهر فمعناه الوجودُ ، مسلوباً عنه المحلولُ فى موضوع ، وهذا سلب ، وإذا قيل : قديم ، فمعناه سلب العدم عنه أولاً ، وإذا قيل : باق ، فمعناه سلب العدم عنه آخراً ، فيرجع حاصل القديم والباقى ، إلى أن الوجود ليس مسبوقاً بعدم ، ولا ملحوقاً بعدم ، وإذا قيل : واجب الوجود ، فمعناه أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعاً بين السلب والإضافة ، إذْ نفىُ علة له ، سلبٌ ؛ وجعلُه علةً لغيره ، إضافةٌ ؛ وإذا قيل : عقل ، فمعناه أنه

موجود بريء من المادة ، وكل موجود هذه صفته ، فهو عقل ، أي يعقل ذاته ، ويشعر بها ، ويعقل غيره ، وذات الله تعالى هذه صفتها ، أي هو بريء من المادة ، فإذن هو عقل ، وهما عبارتان[1] عن معنى معنى واحد ، وإذا قيل : عاقل ، فمعناه أن ذاته الذي هو عقل ، له معقول ، هو ذاته ، فإنه يشعر بنفسه ، ويعقل نفسه ، فذاته معقول ، وذاته عاقل ، وذاته عقل ، والكل واحد ، إذ هو معقول ، من حيث إنه ماهية مجردة عن المادة ، غير مستورة عن ذاته ، الذي هو عقل ، بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة ، لا يكون شيء مستوراً عنه ، ولما عقل نفسه ، كان عاقلا ، ولما كان نفسه معقولاً لنفسه ، كان معقولاً ، ولما كان عقله بذاته ، لا بزائد على ذاته ، كان عقلاً ، ولا يبعد أن يتحد العاقل[2] والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل « كونه عاقلاً » عقله بـ « كونه عاقلاً » فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما ، وإن كان عقلنا يفارق عقل الأول ، فإن ما للأول بالفعل أبداً ، ومالنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل تارة أخرى . وإذا قيل : خالق ، وفاعل ، وباريء ، وسائر صفات الفعل ، فمعناه أن وجوده وجود شريف ، يفيض عنه وجود الكل فيضاناً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده ، كما يتبع النورُ الشمس ، والأسخانُ النارَ ، ولا تشبه نسبةُ العالم إليه ، نسبةَ النور إلى الشمس ، إلا في كونه معلولاً فقط ، وإلا فليس هو كذلك ، فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النارُ بفيضان الإسخان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ، ففيضان ما يفيض

---

(١) لعله يعني « يعقل ذاته » و « يعقل غيره » فردهما جميعاً إلى أنه « عقل » .

(٢) وفي نسخة « العقل والمعقول » .

عنه معلوم له ، فليس به غفلة عما يصدر عنه ، ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض و بين الشمس ، فاندفع حرّ الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، وانه عالم بأن كماله فى أن يفيض عنه غيره — أى الظل — ؛ و إن كان الواقف أيضاً مريداً لوقوع الظل فلا يشبهه أيضاً ، فإن المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه ، وفى حق الأول ليس كذلك ، فإن الفاعل منه هو العالم ، وهو الراضى — أى أنه غير كاره له — فإنه عالم بأن كما له فى أن يفيض عنه غيره . بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل نفسه ، هو العالم نفسه بوقوع الظل ، وهو الراضى ، لم يكن أيضاً مساوياً للأول ، فإن الأول هو العالم وهو الفاعل ، وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه فى كونه مبدأ للكل ، علةُ فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تبعٌ للنظام المعقول ، بمعنى أنه واقع به ، فكونه فاعلا غيرُ زائد على كونه عالماً بالكل ، إذ علمه بالكل علةُ فيضان الكل عنه ، وكونه عالماً بالكل لا يزيد على علمه بذاته ، فإنه لا يعلم ذاته ، مالم يعلم أنه مبدأ للكل ، فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاتَه ، و يكون الكل معلوماً عنده بالقصد الثانى ، فهذا معنى كونه فاعلا ، و إذا قيل : قادر ، لم يعن به إلا كونه فاعلا على الوجه الذى قررناه ، وهو أن وجوده وجود تفيض عنه المقدورات ، التى بفيضانها ينتظم الترتيب فى الكل على أبلغ وجوه الإمكان ، فى الكمال والحسن . و إذا قيل : مريد ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلا عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ، وجاز أن يقال للراضى : إنه مريد ، فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات ، فالكل إذن يرجع إلى عين الذات ، وهذا

لأن علمه بالأشياء ، ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً أو كمالاً من غيره ، وهو محال فى واجب الوجود ، ولكن علمنا على قسمين ، علم شىء حصل من صورة ذلك الشىء ، كعلمنا بصورة السماء والأرض ، وعلم اخترعناه ، كشىء لم نشاهد صورته ، ولكن صورناه فى أنفسنا ، ثم أحدثناه ، فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من الوجود ، وعلم الأول بحسب القسم الثانى ، فإن تمثل النظام فى ذاته ، سبب لفيضان النظام عن ذاته ، نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط فى نفوسنا ، كافياً فى حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه منا ، هو القدرة بعينها ، والإرادة بعينها ، ولكن لقصورنا ليس يكفى تصورنا ، لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة ، تنبعث من قوة شوقية ، ليتحرك منهما معاً القوة المحركة للعضل والأعصاب ، فى الأعضاء الآلية ، فيتحرك بحركة العضل والأعصاب ، اليد أو غيرها ، ويتحرك بحركتها ، القلم أو آلة أخرى خارجة ، وتتحرك المادة بحركة القلم ، كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصوَّرة فى نفوسنا ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة فى نفوسنا ، قدرة ولا إرادة ، بل كانت القدرة فينا عن المبدأ المحرك للعضل ، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك للعضل ، الذى هو مبدأ القدرة ، وليس كذلك فى واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى فى أطرافها ، فكانت القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والذات ، منه واحداً ، وإذا قيل له : حى ، لم يرد به إلا أنه عالم علماً ، يفيض عنه الوجود ، الذى يسمى فعلا له ، فإن الحىّ هو الفعّال الدرّاك ، فيكون المرادُ به ذاته مع إضافة إلى الأفعال ، على الوجه الذى ذكرناه ، لا كحياتنا ، فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ،

ينبعث عنهما الإدراك والفعل، فحياته عين ذاته أيضاً ، وإذا قيل له : جواد ، أريد به أنه يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه ، والجود يتم بشيئين : أحدهما ، أن يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهب له ، فإن من يهب شيئاً من هو مستغن عنه ، لا يوصف بالجود ، والثانى أن لا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه ، وكل من يجود ليُمدح ويُثنى عليه ، أو يتخلص من مذمة ، فهو مستفيض ، وليس بجواد ، وإنما الجود الحقيقى لله سبحانه وتعالى ، فإنه ليس يبغى به خلاصاً عن ذم ، ولا كمالاً مستفاداً بمدح ، فيكون الجواد اسماً منبئاً عن وجوده مع إضافة إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدى إلى الكثرة فى ذاته . وإذا قيل : خير محض ، فإما أن يراد به وجودُه بريئاً عن النقص وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له ، بل يرجع إلى عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال الجوهر ، وإلا فالوجود — من حيث إنه وجود — خيرٌ ، فيرجع هذا الاسم إلى السلب ، لإمكان النقص والشر ، وقد[1] يقال : خيرٌ ، لما هو سبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شىء ، فهو خير ، ويكون الاسم دالاً على الوجود ، مع نوع إضافة ، وإذا قيل : واجب الوجود ، فمعناه هذا الوجود ، مع سلب علةٍ لوجوده ، وإحالةِ علةٍ لعدمه أولاً وآخراً ، وإذا قيل : عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ ، فمعناه هو أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال ، ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم ، ومن عرف كمال نفسه فى إحاطته بالمعلومات — او أحاط بها — وفى جمال

---

(١) مقابل قوله « فأما أن يراد به » .

صورته ، وفى كمال قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال[1] هو ممكن له — لو أمكن أن يتصور ذلك فى إنسان واحد — لكان[2] محباً لكماله وملتذاً به ، وإنما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان ، فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله . والأول له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ، إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له ، وهو مدرك لذلك الكمال ، مع الأمن من إمكان النقصان والزوال ، والكمال الحاصل له فوق كل كمال ، فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل حب ، والتذاذه به فوق كل التذاذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألبتة ، بل هى أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة ، إلا أن تلك المعانى ليست لها عبارات عندنا ، فلابد من الإبعاد فى الاستعارة ، كما نستعير له لفظ المريد ، والمختار والفاعل ، منا ، مع القطع ببُعد إرادته عن إرادتنا ، وبُعد علمه وقدرته عن علمنا وقدرتنا ، ولا بُعد فى أن تستبشع لفظة اللذة ، فيستعمل غيرها .

والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطا ، وحال الملائكة أشرف من أحوالنا ، ولو لم تكن لذة إلا فى شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليست لها لذة — أى للعبادىء من الملائكة المجردة عن المادة — إلا فى السرور بالشعور بما خصوا به من الكمال والجمال الذى لا يخشى زواله ، ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة ، فإن وجود الملائكة — التى هى العقول المجردة — وجودٌ ممكن فى ذاته ، واجبُ الوجود بغيره ، وإمكان العدم نوع شر ونقص ، فليس شىء بريئاً عن كل شر مطلقاً سوى الأول ،

---

(١) فى نسخة « جمال » .

(٢) الناسب « كان » بحذف اللام

فهو الخير المحض ، وله البهاء والجمال الأكمل ، ثم هو معشوق ، عَشِقَه غيرُه أو لم يعشقه ، كما أنه عاقل ومعقول ، عقله غيره أو لم يعقله ، وكل هذه المعاني راجعة إلى ذاته ، والى إدراك لذاته ، وعقله له[1] ، وعقلُه لذاته ، هو عين ذاته ، فإنه عقل مجرد ، فرجع الكل إلى معنى واحد .

فهذا طريق تفهيم[2] مذهبهم .

---

(١) أي لما سماه « كل هذه المعاني » .

(٢) إذا كان كل ما ذكر من أول المسألة إلى هذا الموضع تفهيما لمذهب الفلاسفة ، فأية قيمة بقيت لكتابه « مقاصد الفلاسفة » الذي يقول في مقدمته :

« أما بعد ، فإني التمست كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم ، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ، فإن الوقوف على فساد المذاهب ، قبل الإحاطة بمداركها ، محال ، بل هو رمى في العماية والضلال ؛ فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم ، كلاماً وجيزاً ، مشتملا على حكاية مقاصدهم ، من علومهم المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل ، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ، وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية ، مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم . . . . الخ » .

أقول : إذا كان الغزالي قد أفرد لحكاية مذاهب الفلاسفة كتاباً برأسه ، صوّر فيه تلك المذاهب توطئة للرد عليها ، فأية داعية لهذا التطويل هنا في حكاية مذهبهم ؟ ! ، بل أية قيمة تبقى لهذا الكتاب الذي سماه « مقاصد الفلاسفة » ، بعد ما أغنانا عنه هنا بشرح المسائل التي يريد الرد عليها ، على هذا النحو من الإسهاب والتطويل ؟ !

الذي يظهر لي أن الشرح هنا جاء في موضعه ، ليرتبط تصوير المذهب بالرد عليه ، أما أن يكون كل منهما في كتاب ففيه تشتيت للفكر وتوزيع للذهن .

وأما الذي دعا الغزالي إلى أن يؤلف كتاب « مقاصد الفلاسفة » فليس هو وحده ما يقصه علينا في تلك المقدمة التي اقتبسنا بعضها هنا ، وإنما هو شيء آخر وراء ذلك أو هو شيء آخر مع ذلك ؛ استمع إليه يقص علينا سبب تأليفه كتاباً يصور فيه مذهب الباطنية قبل أن يشتغل بالرد عليهم :

« فابتدأت بطلب كتبهم ، وجمع مقالاتهم ، وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر ، لا على المنهاج المعهود من سلفهم ، فجمعت تلك الكلمات ، ورتبتها ترتيباً محكماً ، مقارناً للحق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر أهل الحق مني ، مبالغتي في تقرير حجتهم ، وقال : هذا سعي لهم فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم ، لولا تحقيقك له ، وترتيبك إياه ؛ وهذا الإنكار من وجه حق ، فلقد أنكر أحمد بن حنبل ، على الحارث المحاسبي — رحمهما الله — تصنيفه في الرد على المعتزلة ، فقال الحارث : الرد على البدعة فرض ؟ فقال أحمد : نعم ، ولكن =

وهذه الأمور منقسمة إلى ما يجوز اعتقاده ، فنبين أنه لا يصح على أصلهم ؛ وإلى مالا يصح اعتقاده ، فنبين فساده .

ولنعد الآن إلى المراتب الخمسة فى أقسام الكثرة ، ودعواهم نفيها ، ونبين عجزهم عن إقامة الدليل ، ولنرسم لكل واحدة مسألة على حيالها .

حكيت شبهتهم أولا ، ثم أجبت عنها ، فهم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ، ولا يفهم كنهه ؟ ! ؛

وما ذكره أحمد حق ، ولكن فى شبهة لم تنتشر ، ولم تشتهر ، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها ، إلا بعد الحكاية ؛ نعم ينبغى ألا يتكلف لهم شبهة ، ولم أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابى المختلفين إلىّ ، بعد أن كان قد التحق بهم ، وانتحل مذهبهم ، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين فى الرد عليهم ، فإنهم لم يفهموا بعد حجتهم ، وذكر تلك الحجة وحكاها عنهم ؛ فلم أرض لنفسى أن يظن بى الغفلة عن أصل حجتهم ، فلذلك أوردتها ؛ ولا أن يظن بى أنى — وإن سمعتها — فلم أفهمها ، فلذلك قررتها ، والمقصود أنى قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان » .

فهذا الذى حدى بالغزالى إلى أن يؤلف فى تصوير مذهب « الباطنية » قبل الرد عليهم ، هو نفسه الذى حدى به ، إلى أن يؤلف فى تصوير مذهب « الفلاسفة » قبل أن يرد عليهم — لا ما حكاه لنا فى مقدمة « مقاصد الفلاسفة » — إذ أن الغزالى كان يشعر شعوراً قوياً بأن المتكلمين من قبله لم يوفقوا فى الرد على الفلاسفة نتيجة لعدم فهمهم لمذهبهم ، استمع إليه يقول : « ولم يكن فى كتب المتكلمين ، من كلامهم — يعنى الفلاسفة — حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بشاغل عاقل ، فضلا عمن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية »

وهو لذلك يعلم أن الفلاسفة كانوا يعيبون فيهم هذا النقص ، فأراد أن يتجمل بالبراءة منه ، بتأليف هذا الكتاب « مقاصد الفلاسفة » ، وإلا فما باله يطيل فى كتاب « تهافت الفلاسفة » شرحاً وإيضاحاً بما يجعلنا فى غنى مطلق عن ذلك الكتاب ؟ ! وما باله أيضاً يتعرض فى ذلك الكتاب لما لم يكن موضع خلاف بينه وبين الفلاسفة ، فقد تعرض فيه لجميع مسائل المنطق وليس يخالفهم فى شىء منها كما صرح بذلك فى كتاب « التهافت » وتعرض لكل مسائلهم الطبيعية ، وليس يخالفهم إلا فى مسائل معدودة منها ؟ ! فى حين أنه قد أسهب فى « التهافت » بشرح ما يريد الرد عليه من آرائهم ، وعرضه عرضاً واضحاً ، قبل الرد عليه ، بحيث لا يشعر القارىء ، بأنه فى حاجة إلى شىء آخر أصلا ، فلا بد أن يكون لتأليف ذلك الكتاب غرض آخر وراء التمهيد لهذا الكتاب ، وهو ما أوضحناه سابقاً .

مسألة [٦]

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة ، للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هـذه الأسماء وردت شرعا ، ويجوز إطلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، كما سبق [1] ولايجوز إثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز فى حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافا لنا زائدة على ذاتنا ، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على الذات ، إذ تجددت ؛ ولو قدّرت مقارنة لوجودنا من غير تأخير ، لما خرجت عن كونها زائدة على الذات بالمقارنة ، فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر ، وعلم أن هـذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو اقترنا أيضا عقل كونهما شيئين ، فإذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات مقارنة لذات الأول ، عن أن تكون أشياء سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة فى واجب الوجود ، وهو محال ، فلهذا أجمعوا على نفى الصفات .

* * *

فيقال لهم : وبِمَ عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ ! ، فإن قول القائل : الكثرة محالة فى واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالته معلومة بالضرورة ، فلابد من البرهان .

---

(١) من ص ١٣٩ إلى ص ١٤٥

وأما مسلكه :

الأول : قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فإما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر فى وجوده ، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر ؛ فإن فرض كل واحد مستغنيا ، فهما واجبا وجود ، وهذه التثنيةُ المطلقةُ ؛ وهو محال .

وإما[1] أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علّته ، إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل[2] : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولا افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . ولكن ابطالكم القسم الأول وهو التثنية المطلقة ، قد بيّنا أنه لا برهان لكم عليه ، فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة فى هذه المسألة وما بعدها ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تنبنى هذه المسألة عليه ؟ ! .

---

(١) الأولى أن يحذف « إما » ويقول : « وإن احتاج » ليتفق مع سابق الكلام ، إذ هو المقابل الثانى .

(٢) هو المقابل الثالث .

ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما فى حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليست له علة فاعلة ، فلِمَ قلتم ذلك[1] ؟! ولِمَ استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديمة ، ولا فاعل لها ، فكذلك صفته قديمة معها ، ولا فاعل لها ؛ وإن أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلة ، فهو[2] ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟ ! .

فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلة ولا قابلة ، فإذا سلَّم أن له علة قابلة ، فقد سلَّم كونه معلولا .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلة ، من اصطلاحكم ؛ والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا على هذا القدر ، وقطعُ التسلسل ممكنٌ بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة فى ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن اللبس فيه ، فإن البرهان لم يدل ، إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبته ، فدعوى غيره تحكُّم .

---

(١) إشارة إلى قولهم باستحالة الفرض الذى يكون فيه أحدهما محتاجا إلى الآخر .

(٢) الحديث عن الصفات كما هو واضح إذ هى التى أمرها مشكل فى نظر الفلاسفة ، ولذا فالمناسب أن يقول : « فهى ليست ... الخ » .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلة يجب قطعه فى القابلة ، إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضا إلى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضا إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضا ، وقلنا : إن الصفة فى ذاته، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا فى محل ، فالصفة انقطع تسلسل علتها[1] الفاعلة مع الذات ، إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها ، وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات ، ومن أين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به، فهو وفاء بقضية البرهان الداعى إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود شىء سوى موجود ليست له علة فاعلة حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلا ؛ ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده فى ذاته وفى صفاته جميعا.

* * *

المسلك الثانى قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخلين فى ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضا داخلة فى ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كانت دائمة له ؛ ورب عارض

---

(١) فى نسخة «انقطع التسلسل عليها مع الذات» .

لا يفارق ، ويكون لازما للماهية ، ولا يصير بذلك مقوما لذاتها ، وإذا كان عارضا ، كان تابعا للذات ، وكانت الذات سببا فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تابعا للذات ، وكون الذات سببا له ؛ ان الذات علة فاعلة له ، وأنه مفعول للذات ؛ فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم فى علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل ، فهذا مسلم ، فلِمَ يمتنع هذا ؟ ! ، فان عُبِّر عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول ، أو ماأراده المعبِّر ؛ لم يتغير المعنى ، إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوف ؛ ولِمَ يستحيل أن يكون قائما بالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له ؟ ! .

فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكراً ؛ فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلاً ، فليس كذلك ، وإن لم يُرَدْ به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأىِّ عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .

وربما هوّلوا بتقبيح العبارة من وجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنياً مطلقاً ، إذ الغنى المطلق من لايحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظى فى غاية الركاكة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم

والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ ! ، أو كيف يجوز أن يعبَّر عن ملازمة الكمال بالحاجة ، وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ، فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ، ناقصٌ ، فيقال : لا معنى لكونه كاملا إلا وجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً ، إلا وجود الصفات المنافية للحاجة ، لذاته ، فكيف تنكرون صفات الكمال التى بها تتم الإلٰهية بمثل هذه التخيلات اللفظية .

قلنا قيل : إذا أثبتم ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ، فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركِّب ، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسما لأنه مركَّب .

قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركِّب ، كقوله كل موجود يحتاج إلى موجِد ، فيقال له : الأول موجود قديم لا علة له ولا موجِد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ، ولا لقيام صفاته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة ، وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول ، لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يَثبتْ له حدوثُ الجسم يلزمه أن يجوِّز أن تكون العلة الأولى جسما ، كما سنلزمه لكم[1] من بعد .

وكل ما لكم فى هذه المسألة تخييلات .

***

ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه ، إلى نفس الذات ، فإنهم أثبتوا « كونه عالما » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود ، فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ! ، فمنهم من يسلم ذلك ، ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته .

---

(١) فى الأصول « عليكم »

فأما الأول فهو الذى اختاره « ابن سينا » ، فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم .

فنقول : علمُ الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التى لا نهاية لها ، عين علمه بنفسه ، أو غيره ؟ ! ، فإن قلتم : إنه غيره فقد أثبتم كثرة ، ونقضتم القاعدة ، و إن قلتم إنه عينه ، لم تتميزوا عمن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك ، سفه فى عقله ، وقيل[1] : حدُّ الشىء الواحد ، أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والإثبات ، فالعلم بالشىء الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم فى حال واحدة موجوداً ومعدوماً ، ولمَّا لم يستحل فى الوهم أن يقدَّر علمُ الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره غيرُ علمه بنفسه ، إذْ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له ، إذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً ، وزيد معدوماً ، أعنى هو نفسه فى حال واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه ، وكذا فى علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ، إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر ، فهما إذن شيئان ، ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته ، فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا التوهم محالا ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة .

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ، فإنه حقيقة

---

(١) كذا فى الأصول ، ولو كان بدلها « إذ » لكان أصوب .

ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره ، إلا و يدخل الغير فى علمه ، بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن تكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن تكون فى نفس الذات كثرة .

والجواب من وجوه :

الأول ، أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكّم ، بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافتها : ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان ، وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولا ، إلا أن يُعلَّم[1] ، لأن كونه معلولا إضافةٌ له إلى علته ، فكذلك كونه علةً إضافةٌ له إلى معلوله ، فالإلزام قائم فى مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأ ، إذ فيه علم بالذات ، و بالمبدئية ، وهى الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذى ذكرناه ، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ، لأن الذات واحدة .

الوجه الثانى هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ، فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحدُ المعلومين الفصلَ عن الآخر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، إذ لو كان

---

(١) فى نسخة « إلى أن يعلم »

العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ، وليس ثَمَّ آخر ، مهما كان الكل واحداً ، فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثانى .

ثم ليت شعرى ، كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلى ؛ والكليات المعلومة له لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها — مع كثرتها وتغايرها — واحداً من كل وجه .

وقد خالف « ابن سينا » فى هذا غيرَه من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم فى نفى الكثرة ثم باينهم فى إثبات العلم بالغير ، ولما استحيى أن يقول : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلا ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعرف نفسه وغيره ، فيكون غيره أشرف منه فى العلم ؛ ترك هذا حياء من هذا المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستحى من الإصرار على نفى الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وبجميع الأشياء هو ذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذى استحيى منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه ، فى أول النظر ، فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى فى مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يُستولى على كنهها بنظره وتخيله .

فإن قيل : إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين واحد ، إذ من عرف الإبن ، عرفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم بالأب ، وبالأبوة

والبنوة ضمنا ، فيكثر المعلوم و يتحد العلم ، فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره ، فيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم ، ثم إذا عُقل هذا فى معلوم واحد و إضافته ، ولم يوجب ذلك كثرة ، فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من يعلم الشىء ، و يعلم علمه بالشىء ، فأنه يعلمه بذلك العلم ، وكل علم هو علم بنفسه و بمعلومه ، فيتعدد المعلوم و يتحد العلم ، و يدل عليه أيضاً أنكم (١) ترون أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها ، وعلمه واحد ، ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها ، فإن كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن فى ذات الله تعالى علوم لا نهاية لأعدادها ، وهذا محال .

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم فى تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لو كانت للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة ، فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا : أن الوجود مضاف إلى الحقيقة وهو غيرها ، فيقتضى كثرة . فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا يلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم فى تقدير وجود مضاف إلى ماهية .

وأما العلم بالإبن ، وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ، إذ لا بد من العلم بذات الإبن ، وذات الأب ، وهما علمان ؛ وعلم ثالث وهو الإضافة . نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ، إذ هما من شروطه وضرورته ، وإلا فما لم يُعلم المضاف أولا ، لا تُعلم الإضافة ، فهى علوم متعددة ، بعضها مشروط بالبعض .

---

(١) خطاب من الفلاسفة للمتكلمين .

فكذلك إذا علم الأول ذاته مضافا إلى سائر الأجناس والأنواع ، لكونه مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم ذاته ، وآحاد الأجناس ، وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

وأما قولهم : إن من علم شيئا ، علم كونه عالما ، بذلك العلم نفسه ، فيكون المعلوم متعددا ، والعلم واحدا . فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالما بعلم آخر ، وينتهي إلى علم يغفل عنه ، ولا يعلمه ، ولا نقول : يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم ، كالذي يعلم السواد ، وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه ، الذي هو سواد ، وغافل عن علمه بالسواد ، وليس ملتفتا إليه ، فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلى أن ينقطع التفاته .

وأما قولهم : إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله سبحانه وتعالى ، فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، فنقول : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ، ولذلك سمينا الكتاب « تهافت الفلاسفة » ، لا تمهيدا لحق فليس يلزمنا الجواب عن هذا .

فإن قيل : إنا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق ، فأما ما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتستوي الأقدام في إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الإشكال منقلب عليكم ، ولا محيص لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية ، وتشكيككم في دعواكم . وإذا ظهر عجزكم ، ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظار العقل ، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ،

ولذلك قال صاحب الشرع ـ صلوات الله عليه ـ : « تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذات الله » ، فما إنكاركم على هذه الفرقة ؟ ! ، المعتقدة صدق الرسول ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ بدليل المعجزة ، المقتصرة فى قضية العقل ، على إثبات ذات المرسِل ، المحترزة عن النظر فى الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب الشرع ، فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية إثره ، فى اطلاق « العالم ، والمريد ، والقادر ، والحى » ، المنتهية عن اطلاق ما لم يأذن فيه ، المعترفة بالعجز عن دَرْك العقل حقيقتَه .

وانما إنكاركم عليهم بنسبتهم الى الجهل ، بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على اشكال المقاييس ، ودعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية ، وقد بان عجزكم ، وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم ، وهو

المقصود من هذا البيان ، فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات .

فإنه قيل : هذا الاشكال إنما يلزم « ابن سينا » حيث زعم أن الأول يعلم غيره ، فأما المحققون من الفلاسفة ، فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ، فيندفع هذا الاشكال .

فنقول : ناهيكم خزياً بهذا المذهب ، ولولا أنه فى غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ؛ ونحن ننبه على وجه الخزى فيه ، فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ، إذ الملك والإنسان ، وكل واحد من العقلاء ، يعرف نفسه ومبدأه ، ويعرف غيره ؛ والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضلاً عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها ، تعرف أمورا أخر سواها ، ولا شك فى

أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان ؟ فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق ، لأن له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ، وأى جمال لوجود بسيط ، لا ماهيـة له ولا حقيقة ، ولا خُبر له بما يجرى فى العالم ، ولا بما يلزم ذاته ، ويصـدر عنه ؟ ! ، وأى نقصان فى عالم الله تعالى يزيد على هذا ؟ ! .

وليتعجب العاقل من طائفـة ، يتعمقون فى المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهى آخر نظرهم ، إلى أن رب الأرباب ، ومسبب الأسـباب ، لا علم له أصلا بما يجرى فى العالم ، وأى فرق بينه وبين الميت ـ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ـ إلا فى علمه بنفسه ؟ ! ، وأى كمال فى علمه بنفسه ، مع جهله بغيره ، وهذا مذهب تغنى صورته فى الافتضاح عن الأطناب والإيضاح .

ثم يقال لهؤلاء : لم تتخلصوا من الـكثرة ، مع اقتحام هذه المخازى أيضاً ، فأنا نقول : علمه بذاته ، عين ذاته أو غير ذاته ؟ ! ، فإن قلتم : إنه غير ذاته ، فقد جاءت الـكثرة ، وإن قلتم : إنه عين ذاته ، فما الفصل بينكم وبين قائل : إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة ، إذ يعقل وجود ذاته فى حالة ، هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ، ويتنبه لذاته ، فيـكون شعوره بذاته ، غير ذاته لا محالة .

فإن قلتم : إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطرأ عليـه ، فيـكون غيره لا محـالة .

فنقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقـارنة ، فإن عين الشىء لا يجوز أن يطرأ على الشىء ، وغير الشىء إذا قارن الشىء ، لم يصر هو هو ، ولم يخرج عن كونه غـيراً ، فبأن كان الأول لم يزل عالمـاً بذاته لا يُدل على أن علمه بذاته عـين

ذاته ، ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور ، ولو كان هو الذات بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

فإنه قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها .

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ، فإن العلم صفة وعرض يستدعى موصوفاً وقول القائل : هو فى ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرته وإرادته ، وهو قائم بنفسه ولو قيل به ، فهو كقول القائل فى سواد و بياض : إنه قائم بنفسه ، وفى كمية وتربيع وتثليث ، إنها قائمة بنفسها ، وكذا فى كل الأعراض ، وبالطريق التى يستحيل [بها] أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ، بعين ذلك الطريق يعلم ان صفات الإحياء ، من العلم والحياة والقدرة والإرادة أيضا ، لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بذات ، فالحياة تقوم بالذات ، فتكون حياتها بها ، وكذلك سائر الصفات ، فإذن لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه أيضا القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق الأعراض والصفات التى لا قوام لها بنفسها .

على أنا سنبين بعد هذا عجزهم عن إقامة الدليل على كونه سبحانه عالما بنفسه و بغيره ، فى مسألة مفردة ، إن شاء الله تعالى .

مسألة [٧]

فى إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، فى حق العقل ، بالجنس والفصل

وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم ينفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد ، إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل ، وما لا تركّب فيه فلا حد له ، وهذا نوع من التركّب .

وزعموا : أن قول القائل : إنه يساوى المعلول الأول ، فى كونه موجودا ، وجوهرا ، وعلة لغيره ، ويباينه بشىء آخر لا محالة ، فليس هذا مشاركة فى الجنس ، بل هو مشاركة فى لازم عام ، وفرق بين الجنس واللازم فى الحقيقة ، وان لم يفترقا فى العموم ، على ما عرف فى المنطق ، فان الجنس الذاتى ، هو العام المقول فى جواب ما هو ، ويدخل فى ماهية الشىء المحدود ، ويكون مقوّما لذاته ، فكونُ الإنسان حيا ، داخلٌ فى ماهية الإنسان ـ أعنى الحيوانية ـ فكان جنسا ، وكونه مولودا ، ومخلوقا ، لازمٌ له ، لا يفارقه قط ، ولكنه ليس داخلا فى الماهية ، وإن كان لازما عاما ، ويعرف ذلك فى المنطق معرفة لا يتمارى فيها .

وزعموا : أن الوجود لا يدخل قط فى ماهيات الأشياء ، بل هو مضاف إلى

الماهية إما لازما لا يفارق كالسماء ، أو واردا بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة ؛ فالمشاركة فى الوجود ليست مشاركة فى الجنس .

وأما مشاركته فى كونه علة لغيره ، كسائر العلل ، فهى مشاركة فى إضافة لازمة ، لا تدخل أيضا فى الماهية ، فإن المبدئية والوجود لا يقوّم واحدٌ منهما الذاتَ ، بل يلزمان الذات ، بعد أن تقوّم الذات بأجزاء ماهيتها ، فليست المشاركة فيه إلا مشاركة فى لازم عام ، يتبع الذاتَ لزومُه ، لا فى جنس ؛ ولذلك لا تحدُّ الأشياء إلا بالمقوّمات ، فإن حُدَّت باللوازم ، كان ذلك رسما ، للتمييز لا لتصوير حقيقة الشىء ، فلا يقال فى حد المثلث : إنه الذى تساوى زواياه القائمتين ؛ وإن كان ذلك لازما عاما لكل مثلث ؛ بل يقال : إنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة فى كونه جوهرا ، فإن معنى كونه جوهرا ، أنه موجود لا فى موضوع ؛ والموجود ليس بجنس ، فبأن يضاف إليه أمر سلبى — وهو أنه لا فى موضوع — لا يصير جنسا مقوّما ؛ بل لو أُضيف إليه إيجابه ، وقيل : موجود فى موضوع ، لم يصر جنسا فى العرَض ؛ وهذا لأن من عرّف الجوهر بحدّه الذى هو كالرسم له ، وهو « أنه موجود لا فى موضوع » ، فليس يعرّف كونَه موجودا ، فضلا عن أن يعرّف أنه فى موضوع أو لا فى موضوع ؛ بل معنى قولنا فى رسم الجوهر : إنه « الموجود لا فى موضوع » [أى[1]] أنه حقيقةٌ ما ، إذا وجد ، وجد لا فى موضوع ؛ ولسنا نعنى به[2] ، أنه موجود بالفعل حالة التحديد ، فليست المشاركة فيه مشاركة فى الجنس .

---

(١) كذا فى الأصول ، وواضح أن وجودها يخل بالمعنى فهى زائدة

(٢) يعنى بالجوهر

بل المشاركة فى مقوِّمات الماهية ، هى المشاركة فى الجنس ، المحوجة[1] إلى المباينة بعده بالفصل ، وليس للأول ماهية ، سوى الوجود الواجب ؛ فالوجود الواجب طبيعةٌ حقيقيةٌ ، وماهيةٌ فى نفسه ، هو له لا لغيره ؛ وإذا لم يكن وجوب الوجود إلا له ، لم يشاركه غيرُه ، فلم ينفصل عنه بفصل نوعى ، فلم يكن له حد .

فهذا تفهيم مذهبهم :

والكلام عليه من وجهين مطالبة وإبطال

أما المطالبة فهى أن يقال : هذا حكاية المذهب ، فبمَ عرفتم استحالة ذلك فى حق الأول ؟ ! ، حتى بنيتم عليه نفى الاثنينية ، إذْ قلتم : إن الثانى ينبغى أن يشاركه فى شىء ويباينه فى شىء ، والذى فيه مايشارك به ، ومايباين به ، فهو مركب ، والمركب محال .

فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ؟ ! ، ولا دليل عليه إلا قولُكم المحكىُّ عنكم فى نفى الصفات ، وهو أن المركب من الجنس والفصل ، مجتمع من أجزاء ، فإن كان يصح لواحدٍ : من الأجزاءِ ، والجملةِ ، فى حالٍ ، وجودٌ دون الآخر ؛ فهو واجب الوجود دون ما عداه ؛ وإن كان لا يصح للأجزاء ، وجودٌ ، دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجودٌ دون الأجزاء ، فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه فى الصفات . وبيَّنا أن ذلك ليس بمحال ، فى قطع تسلسل العلل ، والبرهانُ لم يدل إلا على قطع التسلسل .

---

(١) فى الأصول « المحوج » وبينهما فرق ، فتأمل .

فأما العظائم التى اخترعوها فى لزوم اتصاف واجب الوجود بها ، فلم يدل عليها دليل ؛ فإن كان واجب الوجود ، ما وصفوه به ، وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج فى قوامه إلى غيره ، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود ؛ وإنما الدليل دل على قطع التسلسل فقط ، وهذا قد فرغنا منه فى الصفات . وهو فى هذا النوع أظهر .

فإن انقسام الشىء إلى الجنس والفصل ، ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة ، فإن الصفة غير الذات ، والذات غير الصفة ؛ والنوع ليس غير الجنس من كل وجه ، فهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة ؛ فإنا إذا ذكرنا الإنسان ، فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق ؛ فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغنى عن الحيوانية ، كقوله : إن الإنسانية هل تستغنى عن نفسها ، إذا انضم إليها شىء آخر ، فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف .

ومن أى وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات ، على علتين ، إحداهما علة السموات ، والأخرى علة العناصر ؛ أو إحداهما علة العقول ، والأخرى علة الأجسام كلها ؟ ! ، وتكون بينهما مباينة ومفارقة فى المعنى ، كما بين الحمرة والحرارة فى محل واحد ، فإنهما يتباينان فى المعنى ، من غير أن نفرض فى الحمرة تركيبا جنسيا وفصليا ، بحيث يقبل الانفصال ، بل إن كانت فيه كثرة ، فهى نوع كثرة[1] ، لا تقدح فى وحدة الذات .

فمن أى وجه يستحيل هذا فى العلل ؟ ! وبهذا يتبين عجزهم عن نفى إلهين صانعين .

---

(١) أى كما قالوا : إن الواجب يشارك غيره فى كونه موجوداً ، وجوهراً ، وعلة لغيره ، ولما كانت هذه المشاركة ، ليست فى مقومات الماهية ، لم تخرج بالواجب عن وحدته .

فإنه قيل : إنما يستحيل هذا ، من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ، ان كان شرطا فى وجوب الوجود ، فينبغى أن يوجد لكل واجب وجود ، فلا يتباينان ، وإن لم يكن هذا شرطا ، ولا الآخر شرطا ، فكل ما لا يشترط فى وجوب الوجود ، فوجوده مستغنى عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره .

قلنا : هذا عين ما ذكرتموه فى الصفات ، وقد تكلمنا عليه ، ومنشأ التلبيس فى جميع ذلك ، فى لفظ « واجب الوجود » ، فليطرح ؛ فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على « واجب الوجود » ، إن لم يكن المراد به « موجود لا فاعل له قديم » ؛ فان كان المراد هذا ، فليترك لفظ « واجب الوجود » ، وليُبيَّن : أن موجودا لا علة له ولا فاعل ، يستحيل فيه التعدّد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

فيبقى قولهم : ان ذلك[١] هل هو شرط فى « أن لا تكون له علة[٢] » ، وهو هوس ، فإن مالا علة له قد بينا[٣] أنه لا يُعلَّلُ كونُه لا علة له ، حتى يطلب شرطُه ؛ وهو كقول القائل : ان السوادية هل هى شرط فى كون اللون لونا ؟ ! فإن كانت شرطا ، فلِمَ كانت الحمرة لونا ؟ ! فيقال : أما فى حقيقته[٤] فلا يشترط واحد منهما[٥]

---

(١) يشير إلى « ما به المباينة بين الذاتين » يعنى الفصل الذى يميز ذاتاً عن أخرى .

(٢) قد مرّ بك أن اعتراضهم كان هكذا : إن ما به المباينة بين الذاتين ، إن كان شرطا فى وجوب الوجود . . . الخ » فاقترح الغزالى عليهم — ابعاد اللابس — أن يوضع « موجود لا علة له » بدل « واجب الوجود » ، فى ضوء هذا التعديل ، يقول الغزالى : قولكم : هل هذا الفصل شرط فى أن لا تكون له علة ، بدل العبارة الأولى التى كانت « هل هذا الفصل شرط فى وجوب وجوده »

(٣) ص ١٣٤

(٤) يعنى « اللونية » .

(٥) يعنى الحمرة والسوادية

ـ أعنى ثبوت حقيقة اللونية فى العقل[١] ـ ، وأما فى وجوده[٢] ، فالشرط أحدهما لا بعينه ـ أى لا يمكن جنس فى الوجود الا له فصل ـ ، فكذلك من يثبت علتين[٣] ، ويقطع التسلسل بهما ، فيقول : يتبايقان بفصول ، وأحد الفصول شرط الوجود ، لا محالة ؛ ولكن لا على التعيين .

قلنا قبل : هذا يجوز فى اللون ، فإن له وجودا مضافا الى الماهية ، زائدا على الماهية ؛ ولا يجوز فى واجب الوجود ، اذ ليس له الا وجوب الوجود ، وليس ثَمَّ ماهيةٌ يضاف الوجودُ اليها ؛ وكما أن فصل السواد وفصل الحمرة ، لا يشترط[٤] للونية فى كونها لونية ، انما يشترط فى وجودها الحاصل بعلة ، فكذلك ينبغى ألا يشترط فى الوجود الواجب ، فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية للون ، لا كالوجود المضاف الى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل ان له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه فى المسألة التى بعد هذه ، وقولهم : انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول .

ورجع حاصل الكلام ، إلى أنهم بنوا نفى التثنية على نفى التركيب الجنسى والفصلى ، ثم بنوا ذلك على نفى الماهية وراء الوجود ، فهما أبطلنا الأخير ، الذى هو أساس الأساس ، بطل الكل عليهم ، وهو بنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيوت العنكبوت .

---

(١) تفسير للحقيقة ، فى قوله « أما فى حقيقته »

(٢) يعنى خارج العقل

(٣) يعنى الهين .

(٤) أى واحد منهما .

المسلك الثانى الإلزامى وهو أنا نقول : إن لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية ، جنسا ، لأنه ليس مقولا فى جواب ما هو ، فالأول عندكم عقلٌ مجردٌ ، كما أن سائر العقول ، التى هى المبادىء للوجود ، المسماة بالملائكة عندهم ، التى هى معلولات الأول ، عقولٌ مجردة عن المادة ، فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول ، فإن المعلول الأول أيضا بسيط لا تركيب فى ذاته ، إلا من حيث لوزمُه ، وهما مشتركان فى أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة ، وهـذه حقيقة جنسية ، فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم ، بل هى الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين الأول ، وسائر العقول ، فإن لم يباينها بشىء آخر[1] ، فقد عقلتم اثنينية من غير مباينة ، و إن باينها ، فما به المباينة غير ما به المشاركة العقلية ، والمشاركة فيها مشاركة فى الحقيقة ، فإن الأول عقل نفسه وعقل غيره ـ عند من يرى ذلك ـ من حيث إنه فى ذاته عقل مجرد عن المادة ، وكذا المعلول الأول ، وهو العقل الأول ـ الذى أبدعه الله من غير واسطة ـ مشارك فى هذا المعنى ، والدليل عليه ، أن العقول التى هى معلولات ، أنواع مختلفة ، و إنما اشتراكها فى العقلية ، وافتراقها بفصول[2] سوى ذلك ، فكذلك الأول يشارك جميعها فى العقلية .

فهم فيه بين نقض القاعدة[3] ، أو المصير إلى أن العقلية ليست مقوِّمة للذات ، وكلاهما محالان عندهم .

---

(١) هذه الكلمة زائدة لا معنى لها

(٢) سبق فى مواضع عدة ، أن روى الغزالى عن الفلاسفة ما يفهم منه أن العقول بسائط لا تركيب فيها أصلا ، كما فى ص ١٠٠ ، ١١٤ ، ١٢١ ، ١٦٧ وهو الآن يروى عنهم ما يناقض ذلك

(٣) لعله يشير إلى قولهم « ما يشارك غيره فى جنس ، فلا بد أن يباينه بفصل »

مسألة [٨]

فى ابطال قولهم : إله وجود الأول بسيط

أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها

بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

والكلام عليه من وجهين :

الأول المطالبة بالدليل : فيقال : بِمَ عرفتم ذلك ؟ ! ، أبضرورة العقل ، أو نظره ؟ ! وليس بضرورى ، فلابد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافا إليها ، وتابعا لها ، ولازما لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا ، وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبيس ، فى إطلاق لفظ الوجود الواجب ، فإنا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ـ أى ليست معدومة منفية ـ ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابعا ولازما ، فلا مشاحة فى الأسماء ، بعد أن يُعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديما ، من غير علة فاعلة : فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلة ، فليس كذلك ، وإن عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة

موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكنٌ ؛ فليس يُحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سببا للوجود الذى هو تابع لها ، فيكون الوجود معلولا ومفعولا .

قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود ، فكيف فى القديم ؟ ، [وذلك] إن عنوا بالسبب الفاعلَ له ؛ وإن عنوا به وجها آخر ، — وهو أنه لا يستغنى عنه — فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ، إنما الاستحالة فى تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة ، وما عدا ذلك لم تُعرف استحالته ، فلابد من برهان على استحالته ، وكل براهينهم تحكمات ، مبناها على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنًى له لوازم ، وتسلّم[1] أن الدليل قد دلّ على « واجب وجود » بالنعت الذى وصفوه ، وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة ، دليلهم فى هذا ، يرجع إلى دليل نفى الصفات ، ونفى الانقسام الجنسى والفصلى ، إلا أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ، وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فمتكثرة ، إذ فيه ماهية ووجود ، وهذا غاية الضلال ، فإن الموجود الواحد معقول بكل حال ، ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينفى الوحدة .

* * *

(١) أى تدعى هذه التحكمات أن الدليل . . الخ

المسلك الثانى : هو أن نقول : وجود بلاماهية ولاحقيقة ، غير معقول ، وكما لا نعقل عدما مرسلا ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدّر عدمه ، فلا نعقل وجودا مرسلا ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعيّن ذاتا واحدة ، فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره بالعين ، ولا حقيقة له ؟ ! ، فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يُعقل الوجود ؛ فكأنهم قالوا : وجود ولا موجود ، وهو متناقض .

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا ، لجاز أن يكون فى المعلولات وجود لاحقيقة له ، يشارك الأول فى كونه وجودا لا حقيقة له ولا ماهية ، ويباينه فى أن له علة ، والأول لا علة له ، فلِمَ لا يتصور هذا فى المعلولات ؟ ! ، وهل له سبب إلا أنه غير معقول فى نفسه ؟ ! ، وما لا يعقل فى نفسه ، فبأن تُنفى علّتُه لا يصير معقولا ؛ وما يعقل ، فبأن تقدّر له[1] علّةٌ لا يخرج عن كونه معقولا .

والتناهى إلى هذا الحد فى المعقولات ، غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم ينزهون فيما يقولون ، فانتهى كلامهم إلى النفى المجرد ، فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ، ولا يبقى مع نفى الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا لم يُضف إلى ماهية .

فإن قيل : حقيقته أنه واجب الوجود ، وهو الماهية .

---

(١) الأولى « لا علة له » لأن الحديث عن الواجب الذى لا علة له . فنقول : حين لا يكون الشىء معقولا فى نفسه ، لا يجعله نفى العلة معقولا ، وحين يكون الشىء معقولا فى نفسه ، لا يجعله نفى العلة غير معقول . فتأمل

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفى العلة ، وهو سلب لا تتقوّم به حقيقة ذات ، ونفى العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ، فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف : بأنها لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا .

على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ؟ ! ، والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

مسألة [٩]

فى تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً ، لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث، فلِمَ يمتنع أن يكون الأول جسما ؟ ! ، إما الشمس ، وإما الفلك الأقصى ، وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى جزئين ، بالكمية ، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية ، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة ، حتى يباين سائر الأجسام ، وإلا فالأجسام متساوية فى أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد ، لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها .

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبيّنا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض ، كان معلولا ، وقد تكلمنا[1] عليه ، وبيّنا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود ولا موجد له ، لم يبعد تقدير مركَّب لا مركِّب له ،

---

(١) س ١٦٣

وتقدير موجودات لا موجد لها ، إذْ نفيُ العدد والتثنية ، بنيتموه على نفى التركيب ، ونفيُ التركيب ، على نفى الماهية سوى الوجود ، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، و بيَّنا[1] تحكُّمكم فيه .

قاله قيل : الجسم إن لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلا ، و إن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولا .

قلنا : نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ، ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه ، عندكم ، بل هما موجودان بعلة سواهما ، فإذا جاز وجودهما قديما جاز ألا تكون لهما علة .

قاله قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟ !

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟ ! ، فيقال : هذا سؤال عن حادث[2] ، فأما مالم يزل موجودا ، فلا يقال له : كيف اتفق ؟ ! ، فكذلك الجسم ونفسه ، إذا لم يزل كل واحد موجوداً ، لِمَ يبعد أن يكون صانعاً ؟ ! .

قاله قيل : لأن الجسم — من حيث إنه جسم — لا يخلق غيره ، والنفس المتعلقة بالجسم ، لا تفعل إلا بوساطة الجسم ، ولا يكون الجسم واسطة للنفس فى خلق الأجسام ، ولا فى إبداع النفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولِمَ لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس تختص بخاصة ، تتهيأ بها ،

---

(١) ص ١٦٨

(٢) أى لا يسأل بهذا السؤال إلا عن حادث ، والأول ليس بحادث فلا يسأل بهذا السؤال عنه

لأن توجد الأجسامُ وغير الأجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أننا لم نشاهدهُ من هذه الأجسام المشاهدةِ ، وعدمُ المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، مالا يضاف إلى موجود أصلاً ، ولم[١] نشاهده من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره ، لم[٢] يدل على استحالته منه ، فكذا فى نفس الجسم والجسم .

فإنه قيل : الفلك الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قُدِّر من الأجسام ، متقدِّرٌ بمقدار ، يجوز أن يزيد عليه ، وينقص منه ، فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز ، إلى مخصص يخصصه ، فلا يكون أولا .

قلنا : لِمَ تنكرون على من يقول : إن ذلك الجسم يكون على مقدار ، يجب أن يكون عليه ، لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر ، لم يجز ، كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول ، يفيض الجرم الأقصى منه ، متقدِّرا بمقدار ، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول ، متساوية ، ولكن تعيَّن بعضُ المقادير ، لكون النظام متعلقاً به ، فوجب المقدار الذى وقع ، ولم يجز خلافه ، فكذا إذا قُدِّر غيرَ معلول .

بل لو أثبتوا فى المعلول الأول — الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم — مبدأً للتخصيص ، مثل الإرادة [مثلا[٣]] ، لم ينقطع السؤال ، إذ يقال : ولِمَ أراد هذا المقدار دون غيره ؟ ! ، كما ألزموه على المسلمين ، فى إضافتهم الأشياء إلى

---

(١) أى « وما لم » .
(٢) فى الأصل « لا »
(٣) كذا فى الأصول ، وهى — كما ترى — زائدة لا لزوم لها .

الإرادة القديمة ، وقد قلبنا عليهم ذلك ، فى تعيّن جهة حركة السماء[١] ، وفى تعيّن نقطتى القطبين[٢] .

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تمييز الشىء عن مثله فى الوقوع بعلة ، فتجويزه بغير علة ، كتجويزه بعلة ، إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال فى نفس الشىء ، فيقال : لِمَ اختص بهذا القدر ؟ ! ، وبين أن يتوجه فى العلة ، فيقال : ولِمَ خصصته بهذا القدر عن مثله ؟ ! ، فإن أمكن دفع السؤال عن العلة ، بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ، إذ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشىء ، ولم يفتقر إلى علة ، وهذا لا مخرج عنه .

فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذى لم يقع ، فالسؤال متوجه ، أنه كيف مُيِّز الشىء عن مثله ؟ ! ، خصوصاً على أصلهم ، فهم ينكرون الإرادة المميزة ؛ وإن لم يكن مثلا له ، فلا يثبت الجواز ، بل يقال : وقع كذلك قديماً ، كما وقعت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر فى هذا الكلام ، مما أوردناه لهم ، من توجيه السؤال فى الإرادة القديمة ، وقلبنا ذلك عليهم ، فى نقطة القطب ، وفى جهة حركة الفلك .

وتبين بهذا ، أن من لا يصدق بحدوث الأجسام ، لا يقدر على إقامة دليل ، على أن الأول ليس بجسم أصلا .

---

(١) ص ٦٦

(٢) ص ٦٥

مسألة

فى تعجيزهم

عن إقامة الدليـــل على أن للعالم صانعاً وعلة

فنقول : إن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ، لأنه لا يخلو عن الحوادث ، معقل مذهبهم فى قولهم : إنه يفتقر إلى صانع وعلة .

وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ ! وهو أن العالم قديم كذلك ، ولا علة له ، ولا صانع ؛ وإنمـا العلة للحوادث ، وليس يحدث فى العالم جسم ، ولا ينعدم جسم ، وإنما تحدث الصور والأعراض .

فإن الأجسام التى هى فى السموات ، قديمة ؛ والعناصر الأربعة التى هى حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ، وإنما تتبدل عليهـا الصور بالامتزاجات والاستحالات ، وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية ؛ وهذه الحوادث تنتهى علتها إلى الحركة الدورية ، والحركة الدورية قديمة ، ومصـدرها نفس قديمة للفلك ؛ فإذن لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً كذلك بلا علة ـ أعنى الأجسام ـ فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام ، وجودها بعلة وهى قديمة ؟ !

فإن قيل : كل ما لا علة له فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ، ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد بيّنّا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطعت عند الدهرى فى أول الأمر ، إذ يقول : لا علة للأجسام ، وأما الصور والأعراض فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية ، وهى : بعضُها سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها ، ومن تأمل ما ذكرناه ، علم عجز كل من يعتقد قدمَ الأجسام ، عن دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والإلحاد كما صرح به فريق ، وهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

فإن قيل : الدليل عليه أن هذه الأجسام ، إما أن تكون واجبة الوجود ، وهو محال ، وإما أن تكون ممكنة ، وكل ممكن يفتقر إلى علة .

قلنا : لا يفهم لفظ « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » فكل تلبيساتهم مخبأة فى هاتين اللفظتين ، فلنعدل الى المفهوم ، وهو نفى العلة وإثباتها ، فكأنهم يقولون : هذه الأجسام ، لها علة أم لا علة لها ؟ ! ، فيقول الدهرى : لا علة لها ، فما المستنكَر ؟ ! ، وإذا عنى بالإمكان هذا[1] فنقول : إنها واجبة ، وليست بممكنة ؛ وقولهم : إن الجسم لا يمكن أن يكون واجباً تحكُّم لا أصل له .

---

(١) يشير إلى « ما له علة »

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوّم بالأجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات فى الجملة .

قلنا : ليكنْ كذلك فالجملة تقوّمت بالأجزاء واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هى قديمة كذلك بلا علة فاعلة .

فلا يمكنهم رد هذا ، إلا بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن الموجود الأول ، وقد أبطلناه[1] عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا أصل لاعتقاده فى الصانع أصلا .

---

(١) ص ١٣٣

مسألة [١١]

فى تعجيز من يرى منهم أنه الأول بعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلى

فنقول : أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود ؛ فى حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه وصفاته ، وكان ما عداه حادثا من جهته بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية فى علمه ، فإن المراد ـ بالضرورة ـ لا بد أن يكون معلوما للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته . ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حى بالضرورة ؛ وكل حى يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى ، وعرفوه[1] بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

فأما أنتم ، إذا زعمتم : أن العالم قديم ، لم يحدث بإرادته ، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته ؟ ! ، فلا بد من الدليل عليه .

وحاصل ما ذكره « ابن سينا » فى تحقيق ذلك ، فى أدراج[2] كلامه ، يرجع إلى فنين .

---

(١) يعنى « العلم » .

(٢) يقال « أنفذته فى درج كتابى » ، بسكون الراء أى فى طيه .

النص الأول : أن الأول موجود لا فى مادة ، وكل موجود لا فى مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فإن المانع عن إدراك الأشياء كلها ، التعلقُ بالمادة ، والاشتغالُ بها ، ونفسُ الأدمى مشغولة بتدبير المادة ـ أى البدن ـ ، فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنّس بالشهوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق المعقولات كلها ، ولذلك قُضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شىء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا فى مادة .

فنقول : قولكم : إن الأول موجود لا فى مادة ، إن كان المعنى به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيُّز ، واختصاص بجهة ؛ فهو مسلم .

فيبقى قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فماذا يُعنى بالعقل ؟ ! ، إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ؛ فكيف أخذته فى مقدمات قياس المطلوب ؟ ! ، وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ؛ ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره ؛ فيقال : ولِمَ ادعيت هذا ؟ ! ، وليس ذلك بضرورى ؛ وقد انفرد به « ابن سينا » عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدّعيه ضروريا ؟ ! ، وإن كان نظريا ، فما البرهان عليه ؟ ! .

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء ، المادةُ ، ولا مادة .

فنقول : نسلّم أنها مانع ، ولا نسلّم أنها المانع فقط ، وينتظم قياسهم ، على

شكل « القياس الشرطى » وهو أن يقال : إن كان هـذا فى مادة ، فهو لا يعقل الأشياء ، ولـكنه ليس فى المادة ، فإذن يعقل الأشياء ؛ فهذا استثناء « نقيض المقدم » واستثناء « نقيض المقدم » غيرُ منتج بالاتفاق ؛ وهو كقول القائل : إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان ، لـكنه ليس بإنسان ، فإذن ليس بحيوان ؛ وهـذا لا يلزم ، إذ ربمـا لا يكون إنساناً ، ويكون فرساً ، فيـكون حيواناً ، نعم استثناء « نقيض المقدم » ، ينتج « نقيض التالى » ، على ما ذكر فى المنطق ، بشرطٍ ، وهو ثبوت انعكاس « التالى على المقدم » وذلك بالحصر ، وهو كقولهم : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، لـكن الشمس ليست بطالعة ، فالنهـار غير موجود ، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس ، فـكان أحدهما منعكساً على الآخر .

و بيان هذه الأوضاع والألفاظ ، يفهم فى كتاب « معيار العلم » الذى صنفناه مضموماً إلى هذا الـكتاب .

فإن قيل : نحن ندَّعى التعاكس ، وهو أن المانع محصور فى المـادة ، فلا مانع سواها .

قلنا : هذا تحـكُّم ، فما الدليل عليه ؟ !

الفن الثانى : قولُه : إنا وإن لم نقل : إن الأول مريد للإحداث ، ولا إن الـكل حادث حدوثاً زمانيًّا ، فإنا نقول : إنه فعلُه ، وقد وُجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين ، فلم يزل فاعلا ؛ ولا نفارق غيرَنا إلا فى هذا القدر ، وأما فى أصل الفعل فلا ؛ و إذا وجب كونُ الفاعل عالمـا — بالاتفاق — بفعله فالـكل عندنا من فعله .

والجواب من وجهين :

أحدهما ، أن الفعل قسمان :

ا — إرادى ، كفعل الحيوان والإنسان .

ب — وطبيعى ، كفعل الشمس فى الإضاءة ، والنار فى التسخين ، والماء فى التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل ، فى الفعل الإرادى ، كما فى الصناعات البشرية ، وأما فى الفعل الطبيعى فلا .

وعندكم أن الله سبحانه وتعالى ، فعلَ العالمَ بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكلُّ ذاتَه ، كما يلزم النور الشمس ؛ فكما لا قدرة للشمس على كفِّ النور ، ولا للنار على كفِّ التسخين ، فلا قدرة للأول ، على الكفِّ عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علوا كبيرا ، وهذا الخط ، وإن تُجوِّزَ بتسميته فعلا ، فلا يقتضى علما للفاعل أصلا .

فإن قيل : بين الأمرين فرقٌ ، وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فتمثُّلُ النظام الكلى ، هو سبب فيضان الكل ، ولا سبب له سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفى هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاتُه تعالى ذاتٌ ، يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم به ، فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفى الإرادة ؟ ! ، وكما لم يشترط علمُ الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ، فليقدَّر ذلك فى الأول ، ولا مانع منه .

الوجه الثانى : هو أنه إن سُلِّم لهم أن صدور الشىء من الفاعل ، يقتضى العلم أيضا بالصادر ، فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الأول ، الذى هو عقل بسيط ، فينبغى ألا يكون عالما إلا به ، والمعلول الأول يكون عالما أيضا ، بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة ، بل بالوساطة والتولد واللزوم ، والذى يصدر ممن يصدر منه ، لِمَ ينبغى أن يكون معلوما له ؟ ! ، ولم يصدر منه إلا شىء واحد ؛ بل هذا لا يلزم فى الفعل الإرادى ، فكيف فى الطبيعى ؟ ! ، فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد تكون بتحريك إرادى ، يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منها بوساطتها ، من مصادمته ، وكسره غيره ، فهذا أيضا لا جواب لهم عنه .

فإن قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك فى غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه ، ويعرفه ، ويعرف غيره ، فيكون فى الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟ ! .

قلنا : هذه الشناعة لازمة ، من مقالة الفلاسفة فى نفى الإرادة ، ونفى حدوث العالم ، فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة . أو لا بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

ثم يُقال : بِمَ تنكرون على من يقول من الفلاسفة : إن ذلك ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد به كمالا ، فإنه فى ذاته ناقص ، والإنسان شرُف بالمعقولات ، إمّا ليطلع على مصالحه فى العواقب ، فى الدنيا والآخرة ، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة ، وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله سبحانه وتعالى ، فمستغنية عن التكميل ، بل لو قدّر له علمٌ يكمُل به ، لكانت ذاتُه ، من حيث ذاتُه ، ناقصةً .

وهذا كما قلت فى السمع والبصر ، وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ؛ فإنك وافقت سائر الفلاسفة ، على أن الله تعالى منزه عنه ، وأن المتغيرات الداخلة فى الزمان ، المنقسمة إلى ما « كان » و « سيكون » لا يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيرا فى ذاته ، وتأثيرا ؛ ولم يكن فى سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان فى الحواس والحاجة إليها ، ولولا نقصان الآدمى ، لما احتاج إلى حواس ، لتحرسه عما يتعرض للتضرر[1] به .

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان ، فاذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئا من الجزئيات ، ولا يدرك شيئا من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصانا ، فالعلم بالكليات العقلية أيضا ، يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون فيه نقصان أيضا ، وهذا لا مخرج منه .

---

(١) فى الأصل « للتغير » .

مسألة [١٢]

فى تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضا

فنقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته ، استدلوا بالإرادة على العلم ، ثم بالإرادة والعلم جميعا ، على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حى ، يشعر بنفسه ، وهو حى ، فيعرف أيضا ذاته ، فكان هذا منهجا معقولا ، فى غاية المتانة .

فأما أنتم ، فإذا نفيتم الإرادة والإحداث ، وزعمتم أن ما يصدر عنه ، يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأىُّ بُعْدٍ فى أن تكون ذاته ذاتا ، من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط ؟ ! ، ثم يلزم من المعلول الأول ، المعلولُ الثانى ، إلى تمام ترتيب الموجودات ، ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته ، كالنار يلزم منها السخونة ، والشمس يلزم منها النور ، ولا يعرف واحدٌ منهما ذاتَه ، كما لا يعرف غيرَه ، بل من يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه ، فيعرف غيره ، وقد بيَّنَّا أن مذهبهم ، أنه لا يعرف غيره ، وألزمنا من خالفهم فى ذلك ، موافقتهم بحكم وضعهم ؛ وإذا لم يعرف غيره ، لم يبعد ألا يعرف نفسه .

فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتا ؟ !.

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ، إذ لا فصل بينكم و بين من قال : كل من لا يفصل ، بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، فهو ميت ، ومن لا يعرف غيره فهو ميت ، فإن جاز أن يكون الأول خاليا عن هذه الصفات كلها ، فأيُّ حاجة به إلى أن يعرف ذاتَه ؟ ! ، فإن عادوا إلى أن كل ما هو برىء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ، فقد بيَّنَّا أن ذلك تحكُّم ، لا برهان عليه .

فإن قيل : البرهان عليه ، أن الموجود ينقسم : إلى حى ، و إلى ميت ؛ والحى أقدم وأشرف من الميت ، والأول أقدم وأشرف ، فيكون حيا ، وكل حى يشعر بذاته ، إذ يستحيل أن يكون فى معلولاته الحىُّ ، وهو لا يكون حيا .

قلنا : هذه تحكمات ، فإنا نقول : لِمَ يستحيل أن يلزم ، ممن لا يعرف نفسَه ، من يعرف نفسَه ، بالوسائط الكثيرة ، أو بغير وساطة ؟ ! ؛ فإن كان المحيل لذلك ، كونَ[1] المعلول أشرف من العلة ، فلِمَ يستحيل أن يكون المعلول ، أشرف من العلة ؟ ! ، وليس هذا بدهيا .

ثم لِمَ تنكرون على من يقول : إن شرفه ، فى أن وجود الكل ، تابع لذاته ؛ لا فى علمه ؟ ! ، والدليل[2] عليه ، أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ، و يرى و يسمع ، وهو لا يرى ، ولا يسمع ؛ ولو قال قائل : الموجود ينقسم : إلى البصير ، والأعمى ؛ والعالم ، والجاهل ؛ فليكن البصيرُ أقدمَ ، وليكن الأول بصيرا ، وعالما بالأشياء[3] ؛ لكنتم تنكرون ذلك ، وتقولون : ليس الشرف فى البصر والعلم بالأشياء ،

---

(١) أى ما يلزمه من كون المعلول أشرف من العلة .

(٢) أى من طرف من يرى أن شرفه على الكائنات من جهة أخرى غير العلم ، كتبعية الكل له

(٣) يعنى الجزئية .

بل فى الاستغناء عن البصر والعلم ، وكون الذات بحيث يوجد منه الكل ، الذى فيه العلماء وذوو الأبصار .

فكذلك لا شرف فى معرفة الذات ، بل فى كونه مبدأ ، لذوات المعرفة ، وهذا شرف مخصوص به .

فبالضرورة يضطرون ، إلى نفى علمه أيضا بذاته ، إذ لا يدل عليه شىء من ذلك سوى الإرادة ، ولا يدل على الإرادة ، سوى حدوث العالم ، و بفساد ذلك يفسد هذا كله ، على من يأخذ هذه الأمور ، من نظر العقل[1] ، فجميع ما ذكروه من صفات الأول ، أو نفوه ، لا حجة لهم عليه ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكف الفقهاء منها فى الظنيات .

ولا غرو ، لو حار العقل فى الصفات الإلهية ، ولا عجب ، إنما العجب من إعجابهم ، بأنفسهم و بأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور ، معرفة يقينية ، مع ما فيها من الخبط والخبال .

---

(١) هل الطريق الذى أشار إليه وارتضاه ، وهو الاستدلال بالإرادة على العلم ، وبحدوث العالم على الإرادة ؛ ليس طريقاً عقلياً ؟ !

مسألة [١٣]

فى إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم -

لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون

وقد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره - وهو الذى اختاره « ابن سينا » - فقد زعم أنه يعلم الأشياء ، علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ؛ ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه ، مثقالُ ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى .

ولا بد أولا من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .

* * *

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم تنجلى ، فتحصل لها ثلاثة أحوال - أعنى الكسوف - .

ا — حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود ، أى سيكون .

ب — وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن .

ح — وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .

أ — فإنا نعلم أولا ، أن الكسوف معدوم ، وسيكون .

ب — وثانياً أنه كائن .

حـ — وثالثاً أنه كان ، وليس كائنا الآن .

وهـذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجودٌ الآن ، كما كان قبل ، لكان جهلًا لا علماً ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، لكان جاهلا ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعموا أن الله تعالى ، لا تختلف حاله ، فى هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدى إلى التغير ، وما لم تختلف حالُه ، لم يتصور أن يعلم هـذه الأمور الثلاثة ، فإن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم ، تغير العلم ، وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالِمُ لا محالة ، والتغير على الله تعالى محال .

ومع هـذا زعم : أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علما هو متصف به فى الأزل والأبد ، ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثـلا ، أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فإنهما حصلا منـه ، بوساطة الملائكة ، التى سموها باصطلاحهم ، عقولاً مجردة ؛ ويعلم أنهما يتحركان ، حركات دورية ، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال ، فى العقدتين ، فتنكسف الشمس ، أى يحول جرم القمر ، بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ، وأنه إذا جاوز العقدة مثلا ، بمقدار كذا ، وهو سنة مثـلا ، فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف ، يكون فى جميعها ، أو ثلثهـا ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال

الكسوف وعوارضه ؛ ولا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفي حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ، ولا يوجب تغيراً في ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخر ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ، السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات ، وسببُ تحريك النفوس ، الشوقُ إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكةِ المقربين .

فالكل معلوم له ، أي هو منكشف له ، إنكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ، ومع هذا ، فحالَ الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن .

وكلُّ ما يجب في معرفته الإضافةُ إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه ، وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء ، بعضها للبطش ، وبعضها للمشي ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه ، وهلم جرا ، إلى كل صفة في خارج الآدمي وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه ، وصفاته ، ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحس [١] لا للعقل ، فإن عماد التميز ، إلى [٢] الإشارة إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكلى ، فأما قولنا : « هذا » و « هـذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك المحسوس ، إلى الحاس ، لكونه منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة ، وذلك يستحيل فى عقله .

وهذه [٣] قاعدة اعتقدوها ، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها ، أن

---

(١) أى أن الذى يتبين ذلك التميز هو قوة الحس ، لا قوة العقل .

(٢) أى موكول إلى الإشارة .

(٣) هذا هو فهم الغزالى فى نظرة الفلاسفة الإسلاميين إلى العلم الإلهى ، ويحسن بك أن تقرأ بنفسك نص عبارتهم فى هذا المقام ، وإليك ما قاله « ابن سينا » فى الإشارات :

إشارة :

الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها ، منسوبة إلى مبدأ ، نوعه فى شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافى أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها وتعقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى لها ، الذى يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .

بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئياً ، يعرض عند حصول القمر — وهو جزئى ما — وقت كذا — وهو جزئى ما — فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ؟ وإن كان معقولا له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل ، أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين ، فى وقت معين من زمان أول الحالين محدود ؛ عقله ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، ومعه وبعده .

تنبيه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسودّ الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة ، غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشىء ، قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى =

زيدا مثلا ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالما بما يتجدد من

= إضافته، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلا ، لزوما أوليا ذاتياً ، ويدخل فى ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولا ثانياً ، فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المعينة ، تعلق ما لا بد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلا فى الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك فى كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل الذى قبله .

ومنها مثل أن يكون الشىء عالما بأن شيئا ليس ، ثم يحدث الشىء ، فيصير عالما بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معا ، فان كونه عالما بشىء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالما بمعنى كلى ، لم يكف ذلك فى أن يكون عالما بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة ، علما مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيأة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هيأة تحققها ، لا كما كان فى كونه قادراً ، له بهيئة واحدة ، إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم ووجود ، وجب أن يختلفه حال الشىء ، الذى له الصفة ، لا فى إضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات .

نكتة :

كونك يميناً وشمالا ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حال متقررة فى نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

تذنيب :

فالواجب الوجود ، يجب ألا يكون علمه بالجزئيات ، علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه ، الآن ، والماضى ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ، أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى ، على الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شىء ، لأن كل شىء لازم بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره ، الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأديا واجباً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت » .

ص ١٨٢ ط ليدن

هذا هو نص « ابن سينا » الذى يتحدث الغزالى عن لسانه هو و « الفارابى » حين يقرر هذه القاعدة وقد عرفت فهم الغزالى فيه ، وقد وافقه فى هذا الفهم كثيرون ، نذكر من بينهم الإمام « الرازى » شارح الإشارات حيث يقول ص ٧٧ ج ٢ « لما فرغ من بيان أن الجزئيات =

أحواله ، لأنه لا يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ،

= كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعاً ، صرح فى هـذا الفصل بالنتيجة ، فقال يجب ألا يكون عالماً بالجزئيات علماً زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثانى ، الذى لا يتغير بتغير الزمان » .

وأيضاً « الطوسى » حيث يقول ، تعليقاً على النص ، شارحاً ومعترضاً ، ص ٧٧ ج ٢ « واعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر ، وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل ؛ وإن كان كلياً ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلى بحكم آخر عارضه فى بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ، ومن يجرى مجراهم . ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة ، أما إدراكها على الوجه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل ، والمدرك بهذا الإدراك يمكن ألا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعا للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ، ويجب أن يدركها على الوجه الثانى » .

ذاك هو فهم « الغزالى » و « الرازى » و « الطوسى » فى النص ولكنه غير معين فيه ، بل هناك متسع لسواه ، « فالشيرازى » صاحب « المحاكمات » يقول — نقلا عن حاشية « الإمام محمد عبده » على العقائد العضدية ، ص ١١٢ — : « إن اعتراضه — يعنى طوسى — وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ — يعنى « ابن سينا » — لا على مراد الشيخ ، كما حققناه ، لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانيا ، أى مختصا بزمان ، دون زمان ، ليتحقق العلم فى زمان ، وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى ، عالماً أزلا وأبداً ، بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده أو قبله ، — بالجمل الإسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة — ؛ فلا تغير أصلا ، لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى ، أزلا وأبداً ، فلا حال ولا حاضر ، ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد ، من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الجسمانية ، فممنوع بل إنما هو بالقياس إلينا أيضا » . =

وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص.

بل يلزم أن يقال تحدى محمد — صلى الله عليه وسلم — بالنبوة ، وهو لم يعرف فى تلك الحال أنه تحدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبى معين ، وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبى المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، فى شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيرا .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولا ، ثم من تفهيمه ثانيا ، ثم نبين ما فيه من القبائح اللازمة عليه ثالثا ، فلنذكر الآن خبالهم ، ووجه بطلانه .

* * *

وخبالهم أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، أوجبت فيه تغيراً ، لا محالة ، فإن كان فى حال الكسوف ، عالماً بأنه سيكون ، كما

= وظاهر أن هذه نزعة أخرى تحاول أن تفهم النص على خلاف ما فهمه الغزالى وشيعته .

ويعلق « الإمام محمد عبده » على هذه المحاولة بقوله « وكلام الشيخ — يعنى « ابن سينا » — على هذا المحمل — يعنى تحمل صاحب المحاكمات — من أحسن الكلام فى هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة .

وهذا الذى قد اشتهر عنهم ، شىء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين ، جهلا ، فرجموا ظنا بغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ « أبى نصر الفارابى » فى « الفصوص » أنه يعلم الجزئيات الشخصية ، على وجه شخصيتها »

هذان لونان من الأفهام ، حاولا أن يفسرا النص ، ويشرحاه ، وهما متضاربان متباينان ، ولم أر بأساً فى أن أطيل عليك بذكرهما ، فإن الأمر جد خطير ، كما ستعرفه آخر الكتاب إن شاء الله.

كان قبله ، فهو جاهل لا عالم ، وإن كان عالما بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالما ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ، إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ، فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود فقد تغير .

وحققوا هذا ، بأن الأحوال ثلاثة :

ا — حال هى إضافة محضة ، كـكونك يميناً وشمالا ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتى ، بل هو إضافة محضـة ، فإن تحوّل الشىء الذى كان على يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

ب — ومن هـذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ، لم تتغير قواك الغريزية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة على تحريك الجسم المطلق أولا ، ثم على المعين ثانيا — من حيث إنه جسم — ، فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة ، فتغيرها يوجب زوال إضافة ، لا تغيرا فى حال القادر .

ح — والثالث ، تغير فى الذات ، وهو ألا يكون عالمـا ، فيعلم : أولا يكون قادراً ، فيقدر ، فهذا تغير .

وتغير المعلوم يوجب تغير العلم ، فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين ، على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختـــلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن الذات علماً واحداً ، فيصير علماً بالكون ، بعد كونه علما بأنه سيكون ، ثم هو يصير علماً بأنه كان ، بعد أن كان علما ، بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ، لأن الإضافة فى العلم حقيقة ذات العلم ، فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

* * *

والاعتراض من وجهين:

أحدهما أن يقال : لِمَ تنكرون على من يقول : إن الله تعالى ، له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلا ، فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء[1] ، وإن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيراً فى ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد ، يكون عن تمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل ، دونك .

وهكذا ينبغى أن يُفهم الحال فى علم الله عز وجل ، فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، فى الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .

وغرضهم نفى التغير ، وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء ، بعده ؛ تغيرٌ ، فليس بمسلم ، فمن أين عرفوا ذلك ؟ ! ، فلو خلق الله تعالى ، لنا علما ، بقدوم زيد

---

(١) قارن هذا بما سبق هامش ص١٩٣ نقلا عن صاحب المحاكمات فى شرح عبارة « ابن سينا »

غدا ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علما آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكنا عند طلوع الشمس ، عالمين ـ بمجرد العلم السابق ـ بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقى ، كافياً فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة فى حقيقته[1] ، ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشىء الذى الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : إن صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه ، وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ، وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافات إليها تختلف لا محالة ، فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علماً بالمختلفات ، لأن المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى العلوم ذاتية للعلم ، فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ، إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد بعض ، والعلم بالحيوان ، لا يسد مسد العلم بالجماد ، والعلمُ بالبياض ، لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهى مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهى مختلفة ، والعلوم المختلفة ، كيف تنطوى تحت علم واحد ؟ ! ، ثم ذلك العلم ، هو ذات العالم ، من غير مزيد عليه .

---

(١) أى فى حقيقة العلم .

وليت شعرى ، كيف يستجيز العاقل من نفسه ، أن يحيل الاتحاد فى العلم بالشىء الواحد ، المنقسمة أحواله : إلى الماضى ، والمستقبل ، والآن ، وهو لا يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق ، بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلافُ والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من الاختلاف الواقع ، بين أحوال الشىء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان ؛ وإذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا ، فكيف يوجب هذا تعددا واختلافا ؟ ! .

ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ، فهذا أيضا لا يوجب الاختلاف.

وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم فى الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم .

* * *

الاعتراض الثانى هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ ! ، وهلا اعتقدتم : أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب «جهمٌ» من «المعتزلة» إلى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد «الكرامية» من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ؛ ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن المتغير ، لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث ، وليس بقديم .

وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ، فإذا عقلتم قديما متغيرا ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أحلنا ذلك ، لأن العلم الحادث فى ذاته ، لا يخلو : إما أن يحدث من جهته ، أو من جهة غيره .

وباطل أن يحدث من جهته ، فإنا بيَّنَّا أن القديم ، لا يصدر منه حادث ، ولا يصير فاعلا ، بعد ان لم يكن فاعلا ، فإنه يوجب تغيرا ، وقد قررناه فى مسألة حدوث العالم .

وإن حصل ذلك فى ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له ، حتى تتغير أحواله ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره ؟ ! .

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر ، من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فقد أبطلناه فى تلك المسألة ، كيف ؟ ! ، وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرطُ استحالته ، كونه « أولا » ، وإلا[1] فهذه الحوادث ، ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهى بوساطة الحركة الدورية ، إلى شىء قديم ، هو نفس الفلك وحياته ، فالنفس الفلكية قديمة ، والحركة الدورية تحدث منها ، وكل جزء من أجزاء الحركة ، يحدث ، وينقضى ، ومابعده متجدد لا محالة ، فإذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا تشابهت أحوال القديم ، تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما تشابهت احوال الحركة ، لمَّا أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

---

(١) يتلخص كل ما يأتى فى أن العلم الحادث الذى يقوم به ان يكون أول علم ، بل قبل كل علم علم وهكذا إلى مالا نهاية له ، وهذا غير محال عندكم ، لأنكم تقول بصدور حوادث عن المبدأ القديم على هذا النحو .

فاستبان أن كل فريق منهم ، معترف بأنه يجوز صدور حوادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام ، فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

وأما القسم الثاني ، وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولِمَ يستحيل ذلك عندكم ؟ ! ، وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

ا — أحدها ، التغير ، وقد بينا[1] لزومه على أصلكم .

ب — والثاني ، كون الغير سببا لتغير الغير ، وهو ليس بمحال عندكم ، فليكن حدوث الشيء سببا ، لحدوث العلم به ؛ كما أنكم تقولون : تمثُّل الشخص المتلوِّن ، بإزاء الحدقة الباصرة ، سببٌ لانطباع مثال الشخص ، في الطبقة الجليدية من الحدقة ، عند توسط الهواء المشف ، بين الحدقة والمبصَر .

فإذا جاز أن يكون ، بجماد سببا لانطباع الصورة في الحدقة ، وهو معنى الإبصار ، فلِمَ يستحيل أن يكون ، حدوثُ الحوادث ، سببا لحصول علم الأول بها ، فإن القوة الباصرة ، كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سببا لحصول الإدراك ، فلتكن ذات المبدأ الأول ، عندكم مستعدة لقبول العلم ، ويخرج من القوة إلى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل ، وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود ، دليلٌ ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق[2] ، وقد بيّنّا أن قطع التسلسل ممكن ، بقديم متغير .

---

(١) مرّ في هذه المسألة ص ١٩٨

(٢) ص ١٤٩

حـ — والأمر الثالث الذى يتضمنه هذا[1] ، هو كون القديم متغيرا بغيره[2] ، وأن ذلك يشبه التسخير ، واستيلاء الغير عليه ، فيقال : ولِمَ يستحيل عندكم هذا ؟! ، وهو أن يكون هو ، سببا لحدوث الحوادث بوسائط ، ثم يكون حدوث الحوادث ، سببا لحصول العلم له بها ، فكأنه هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير ، فليكن كذلك ، فإنه لائق بأصلكم ، إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى إنما يصدر على سبيل اللزوم والطبع ، ولا قدرة له على أن لا يفعل ، وهذا أيضا يشبه نوعا من التسخير ، ويشير إلى أنه كالمضطر ، فى ما يصدر منه .

فإن قيل : إن ذلك ليس باضطرار ، لأن كماله فى أن يكون مصدرا لجميع الأشياء .

قلنا : فهذا ليس بتسخير ، فإن كماله فى أن يعلم جميع الأشياء ، ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالا لنا ، لا نقصانا وتسخيرا .

فليكن كذلك فى حقه .

---

(١) يشير إلى أن يكون العلم فى الأول حادثا وصادرا من غيره .

(٢) يلاحظ أن بين ما هنا وما مر فى القسم الثانى اختلافا ، فليس أحدهما عين الآخر ، كما قد يفهم للنظرة العابرة ، فالذى مر كان دائراً حول ، كون الغير سببا لتغير الغير أى غير كان ، والذى هنا يدور حول كون الغير سببا ، لتغير غير مخصوص ، هو القديم ، ولكن يلاحظ أن الغزالى قد قفز فى آخر البحث السابق ، إلى ما يمكن الاستغناء به عما هنا ، وذلك حيث يقول : « فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير . . . الخ »

مسألة [١٤]

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل

على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية

وقد قالوا: إن السماء حيوان، وإن لها نفسا، نسبتها إلى بدن السماء، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة، نحو أغراضها، بتحريك النفس، فكذا السموات، وإن غرض السموات بحركتها الدورية، عبادة رب العالمين، على وجه سنذكره.

ومذهبهم فى هذه المسألة، مما لا ينكر إمكانه، ولا يدعى استحالته، فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة فى كل جسم، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا، ولا كونه مستديرا، فإن الشكل المخصوص، ليس شرطا للحياة، إذ الحيوانات، مع اختلاف أشكالها، مشتركة فى قبول الحياة.

ولكنا ندعى عجزهم، عن معرفة ذلك بدليل العقل، فإن هذا إن كان صحيحا، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ بإلهام من الله تعالى، أو بوحى، وقياسُ العقل ليس يدل عليه.

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل، إن وجد الدليل وساعد، ولكنا نقول: ما أوردوه دليلا، لا يصلح إلا لإفادة ظن، فاما أن يفيد قطعا فلا.

وخبالهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة ـ وهذه مقدمة حسية ـ وكل جسم متحرك ، فله محرك ، ـ وهذه مقدمة عقلية ـ إذ لو كان الجسم يتحرك ، لكونه جسما ، لكان كل جسم متحركا .

وكل محرك ، فاما أن يكون منبعثا ، عن ذات المتحرك ، كالطبيعة فى حركة الحجر إلى أسفل ، والإرادة فى حركة الحيوان مع القدرة ، وإما أن يكون المحرك خارجا ، ولكن يحرك على طريق القسر ، كدفع الحجر إلى فوق .

وكل ما يتحرك بمعنى فى ذاته ، فإما أن لا يشعر ذلك الشىء ، بالحركة ، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل ، وإما أن يشعر بها ، ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً .

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفى والإثبات ، إما قسرية وإما طبيعية وإما إرادية ، وإذا بطل قسمان تعين الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسريا ، لأن المحرك القاسر ، إما جسم آخر ، يتحرك بالإرادة أو بالقسر ، وينتهى لا محالة ، إلى إرادة ، ومهما ثبت فى أجسام السموات ، متحرك بالإرادة ، فقد حصل الغرض ؛ فأى فائدة فى وضع حركات قسرية ، وبالآخرة لابد من الرجوع إلى الإرادة ؟ ! .

وإما أن يقال إنه يتحرك بالقسر ، والله تعالى هو المحرك بغير واسطة ، وهو محال ، لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وأنه خالقه ، الزم أن يتحرك كل جسم ، فلا بد أن تختص الحركة بصفة ، بها يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هى المحرك القريب ، فإما الإرادة أو الطبع ، ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ، لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلِمَ استعد هذا الجسم على

الخصوص ، لأن يراد تحريكه دون غيره ، ولا يمكن أن يكون ذلك جزافا ، فإن ذلك محال ، كما سبق فى مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ، ينبغى أن يكون فيه صفة هى مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير الحركة القسرية .

فيبقى أن يقال : هى طبيعية ، وهو غير ممكن ، لأن الطبيعة بمجردها ، قطعا لا تكون سبباً للحركة ، لأن معنى الحركة ، هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر ، فالمكان الذى فيه الجسم ، إن كان ملائما له ، فلا يتحرك عنه ؛ ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء ، على وجه الماء ، إلى أسفل ، وإذا غُمس فى الماء ، تحرك إلى وجه الماء ، لأنه وجد المكان الملائم ، فسكن ، والطبيعة معه قائمة ، ولكن إن نُقل إلى مكان لا يلائمه ، هرب منه إلى الملائم ، كما هرب المملوء بالهواء ، من وسط الماء ، إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية ، لا يتصور أن تكون طبيعية ، لأن كل وضع وأين ، يُفرض الهرب منه ، فهو عائد إليه ، والمهروبُ منه بالطبع ، لا يكون مطلوباً بالطبع ، ولذلك لا ينصرف ، زق مملوء من الهواء ، إلى باطن الماء ، ولا الحجر ينصرف ، بعد الاستقرار على الأرض ، فيعود إلى الهواء .

فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهو الحركة الإرادية .

* * *

الاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدِّر ثلاثة احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها .

الأول ، أن تُقدَّر حركة السماء قهراً ، بجسم آخر ، مريد لحركتها ، يديرها على الدوام وذلك الجسم المحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون محيطا ، فلا يكون سماء ، فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية ، وإن السماء حيوان ، وهذا الذي ذكرناه ، ممكن الوجود ، وليس في دفعه إلا مجرد الاستبعاد .

الثاني ، هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبدؤها إرادة الله تعالى ، فإنا نقول : حركة الحجر إلى أسفل أيضا قسرية ، تحدث بخلق الله تعالى فيه ، الحركةَ ، وكذا القول في سائر حركات الأجسام ، التي ليست حيوانية .

فيبقى استبعادهم ، أن الإرادة لم اختصت به ؟ ! ، وسائر الأجسام تشاركها في الجسمية .

فقد بيَّنا ، أن الإرادة القديمة ، من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وأنهم مضطرون[1] إلى إثبات صفة هذا شأنها ، في تعيين جهة الحركة الدورية ، وفي تعيين موضع القطب والنقطة ، فلا نعيده .

والقول الوجيز ، أن ما استبعدوه في اختصاص الجسم ، بتعلق الإرادة به ، من غير تميز بصفة ، ينقلب عليهم ، في تميزه بتلك الصفة ، فإنا نقول : ولِمَ تميَّزَ جسمُ السماء بتلك الصفة ، التي بها فارق غيره من الأجسام ، وسائر الأجسام أيضاً أجسام ، فلِمَ حصل فيه ، مالم يحصل في غيره ؟ ! ، فإن عُلِّل ذلك بصفة أخرى ، توجه السؤال في الصفة الأخرى ، وهكذا ، يتسلسل إلى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة ، إلى الحكم بالإرادة ، وأن في المبادىء ، ما يميز الشيء عن مثله ، ويخصصه بصفة عن أمثالها .

---

(١) ص ٦٤ وما بعدها .

الثالث ، هو أنا نسلم أن السماء ، اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ؛ كما اعتقدوه فى هوىّ الحجر إلى أسفل ، إلا أنها لا تشعر بها ، كالحجر .

وقولهم : إن المطلوب بالطبع ، لا يكون مهروباً منه بالطبع ، فتلبيس ، لأنه ليس ثَمّ ، أماكن متفاضلة بالعدد عندهم ، بل الجسم واحد ، والحركة الدورية واحدة ؛ فلا للجسم جزء بالفعل ، ولا للحركة جزء بالفعل ، وإنما تتجزأ بالوهم ، فليست تلك الحركة ، لطلب مكان ، ولا للهرب من مكان ، فيمكن أن يُخلق جسمٌ ، فى ذاته معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة نفسها ، مقتضى ذلك المعنى ، لا أن مقتضى المعنى طلب المكان ، ثم تكون حركة للوصول إليه .

وقولكم : إن كل حركة ، فهى لطلب مكان ، أو هرب منه ، إذا كان ضرورياً ، فكأنكم جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع . وجعلتم الحركة غير مقصودة فى نفسها ، بل وسيلة إليه ، ونحن نقول : لا يبعد ، أن تكون الحركة نفس المقتضَى ، لا طلب المكان ، فما الذى يحيل ذلك ؟ ! .

فاستبان أن ما ذكروه ، إن ظُن أنه أغلبُ من احتمال آخر ، فلا يُتيقن قطعا ؛ انتفاء غيره ، فالحكم على السماء بأنها حيوان ، تحكم محض ، لا مستند له .

مسألة [١٥]

فى إبطال ما ذكروه من الفرض المحرك للسماء

وقد قالوا : إن السماء مطيعة لله تعالى ، بحركتها ، ومتقربة إليه ، لأن كل حركة بالإرادة ، فهى لغرض ، إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان ، إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك ، وإلا فلو استوى الفعل ، والترك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضى ، والحذر من السخط ، فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضى ، وإن أُطلقت هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز ، يكنَّى بها ، عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب ، بطلب القرب منه فى المكان ، فإنه محال .

فلا يبقى إلا طلب القرب منه فى الصفات ، فإن الوجودَ الأكمل ، وجودُه ، وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص ، وللنقصان درجات وتفاوت ، فالملَك أقرب إليه صفة لا مكانا ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أعنى الجواهر العقلية ، التى لا تتغير ، ولا تفنى ، ولا تستحيل ، وتعلم الأشياء على ما هى عليه ، والإنسان كلما ازداد قربا ، من الملائكة فى الصفات ، ازداد قربا من الله تعالى ، ومنتهى طبقة الآدميين ، التشبه بالملائكة .

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله تعالى ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات ، وذلك للآدمي ، بأن يعلم حقائق الأشياء ، وبأن يبقى بعد موته ، بقاء مؤبدا ، على أكمل أحواله الممكنة له ، فإن البقاء على الكمال الأقصى ، هو لله تعالى ، والملائكةُ المقربون كلُّ ما يمكن لهم من الكمال ، فهو حاضر معهم في الوجود ، إذ ليس فيهم شيء بالقوة ، حتى يخرج إلى الفعل ، فإذن كمالهم ، في الغاية القصوى ، بالإضافة إلى ما سوى الله تعالى .

والملائكة السماوية ، هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات ، وفيها[1] ما هو بالقوة ، وكمالاتها منقسمة ، إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكري والهيأة ، وذلك حاضر ، وإلى ما هو بالقوة ، وهو الهيأة في الوضع ، والأين ، وما من وضع معين إلا وهو ممكن له ، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل ، فإن الجمع بين جميعها ، غير ممكن فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصدت استيفاءها بالنوع ، فلا يزال يطلب وضعا ، بعد وضع ، وأينًا بعد أينٍ ، ولا ينقطع قط ، هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركات ، وإنما قصده التشبه بالمبدأ الأول ، في نيل الكمال الأقصى ، على حسب الإمكان في حقه ، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

وقد حصل لها التشبه من وجهين :

أحدهما : استيفاء كل وضع ممكن له ، بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .

والثاني : ما يترتب على حركته ، من اختلاف النسب ، في التثليث ، والتربيع والمقارنة ، والمقابلة ، واختلاف الطوالع ، بالنسبة إلى الأرض ؛ فيفيض منه الخير

---

(١) أي السموات .

على ما تحت فلك القمر ، ويحصل منه هذه الحوادث كلها ، فهذا وجه استكمال النفس السماوية .

وكل نفس عاقلة ، فمتشوقة إلى الاستكمال بذاتها .

* * *

والاعتراض ، على هذا هو أن فى مقدمات هذا الكلام ، ما يمكن النزاع فيه ، ولكنا لا نطوّل به ، ونعود إلى الغرض الذى عينتموه آخرا ، ونبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلبَ الاستكمال بالكون ، فى كل أين يمكن أن يكون له ، حماقةٌ ، لا طاعةٌ ، وما هذا إلا كإنسان ، لم يكن له شغل ، وقد كُفى المئونة فى شهواته ، وحاجاته ، فقام وهو يدور فى بلد أو بيت ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى ، فإنه يستكمل ، بأن يحصّل لنفسه ، الكونَ فى كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون فى الأماكن ممكن لى ، ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد ، فأستوفيه بالنوع ، فإن فيه استكمالا وتقربا ، فيسفه عقله فيه ، ويُحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز ، إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كما لا يعتد به ، أو يتشوف إليه ، ولا فرق بين ما ذكروه ، وبين هذا .

والثانى ، هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض ، حاصل بالحركة المغربية ، فلِمَ كانت الحركة الأولى مشرقية ؟! ، وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة !! ، فإن كان فى اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس !! ، فكانت التى هى مشرقية مغربية ، والتى هى مغربية مشرقية ، فإن كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث ،

باختلاف الحركات ، من التثليثات والتسديسات وغيرها ، يحصل بعكسه ، وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والإبون ، كيف ! ! ، ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى ، فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ، ومرة من جانب ، استيفاء لما يمكن لها ، إن كان فى استيفاء كل ممكن كمال .

فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها ، وأن أسرار ملكوت السموات ، لا يُطَّلع عليها ، بأمثال هذه التخيلات ، وإنما يُطلع اللهُ عليها ، أنبياءه وأولياءه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ، ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب فى جهة الحركة ، واختيارها .

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أى جهة كانت ، وكان انتظام الحوادث الأرضية ، يستدعى اختلاف حركات ، وتَعيُّن جهات ، كان الداعى لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى ، والداعى إلى جهة الحركة ، إفاضة الخير على العالم السفلى .

وهذا باطل ، من وجهين :

أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يُتخيل ، فليُقض بأن مقتضى طبعه السكون ، احترازا عن الحركة والتغير ، وهذا تشبه بالله تعالى على التحقيق ، فإنه مقدس عن التغير ، والحركة تغير ، ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير ، فإنه كان ينتفع به غيره ، وليس يثقل عليه الحركة ، وليست تتعبه ، فما المانع من هذا الخيال ؟ ! .

والثانى : أن الحوادث ، تنبنى على اختلاف النسب ، المتولدة من اختلاف جهات الحركات ، فلتكن الحركة الأولى مغربية ، وما عداها مشرقية ، وقد حصل به الاختلاف ، ويحصل به تفاوت النسب ، فلِمَ تعينت جهة واحدة ؟ ! ، وهذه الاختلافات لا تستدعى إلا أصل الاختلاف ، فأما جهة بعينها ، فليست بأولى من نقيضها ، فى هذا الغرض .