النمط الخامس

فى الصنع والإبداع*

الفصل الأول

وهم وتنبيه

(١) إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذى يسمونه مفعولا بالشيء الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى تسمى به العامة المفعول مفعولا ، والفاعل فاعلا .

وتلك الجهة أن ذلك أَوْجَدَ وَصَنَعَ وَفَعَلَ ، وهذا أُوجِدَ وفُعِلَ وصُنِعَ ، وكلُّ ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر ، وجودٌ بعد ما لم يكن .

---

* . . . . يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقاً بالعدم ، على ما فسره فى الفصل الأول من هذا النمط . وبالإبداع ، ما يقابله ، وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم ، على ما سنبينه فيما بعد .

(١) أقول : الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى فاعله ، إنما هو للمعنى المشترك بين معانى الفعل ، والصنع ، والإيجاد ، وهو حصول وجود المفعول ، بعد عدمه ، عن الفاعل ، أعنى إحداث الفاعل إياه فقط ؛ فإذا حدث فقد استغنى عنه ، حتى إن فَنِيَ الفاعل ، بقى المفعول موجوداً .

وإنما حمل أهل التمييز منهم على ذلك ، شيئان :

أحدهما : مشاهدة بقاء الفعل ، كالبِنَاء ، بعد فناء الفاعل ، كالبنَّاء .

والثانى : الاستدلال . وقد ذكر منه وجهين :

أحدهما : أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده ، يكون تحصيلا للحاصل . وهو خلف .

وقد يقولون : إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، حتى إنه لو فُقِدَ الفاعلُ جاز أن يبقى المفعول موجودًا ، كما يشاهدونه من فِقدان البنَّاء . وقِوَامِ البِنَاء ، حتى إن كثيرًا منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على البارى تعالى العدمُ لما ضرَّ عدمُه وجودَ العالم ؛ لأن العالم عنده ، إنما احتاج إلى البارى تعالى فى أن أوجدَه ، أى أخرجه من العدم إلى الوجود ، حتى كان بذلك فاعلاً ، فإذ قد فُعِلَ وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم ، حتى يحتاج إلى الفاعل ؟

والثانى : أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل ، لكان محتاجاً إليه فى وجوده ، وإذن لكان الفاعل أيضاً كذلك ، ويتسلسل .

فقوله :

[إنه قد سبق إلى الأوهام العامية . . . إلى قوله : بعد ما لم يكن] .

إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة .

وقوله :

[وقد يقولون : إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ... إلى قوله : وقِوَام البِنَاء] .

إشارة إلى أهل التمييز منهم فى ذلك ، واستدلالهم بالمشاهدة .

وقال الفاضل الشارح :

[وإنما قال : وقد يقولون . ولم يقل : ويقولون ؛ لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك ؛ وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً إلى الفاعل ، لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية ، يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم :

أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبته .

وقالوا : لو كان يفتقر إلى البارى تعالى من حيث هو موجود ، لكان كل موجود ، مفتقراً إلى مُوجد آخر ، والبارى أيضاً ، وكذلك إلى غير النهاية .

ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك ، وفيما يجب أن يعتقد فى هذا .

الفصل الثانى

تنبيه

(١) يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : صَنَعَ ، وَفَعَلَ ، وأَوْجَدَ ؛ إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ، ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى .

فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل فى وجوده ، لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه فى وجوده .

فإذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث .

وأما من عداهم فهم القائلون بذلك .

وقوله :

[لأن العالم عنده إنما احتاج إلى البارى . . . إلى قوله : حتى يحتاج إلى الفاعل] إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور .

وقوله :

[وقالوا : لو كان يفتقر إلى البارى من حيث هو موجود . . . إلى قوله : إلى غير النهاية] .

إشارة إلى استدلالهم الثانى .

(١) أقول : لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل ، إنما كان

(٢) فنقول : إذا كان شيءٌ من الأشياء معدوماً ، ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما ، فإنا نقول له : « مفعول » . ولا نبالى الآن ، أكان أحدهما محمولا عليه الآخر : مساوياً ،

من جهة أنه : مفعول ، أو مصنوع ، أو موجَد ؛ أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ ، وهو قولنا :

[موجود بعد العدم بسبب شيء] .

إلى أجزائه البسيطة وينظر فيه ، أجميع أجزائه معتبرة فى الاحتياج ؟ أم بعضها معتبرة فيه فقط ؟ والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض ، ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل .

أقول : وإنما استعملت لفظ المحدَث بدل قوله :

[موجود بعد العدم بسبب شيء] .

للتخفيف .

(٢) أقول : معناه أنا نعبر ههنا عن معنى المحدَث ، بالمفعول ، سواء كان أحدهما مقولا على الآخر :

مساوياً : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، وكل محدث مفعولا .

أو أعم : حتى يكون كل محدث مفعولا ، ولا ينعكس .

أو أخص : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، ولا ينعكس .

ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين ، وذكر أن المفعول ، إنما يكون أخص من المحدَث ، إذا كان معنى المحدَث ، يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول .

وأشار إلى الزيادات ، فذكر :

أولا : التحرك ؛ فإن المحدَث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل ، وقد لا يكون .

ثم المباشرة والآلة .

والمحدَث بالمباشرة :

يقابله المحدَث بآلة من وجه ، وهو ظاهر .

ويقابله المحدث بالتولد من وجه ؛ وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا : حدوثٌ بالتولّد ؛ لأن الجسم يحدث أولا اعتماداً ، ثم يتولد من ذلك الاعتماد ، الحركة .

أو أعم ، أو أخص ، حتى يحتاج مثلا إلى أن يزاد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ، بتحرك من الشيء ، ومباشرة ، وبآلة ، وبقصد اختيارى ، أو غيره ، أو بطبع أو تولد ، أو غير ذلك ، أو بشيء من مقابلات هذه ؛ فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك.

على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولا .

والذى يقابله ، ويكون بسببه ، فإنا نقول له : فاعل .

ويقولون لحدوث الاعتماد عنه : حدوث بالمباشرة .

ثم ذكر الاختيار والطبع ، وهما متقابلان من وجه ، والحدوث بهما ظاهر .

والمقصود ببيان أن المفعول . لو كان مثلا مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولد ، لكان أخص من المحدث المطلق .

وإنما ذكر ذلك ؛ لأن المتكلمين يطلقون الفعل على كل إحداث يكون بإرادة فاعله ، وهو أخص من الإحداث المطلق .

والحكماء يطلقونه على معنى يعم الإحداث والإبداع ، فاستعمله الشيخ ههنا ، على أنه مساو للإحداث ، واستعمل المحدَث على أنه مساو للمفعول . والذى يقابله ، يعنى المحدِث ، على أنه مساو للفاعل .

وأشار مع ذلك إلى أن المتكلم ليس فى هذا التخصيص بمصيب ، وإن كان هذا البحث لفظيًّا ، وذلك لأن الزيادات ليست بداخلة فى مفهوم الفعل ، واستدل عليه بأن مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات ، لكان انضمام مقابل ذلك البعض إليه فى اللفظ ، مقتضياً للتناقض ، أو كان انضمام عين ذلك البعض إليه ، مقتضياً للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك .

قال الفاضل الشارح :

[هذا البحث لغوى صرف ، والمتكلمون يلتزمون كون أحدهما تكريراً ، وكون الثانى تناقضاً ويصرحون به ، فلا معنى لإلزام ذلك عليهم] .

قال :

[والإنصاف أن الحق معهم ؛ لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للإحراق ،

والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة ، أو بحركة ، أو بقصد ، أو بطبع ، لم يكن أورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً ، أو يتضمن تكريراً فى المفهوم .

أما النقض : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع ، فإذا قال : فعل بالطبع ، كان كأنه قال : فعل ما فعل .

وأما التكرير : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار ، فإذا قال : فعل بالاختيار ، كان كأنه قال : إنسان حيوان .

ولا الماء فاعلا للتبريد .

والمرجع فى أمثال هذه المباحث إلى الأدباء ، وإذا كان الأمر كذلك ، صح ما قلناه] .

أقول : ليس هذا البحث خاصًّا بلغة دون لغة ، ولذلك لم يقتصر الشيخ على أحد ألفاظ : الصنع ، والفعل ، والإيجاد ، مع اختلاف دلالتها فى اللغة العربية ، بل أوردها جميعاً تنبيهاً على أن المقصود هو المعنى المشترك بينها .

ولما كان « الفعل » منها ، كأنه أدل على ذلك المعنى مجرداً .

و « الإيجاد والصنع » كأنهما أشمل ، لاعتبار شىء آخر .

وضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما .

وإنما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بأن :

[الله تعالى فاعل] .

يطابق قولهم :

[بأنه فاعل بإرادة] .

لأن الفاعل فى اللغة هو الفاعل بالإرادة .

فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف .

ولو أنهم قالوا : نحن نصطلح على تخصيص العرف ، لم يكن للشيخ عليهم سبيل .

(٣) فإذا كان مفهومَ الفعل ذلك ،أو كان بعضَ مفهوم الفعل ، فليس يضرنا ذلك فى غرضنا .

فنى مفهوم الفعل وجود وعدم ، وكون ذلك الوجود بعد العدم ، كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه .

وقول هذا الفاضل :

[إن الحق معهم من جهة اللغة ؛ لأن أهل اللغة لا يقولون للنار ، فاعل للإحراق ؛ ولا للماء ، فاعل للتبريد] .

ليس بشيء .

[والدليل عليه ما جاء فى كلامهم :

[توقوا أول البرد ، وتلقوا آخره ؛ فإنه يفعل بكم ما يفعل بأشجاركم] .

وقول الشاعر :

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالألباب ما تفعل الخمر

وأمثال ذلك ؛ فإنها أكثر من أن تحصى .

وبالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال :

« فعل البرد والخمر » فما المانع من أن يقال :

[فعل بغير إرادة] .

فإن ادعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل ، مع أن دعوى المجاز تقتضى تسليم صحة الاستعمال ، وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض .

على أن أهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيء ما فقط ، وهذا يدل على ما ذهبنا إليه .

(٣) أقول : لما ذكر أنه اصطلح ههنا على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم ، عن سبب ما ، سواء كان هذا المعنى :

هو نفس المفهوم منه ، كما اصطلح عليه .

أو بعض المفهوم منه ، كما ذهب إليه المتكلمون .

فإن هذا الخلاف لا يضر فى مقصوده .

فأما العدمُ فلن يتعلق بفاعلِ وجودِ المفعول .

وأما كونُ هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم ، فليس بفعل فاعل ، ولا جعل جاعل ؛ إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم .

شرع فى تحليل ذلك المعنى ، وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء :

وجود .

وعدم .

وكون الوجود بعد العدم .

ثم بين :

أن العدم ليس متعلقاً بالفاعل ؛ لأنه لا شىء .

وأن كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلقاً به ؛ لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود ؛ فإن كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بماهياتها لذواتها ، لا لشىء آخر .

فبقى أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود ، وليس هو الوجود العام ؛ لأن وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل .

فإذن هو :

إما وجود شىء ليس بواجب .

وإما وجود شىء مسبوق بالعدم .

والأول أعم من الثانى .

وسنبين ، فى الفصل التالى لهذا الفصل ، أن المتعلق بالفاعل أولاً وبالذات أيهما هو .

وقد ذكر الفاضل الشارح :

[أن البحث ههنا :

إما لتعيين الشىء المحتاج إلى الفاعل .

أو لتعيين سبب الاحتياج .

وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما ؛ إلا أن حمله على الأول أولى] .

فبقى أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود :

إما وجود ما ليس بواجب الوجود .

وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم .

الفصل الثالث

تكملة وإشارة

(١) فالآن لنعتبر أنه لأى الأمرين يتعلق . فنقول :

إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته ، بل لغيره ، لايمتنع أن يكون على قسمين :

قال :

[وسبب الاحتياج :

عند الحكماء : هو الإمكان .

وعند المتكلمين هو الحدوث . وهو باطل ؛ لأن الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه ، وهو متأخر عن الإيجاد ، المتأخر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج .

فلو كان الحدوث علة للاحتياج ، لتأخر عن نفسه بهذه المراتب] .

أقول : هذه فائدة أفادها ، لكنها غير متعلقة بالمتن .

(١) أقول : يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور فى الفصل المتقدم :

أهو لكونه ممكناً لذاته ، واجباً لغيره ، يتعلق بالغير ؟

أم لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم ؟

فإنه بذلك يتبين فساد ما ذهب إليه الجمهور .

فذكر :

أولاً : أن الأول من هذين المعنيين أعم من الثانى ؛ وذلك لأن الممكن الموجود، وهو

أحدهما : واجب الوجود بغيره دائماً ،

والثانى : واجب الوجود بغيره وقتاً ما .

فإن هذين يُحمل عليهما واجبُ الوجود بغيره ، ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم ، ما لم يمنع شيء من خارج.

الواجب بغيره ، يمكن أن يقسّم :

إلى غير مسبوق بالعدم ، وهو الواجب بغيره دائماً .

وإلى مسبوق بالعدم ، وهو الواجب لغيره ، وقتاً ما .

فإذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم ؛ إلا أن يمنع شيء من خارج المفهوم .

فالواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم ، من حيث المفهوم ، وقد يحمل عليهما معاً ، التعلق بالغير .

وهذه قضية جعلها صغرى قياس ، وكبراه :

أن كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث ؛ فإن ذلك المعنى يكون للأعم أولاً وبالذات : وللأخص بعده وبسببه .

وبيان ذلك : أن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعم ، ويمكن أن يلحق الأعم من غير أن يلحق الأخص .

فإذن لو كان لحقوقه للأخص بذاته ، لما كان لاحقاً لغير الأخص .

ولما ثبت ذلك أنتج القياس المذكور :

أن التعلق بالغير ، للواجب بغيره ، أولاً وبالذات .

وللمسبوق بالعدم ، ثانياً وبسببه .

يعنى بسبب الوجوب بالغير .

ثم أكد ذلك بأن التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم ، وذلك لأنه لو جاز أن لا يكون فى حد نفسه واجباً لغيره ، بل كان واجباً لذاته ؛ مع كونه مسبوقاً بالعدم ، لم يكن له تعلق بالغير .

فقد بان إذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد ، وهو فى مفهومه أخص من مفهوم الأول .

والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير .

أى بسبب كونه واجباً بالغير .

وإذا ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً، لا فى حال حدوثه فقط ، بل فى جميع أوقات وجوده .

فثبت أن هذا التعلق للمفعول كائن دائماً ، بخلاف ما ظنه الجمهور .

ثم ذكر أن علة التعلق لو كان أيضاً « كون المفعول مسبوقاً بالعدم » ؛ على ما ظنوه ، لكان التعلق أيضاً دائماً ؛ لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم فى جميع أوقات وجوده ، وليست خاصة بحال حدوثه فقط : حتى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله .

فهذا تقرير ما فى الكتاب .

واعترض الفاضل الشارح : على الشيخ فقال :

[إنه تكلم فيما لا حاجة إليه ، ولم يتكلم فيما إليه حاجة ، وذلك أنه أطنب فى الفصل السالف ، فى أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث ، ولا حاجة إلى ذلك لعدم الخلاف فيه ، ولم يتكلم فى :

أن علة الحاجة ، هى الحدوث أم لا ؟

والدائم ، هل يفتقر إلى مؤثر أم لا ؟

وهذا هو محل الخلاف .

ومعنى قوله :

الواجب بالغير ينقسم :

إلى الدائم .

وإلى غير الدائم .

ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر ، والنزاع لم يقع إلا فيه ، وهو مصادرة على المطلوب] .

أقول : أما قوله : [لا حاجة إلى بيان أن وجود الحادث مفتقر إلى الفاعل ؛ إذ

وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ، ويحمل على مفهوميهما معنى : فإن ذلك المعنى : للأعم ، بذاته أولاً .

لا خلاف فيه] .

فليس بصحيح ؛ لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول فى أى شىء يتعلق بفاعله .

فذهب الحكماء إلى أنه يتعلق به فى وجوده ، سواء كان المتعلق حادثاً ، أو غير حادث .

وذهب الجمهور إلى أنه يتعلق به فى حدوثه ، دون وجوده ، كما حكى الشيخ عنهم فى صدر النمط ، واعترف به هذا الفاضل .

وكان من الواجب أن يحقق الحق فى ذلك ، فحقق فى الفصل السالف أنه يتعلق به فى وجوده .

ثم إنه احتاج إلى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ، ما هو ؟ إذ لم يكن الوجود متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ؛ ليظهر من ذلك :

أن التعلق حاصل فى جميع أوقات هذا الوجود ؟

أو فى وقت حدوثه فقط ؟

فإن مطلوبه يتم بذلك ، فبينه فى هذا الفصل ؛ ولذلك سماه بـ « التكملة » .

ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير ، ظهر أن الواجب بالغير ، سواء كان دائماً أو غير دائم ، متعلق بالغير فى وجوده ، ما دام موجوداً .

وهذا مطلوب الشيخ .

أما البحث عن علة الحاجة :

أهو الإمكان ؟

أم هو الحدوث ؟

فليس بمفيد فى هذا الموضع ؛ لأن علة الحاجة :

لو كان هو الحدوث ، وكان المحدَث محتاجاً فى جميع أوقات وجوده ، لم يكن للشيخ ههنا بضار ، كما صرح به آخر الفصل .

ولو كان هو الإمكان ، وكان الممكن غير موجود ، وغير متعلق بالفاعل ، لم يكن بنافع له . فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث .

وللأخص بعده ثانياً .

لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص ، إلا وقد لحق الأعم ، من غير عكس .

وأما قوله :

[إنه لم يبين أن الدائم :

هل يفتقر إلى مؤثر ؟

أم لا ؟] .

فليس بشيء أيضاً ؛ لأنه بين أن الواجب بالغير لا ينافى الدائم ، وأن علة التعلق بالغير ، هى الوجوب بالغير ، فالدائم :

إن كان واجباً بغيره ، كان مفتقراً .

وإلا ، فلا .

وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا .

ثم قال :

[والتحقيق أن الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظى :

لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليًّا ، معلولا لعلة أزلية ؛ لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول ، لا بهذا الدليل ، بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادراً .

وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار .

فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليًّا :

ينافى افتقاره إلى القادر المختار .

ولا ينافى افتقاره إلى العلة الموجبة .

وإذا كان الأمر كذلك ، ظهر أن لا خلاف فى هذه المسألة] .

أقول : هذا صلح من غير تراضى الخصمين ؛ وذلك :

أن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً ، من غير تعرض لفاعله ؛ فضلا عن أن يكون فاعله مختاراً ، أو غير مختار .

حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ، ويمكن له فى حد نفسه ؛ لم يكن هذا التعلق .

فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ، ليس فى حال الحدوث فقط ، فهذا التعلق كان دائماً .

ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى المحدث ، وأن محدثه يجب أن يكون مختاراً ؛ لأنه لو كان موجباً لكان العالم قديماً ، وهو باطل بما ذكروه أولا .

فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ؛ بل بنوا الاختيار على الحدوث .

وأما القول : بنفى العلة والمعلول ، فليس بمتفق عليه عندهم ؛ لأن مثبتى الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً .

وأيضاً ، أصحاب هذا الفاضل ، أعنى الأشاعرة ، يثبتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الأول ، فهم :

بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة .

وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة ، هى علتها .

وهذا شىء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً ، فلا محيص لهم عن ذلك المعنى .

فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول ، مع اتفاقهم على القول بالحدوث .

وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار ، بل ذهبوا :

إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلى تام فى الفاعلية .

وأن الفاعل الأزلى التام فى الفاعلية ، يستحيل أن يكون فعله غير أزلى .

ولما كان العالم عندهم فعلا أزليًّا ، أسندوه إلى فاعل أزلى ، تام فى الفاعلية .

وذلك فى علومهم الطبيعية .

وأيضاً لما كان المبدأ الأول عندهم أزليًّا تامًّا فى الفاعلية ، حكموا بكون العالم الذى هو فعله ، أزليًّا .

وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم ، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط ، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل .

الفصل الرابع

تنبيه

(١) الحادث بعد ما لم يكن ، له قبلٌ لم يكن فيه : ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين ، التى قد يكون بها ما هو قبل . وما هو بعد ، معاً ، فى حصول الوجود .

وذلك فى علومهم الإلهية .

ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار ؛ بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته ، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ، ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجىء بيانه .

(١) أقول : يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات ، متصل اتصال المقادير ؛ أعنى الزمان ، إلا أنه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد .

وبيانه : أن الحادث بعد ما لم يكن ، تكون بعديته هذه مضافة إلى قبلية قد زالت ، فله قبلٌ لا يوجد مع البعد ، لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها ، التى يوجد القبل والبعد منها معاً ، بل قبلٌ تزول قبليته عند تجدد البعدية .

وليست هذه القبلية هى :

نفس العدم ؛ لأن العدم كما كان قبل ، فقد يصح أن يكون بعد .

ولا نفس الفاعل ، لأنه قد يكون قبل ، ومع ، وبعد .

فإذن هناك شىء آخر يتجدد ويتصرم ، فهو غير قار الذات ، وهو متصل فى ذاته ؛ إذ من الجائز أن نفرض متحركاً يقطع مسافة ، يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته ، فتكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ، ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث ، قبليات وبعديات متصرمة ، ومتجددة ، مطابقة لأجزاء المسافة والحركة .

بل قبليةُ قَبْلٍ لا تثبت مع البَعد .
ومثلُ هذا ففيه أيضاً تَجدُّدُ بَعْدِيَّة بعد قبلية باطلةٍ .

فظهر أن هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة .

وقد تبين فى النمط الأول أن مثل هذا المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ .

فإذن ثبت أن كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات ، متصل اتصال المقادير ، وهو المطلوب .

فهذا ما فى الكتاب .

واعلم : أن الزمان ظاهر الأنيَّة ، خفى الماهية ، والشيخ قد نبه على أنيته فى هذا الفصل ، وسيشير فى الفصل الذى يليه إلى ماهيته ، ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه ، والآخر بالإشارة .

وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات ، وإنما أوردها ههنا لاحتياجه إليها ، وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب .

واعلم : أنه إنما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث ، لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به ؛ فإنه هو الشىء الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معاً ؛ وذلك لأن الشىء قبل شىء آخر قبلية بهذه الصفة ، لا لذاته ؛ بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر .

فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان ، وأما للزمان فليست بسبب شىء آخر ، بل ذاتُه المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها ، لا لشىء آخر .

فإذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ، ولا يصح تعريف الزمان بهما ؛ لأن تصورهما لا يمكن إلا مع تصور الزمان .

وتمييزهما عن سائر أقسام القبلية والبعدية ، بأنهما اللتان لا يوجدان معاً ، ليس أيضاً بتمييز حقيقى ؛ لأن الـ « مع » يجرى مجراهما فى معانيهما المخالفة ، لكن لما كان الزمان معروف الأنية ، لم يلتفت إلى ذلك .

والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان ، إضافتان لا توجدان إلا فى العقول ؛ لأن الجزأين من الزمان اللذين تلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معاً ، فكيف توجد الإضافة اللاحقة

وليس تلك القبلية :

هى نفسَ العدم ، فقد يكون العدمُ بعدُ .

بهما ؟ لكن ثبوتهما فى العقل لشىء ، يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان ، مع ذلك الشىء .

ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم ، على وجود زمان يقارنه .

وإذا تقررت هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح :

بأن هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج ، لكانت القبلية الواحدة ، قبل موجود آخر ، بقبلية أخرى ، ويتسلسل .

وذلك لأن الزمان هو الموجود فى الخارج الذى تلحقه القبلية لذاته ، وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه ، فى العقل .

أما نفس القبلية فليست هى من الموجودات المختصة بزمان دون زمان ، لأنها أمر اعتبارى ، يصح تعقله فى جميع الأزمنة .

وإن أخذ من حيث يقع فى زمان معين ، كان حكمه حكم سائر الموجودات فى لحوق قبلية أخرى يعتبرها الذهن به ، ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنى .

ويندفع أيضاً اعتراضه : بأنهما إضافتان فيجب أن يوجدا معاً ، وقد قيل إنهما لا يوجدان معاً ، هذا خلف .

وذلك لأنهما إضافتان عقليتان ، يجب أن يوجد معروضا هما فى العقل ، ولا يجب أن يوجدا فى الخارج معاً .

ويندفع أيضاً اعتراضه بأن العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية ، لازم اتصاف المعدوم بالموجود ؛ وذلك لأن العدم المقيد بشىء ما ، يكون معقولا بسبب ذلك الشىء ، ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به ، من حيث هو معقول .

ثم إنه اشتغل بالمعارضة : فقال :

[سبقُ بعض أجزاء الزمان على بعض ، هو هذا السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه ، فيلزم من قولكم هذا ، أن يكون للزمان زمان آخر . .]

قال :

[. . . والفرق بأن الزمان متقض لذاته ، فلذلك استغنت القبلية والبعدية

ولا ذاتَ الفاعل ، فقد تكون قبلُ ، ومعَ ، وبعد .
فهى شيء آخر لا يزال فيه تجدُّدٌ وتصرُّمٌ على الاتصال .

العارضتان له عن زمان آخر ، ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ؛ ليس بمفيد لوجهين :

الأول : أن أجزاء الزمان :

إن كانت متساوية فى الماهية ، استحال تخصيص بعضها بالتقدم ، دون البعض الآخر .

وإن لم تكن ، كان انفصال كل جزء عن الآخر ، بماهيته ، فيكون الزمان غير متصل ؛ بل مركباً من آنات .

الثانى : أن تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معاً فى جزأين من الزمان ، من غير زمان يغايرهما ، يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما] .

قال :

[وأيضاً إن قيل فى الفرق : إن القول بالقبلية والبعدية :

يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان ، مسبوقاً بجزء آخر .

ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث ؛ لأنه ينافى الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث .

أجيب بأن معنى قولنا : اليوم متأخر عن أمس ، ليس هو أنه لم يوجد معه ؛ لأن اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد .

وإن سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه ، كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما ، مغايرة لذاتيهما ، فكان المعقول منه ؛ أن اليوم ، ما حصل فى الزمان الذى فيه الأمس ، وحينئذ يعود السؤال .

وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه ، بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان أمس ، فلفظة « كان » مشعرة بمضى زمان ، وذلك يقتضى أن يكون أيضاً للزمان زمان آخر] .

وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير ، لن يتألف من غير منقسمات .

قال :

[والقول بمعية الزمان للحركة أيضاً يقتضى — بمثل هذا البيان — وقوع الزمان فى زمان آخر] .

والجواب : أن الزمان ليس له ماهيه غير « اتصال الانقضاء والتجدد » وذلك الاتصال لا يتجزأ إلا فى الوهم ، فليس له أجزاء بالفعل ، وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ، ثم إذا فرض له أجزاء ، فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء ، وتصير الأجزاء بسببهما متقدمة ومتأخرة ، بل تصور عدم الاستقرار الذى هوحقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضه لعدم الاستقرار ، لا لشىء آخر .

هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به .

وأما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار ، يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها ، فإنما يصير متقدماً ومتأخراً ، بتصور عروضهما له .

وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته ، وبين ما يلحقه بسبب غيره .

فإنا إذا قلنا : « اليوم وأمس » ، لم نحتج إلى أن نقول : اليوم متأخر عن أمس ؛ لأن نفس مفهوميها يشتمل على معنى هذا التأخر .

أما إذا قلنا : « العدم الوجود » ، احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدماً .

وأما المعية : فمعية ما هو فى الزمان للزمان ، غير المعية بالزمان ، أعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد .

لأن الأولى تقتضى نسبة واحدة ، لشىء غير الزمان إلى الزمان ، وهى معية ذلك الشىء .

والأخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب إليه واحد بالعدد ، وهو زمان ما . ولذلك لا يحتاج فى الأولى إلى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ، ويحتاج فى الثانية إليه .

الفصل الخامس

إشارة

(١) ولأَن التجدد لا يمكن إلا مع تغيُّر حال ، وتغير الحال لا يمكن إلا لذى قوةِ تَغيُّر حالٍ ، أَعنى الموضوع ؛ فهذا الاتصال إذن متعلقٌ بحركة ومتحرك أَعنى بتغير ومتغير ، لا سيما ما يمكن فيه أَن يتصل ولا ينقطع ، وهى الوضعية الدورية .

---

(١) أقول : يريد بيان ماهية الزمان .

وتقريره : أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما فى الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجدا إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشىء يصح منه التغير ، وهو الموضوع ؛ لأن التغير عرض ، والعرض لا يوجد إلا فى موضوع .

فهذا الاتصال إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ، ومتغير هو جسم يحل التغير فيه .

ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة ، يسمى حركة .

فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك .

والبيان المذكور فى الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان ، وكل زمان له أول ، فهو حادث ، فإذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ، ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلاً لا إلى أول .

والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول ، لوجوب تناهى الامتدادات ، ولما سيأتى فى النمط السادس .

فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع ، وهى الوضعية الدورية .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه . فهو من مقولة الكم ، ومن النوع المتصل .

فالزمان كَمٌّ يُقَدِّرُ التغير ، أعنى الحركة ، وهذه ماهيته ، وعند تبينها ، صرح بتسميته فقال :

[وهو الزمان] .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير ، فإن « قبلا » قد يكون أبعد ، و « قبلا » قد يكون أقرب ، فهو كمٌّ مقدِّرٌ للتغير . وهذا هو الزمان ،

ثم ذكر تعريفه فقال : [وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان] .

وذلك لأن الحركة :

كمية من جهة المسافة ؛ فإن الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها .

وكمية من جهة الزمان ؛ لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان ، وتنقص بنقصانه .

وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدماً وضعيًّا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين فى الوجود .

والحركة تتجزأ بتجزئة المسافة ، ويصير بعضها متقدماً ، وبعضها متأخراً ، بإزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها ؛ إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان ، بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة .

والزمان هو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

فهذا بيان ما ذكره ههنا .

وقد قال فى الشفاء بهذه العبارة :

[وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر ، وإنما يوجد فيها المتقدمُ بأن يكون منها فى المتقدم من المسافة ، والمتأخرُ بأن يكون منها فى المتأخر من المسافة ؛ لكنه يتبع ذلك أن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها ، كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معاً .

فيكون للتقدم والتأخر ، للحركة : خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ، ليس من جهة ما هما للمسافة ، ويكونان معدودين بالحركة ؛ فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر ، فتكون الحركة لها عدد ، من حيث لها فى المسافة تقدم وتأخر .

ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان .

وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان *

الفصل السادس

إشارة

(١) كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلا .

هذا هو العدد أو المقدار .

فالزمان عدد الحركة ، إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر ، لا بالزمان ، بل بالمسافة ، وإلا لكان البيان تحديداً بالدور] .

هذه عبارته .

وغرضه بيان هذا التحديد الذى ذكره القدماء ، وهو غرضى من إيراد هذه النكتة الأخيرة .

(١) أقول : يريد بيان كون كل حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة .

وتقريره : أن كل حادث فهو قبل وجوده :

إما ممتنع الوجود .

وإما ممكن الوجود .

والأول محال .

والثانى حق .

فإذن له إمكان وجود ، قبل وجوده .

وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه .

لأن السبب فى كون المحال غير مقدور عليه ، كونه غير ممكن فى نفسه .

والسبب فى كون غير المحال مقدوراً عليه ، هو كونه ممكناً فى نفسه .

والشىء لا يكون سبباً لنفسه .

وليس هو قدرة القادر عليه ، وإلا لكان إذا قيل فى المحال : إنه غير مقدور عليه : لأنه غير ممكن فى نفسه ، فقد قيل : إنه

وأيضاً كونه ممكناً ، أمر له فى نفسه .

وكونه مقدوراً عليه ، أمر له بالقياس إلى القادر عليه .

فإذن كونه ممكناً ، هو أمر مغاير لكونه مقدوراً عليه .

وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولا بنفسه ؛ لأن الإمكان يكون لشىء ، بالقياس إلى وجوده ، كما يقال : البياض يمكن أن يوجد .

أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر ، كما يقال : الجسم يمكن أن يصير أبيض .

فإذن هو أمر معقول ، بالقياس إلى شىء آخر ، فهو أمر إضافى .

والأمور الإضافية أعراض .

والأعراض لا توجد إلا فى موضوعاتها .

فإذن الحادث يتقدمه إمكان وموضوع .

وذلك الإمكان قوة للموضوع ، بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه ، فهو قوة وجود .

والموضوع :

موضوع بالقياس إلى الإمكان الذى هو عرض فيه .

وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً .

ومادة بالقياس إليه إن كان صورة .

فهذا تقرير ما فى الكتاب :

واعلم أن كل إمكان فهو بالقياس إلى وجود .

والوجود :

إما بالعرض ، كوجود الجسم الأبيض .

وإما بالذات ، كوجود البياض .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض ، فهو يكون للشىء بالقياس إلى شىء آخر له .

أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر . كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض ،

غير مقدور عليه ؛ لأنه غير مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن فى

أو يوجد له البياض ، أو يقال : الماء يمكن أن يصير هواء ، والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل .

وظاهر أن جميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو محلها .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات ، فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده . ولا يخلو :

إما أن يكون ذلك الشيء :

مما يوجد فى موضوع .

أو فى مادة .

أو مع مادة .

كما يقال : البياض يمكن أن يوجد ، أو يكون : وكذلك الصورة والنفس .

وحكم هذا الإمكان فى الاحتياج إلى موضوع ، حكم القسم الأول ، ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء .

وإما أن لا يكون كذلك ؛ بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه ، لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة .

ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثاً ؛ لأنه لو كان محدثاً ، لكان مسبوقاً بإمكان لا محالة ، كما مر .

وإمكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع ؛ إذ لا علاقة له بشيء ، فيلزم أن يكون جوهراً قائماً بنفسه ، ولكن الجوهر من حيث ماهيته ، لا يكون مضافاً إلى الغير .

والإمكان مضاف ، فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر ، وإذ لم يكن حقيقته . فهو عارض له ، وقد فرض غير عارض لشيء .

هذا خلف .

ولما تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثاً ، فهو :

إن كان موجوداً ، كان دائم الوجود .

وإن لم يكن موجوداً ، كان ممتنع الوجود .

وقد ظهر من ذلك أن الأشياء الحادثة تكون :

نفسه ؛ لأنه غير ممكن فى نفسه . فبيِّنٌ إذن أن هذا الإمكان غير

إما أعراضاً .

أو صوراً .

أو مركبات .

أو نفوساً توجد مع المواد ، وإن لم تكن حالة فيها .

وإمكانات هذه الأشياء تكون قبل وجودها ، ويعبر عنها بالقوة ، فيقال هذه الوجودات فى موادها بالقوة ، وهى تختلف بالبعد والقرب ، وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة إلى الفعل .

وإنما يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك .

وأما إمكان الموجودات الممكنة فى أنفسها ، فهى أمور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم ، بالقياس إلى وجوداتها .

وكذلك الوجوب والامتناع :

إلا أن الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد .

والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد فى الخارج .

والموصوف بالإمكان ماهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم بأسرها .

وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات فى أنفسها .

فهذا ما أردت تحقيقه فى هذا الموضع لتزول الإشكالات التى تورد ههنا ، وظهر منها أن قول الفاضل الشارح :

[الشىء قبل وجوده نفى صرف ، فلا يصح الحكم عليه بالإمكان] .

ثم معارضته ذلك بأنه :

[موصوف حينئذ بأنه مقدور للقادر ، وذلك يقتضى تمييزه] .

ثم معارضته للمعارضة :

[بالممتنعات المتميزة عن الممكنات ، مع كونها نفياً صرفاً] .

خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية ، والأمور الخارجية .

وأما قوله :

[لو كان الإمكان موجوداً ، لكان :

كون القادر عليه قادراً عليه .

واجباً .

أو ممكناً .

والأول : محال ؛ لكونه وصفاً لغيره .

والثانى : محال ؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان] .

فالجواب عنه : أن الإمكان فى نفسه اعتبار عقلى ، متعلق بشىء خارجى ، فمن حيث تعلقه بالشىء الخارجى ، ليس بموجود فى الخارج ، هو إمكان ، بل هو إمكان وجود فى الخارج ، وتعلقه بذلك الشىء يدل على وجود ذلك الشىء فى الخارج ، وهو موضوعه .

ومن حيث كونه قائماً بالعقل ، موجود فى الخارج ، وله إمكان آخر يعتبره العقل ، وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ، كما مر فى التقدم .

لا يقال : وجود شىء فى العقل ، دون الخارج ، جهل ؛

لأن الجهل هو وجود صورة فى الذهن ، على أنها صورة لموجود خارجى ، مع عدم المطابقة .

والاعتبارات العقلية لا توجد فى العقل ، على أنها صورة شىء فى الخارج ، بل على أنها أحكام موجودات فى الخارج .

وأحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج ، من حيث هى أحكام ، بل تكون موجودة من حيث هى محكوم عليها .

وأما قوله :

[إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالا فيه ، لأن الحادث . قبل وجوده ، يمتنع أن يكون محلا لشىء ، ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره ، لأن نعت الشىء لا يكون حاصلا فى غيره] .

فالجواب : أن إمكان الشىء ، قبل وجوده حال فى موضوعه ؛ فإن معناه كون ذلك الشىء فى موضوعه بالقوة ، وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه ، وصفة للشىء من حيث هو بالقياس إليه .

فبالاعتبار الأول يكون كعرض فى موضوع .

وليس شيئاً معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع ، بل هو إضافى ، فيفتقر إلى موضوع .

وبالاعتبار الثانى ، يكون كإضافة المضاف إليه .

ولما لم يمكن وجود مثل هذا الشىء إلا فى غيره ، لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير .

وأما قوله :

[لما كان الإمكان صفة إضافية ، مستدعية لوجود المتضايفين ، فهو إنما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ، ويلازم منه تقدم الوجود على الإمكان] .

فالجواب : أنه من حيث كونه صفة إضافية ، إنما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ، ولكن يكفيه ثبوتهما فى العقل ، ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه فى الخارج ، لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين فى العقل بأمر وجودى فى الخارج ، يستدعى لا محالة موضوعاً موجوداً فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه .

وأما قوله :

[الحكم بكون الإمكان متعلقاً بموضوع ، أو مادة ، منقوض بالعقول ، والنفوس المفارقة ، وبالهيولى ؛ فإنها ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع ومادة] .

فالجواب عنه : ما مر من الفرق بين إمكانين عند تعلقهما بما فى الخارج ، وأن إمكان مثل هذه الأشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم فى العقل .

وهى من حيث ثبوتها فى العقل ، موضوع .

والإمكان بهذا الاعتبار كعرض فى موضوع .

وهو أيضاً صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كإضافة المضاف إليه .

وأما قوله :

[لو قيل : الشىء لا يحدث إلا إذا صار وجوده أولى ، ولا يصير أولى إلا إذا كان له مادة .

قلنا : المقدمتان ممنوعتان :

أما الصغرى ؛ فلأن الأولوية ، لو حصلت حال الحدوث ، لكان الكلام فى

فالحادث يتقدمه قوة وجود ، وموضوعٌ .

الفصل السابع

تنبيه

(١) الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة :

مثل البعدية الزمانية ، والمكانية .

وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود ، وإن لم يمتنع أن يكونا فى الزمان معاً ، وذلك إذا كان وجود هذا عن

حصولها ، كالكلام فى حدوث الحادث ، وتتسلسل العلل دفعة .

ولو حصلت قبل الحدوث ، فوجود الحادث كان موقوفاً :

إما على وجودها .

أو على عدمها .

والأول : يقتضى وجود الحادث معها ، لا بعدها .

والثانى : يقتضى وجود الحادث قبلها ، كما اقتضى بعدها .

وأما الكبرى : فلما مر] .

فالجواب عنه : أن الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجباً ، فضلا عن الأولوية ، وإنما يحدث مع تحقق وجوبه ، غير متأخر عنه ، ولا متقدم عليه . ووجوبه إنما يتحقق بأن يتم استعداد مادته ، أو موضوعه ، لقبوله . وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط تستجمعها الحركة المتصلة التى لا أول لها ، الموجودة فى الجسم الإبداعى ، على ما يشتمل العلم الإلهى على بيانه

(١) أقول : يريد إثبات الحدوث الذاتى للمكنات .

ولما كان تحقيق الحدوث الذاتى مبنيًّا على تحقيق التأخر الذاتى ؛ لأن الحدوث — وهو كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده — ينقسم :

آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

إلى زمانى .

وإلى ذاتى .

لانقسام التأخر إليهما .

قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتى على إثبات الحدوث الذاتى .

واعلم أن تأخر الشىء عن غيره، يقال بخمسة معان ، على ما حقق فى الفلسفة الأولى:

أحدها : بالزمان .

والثانى : بالمرتبة أوالوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفاً منه .

والثالث : بالشرف .

والرابع : بالطبع .

والخامس : بالمعلولية .

والأخيران يشتركان فى معنى واحد ، هو التأخر بالذات .

والمعنى المشترك أن يكون الشىء محتاجاً إلى آخر فى تحققه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشىء .

فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه ، ثم لا يخلو :

إما أن يكون المحتاج إليه ، مع ذلك ، هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج .

أو لا يكون .

والمحتاج : بالاعتبار الأول ، متأخر بالمعلولية ، وهو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد .

وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع ، وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد ، وكالمشروط بالقياس إلى الشرط .

والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن التقدم بالعلية فى الزمان ، ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه ؛ إلا أن ارتفاع المعلول يكون تابعاً ومعلولا لارتفاع العلة ، من غير انعكاس .

وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه ، وبين ذلك الآخر فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا مارًّا على الآخر .

والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود ، من غير انعكاس ؛ فإن المتقدم يمكن أن يوجد لامع المتأخر ، أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم .

وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع . ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات :

والشيخ : استعملهما فى «قاطيغورياس الشفاء» كذلك ، وذلك أنه قال ؛ عند ذكر التقدم بالعلية :

[وإن كان يقال : المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية ، والذات] .

أما فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخراً بالذات .

والدليل عليه : أنه مثل له بحركة المفتاح واليد ، وهو تأخر بالمعلولية الذى هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحاً على القسم الآخر ، وهو تأخر ما ، للشىء بحسب غيره ، عما له بحسب ذاته ، وهو تأخر بالطبع ، لا بالمعلولية .

وهذا التأخر — أعنى الذاتى ، بالمعنى المشترك — هو تأخر حقيقى ، وما سواه فليس بحقيقى ؛ لأن المتأخر بالزمان ، أو بالمرتبة والوضع ، أو بالشرف ، يمكن أن يصير بالفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره ، هو أمر عارض لذاته . وأما المتأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره هو ذاته لا غيره ؛ ولهذا خصه الشيخ بأنه الذى يكون باستحقاق الوجود .

واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية .

والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون فى الزمان ، مع المتقدم ، بل يمكن أن يكون : ويمكن أن لا يكون ؛ ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما ، بالإمكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب ، وهو قوله :

[وإن لم يمتنع أن يكونا فى الزمان معاً] .

وقوله :

[وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق

وهذا مثل ما تقول : حركت يدى فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدى ، أو ثم

هذا الوجود ، إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا مارًّا على الآخر] .

هو بيان التأخر بالذات ، بتقريره فى بعض أقسامه .

ومعناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا ؛ يعنى المتأخر ــ كالمعلول مثلا ــ عن آخر ، يعنى المتقدم ــ كالعلة مثلاً ــ ووجود المتقدم ليس عن المتأخر ، فما استحق المتأخر الوجود ، إلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل إليه الحصول من علته ، إن كان له علة .

وأما المتقدم ، فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود ، لا عن المتأخر ، وليس يصل إلى المتأخر من تلك العلة إلا مارًّا على المتقدم .

وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد :

[أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده ، والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ، ووجودها] .

ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ هذا الكتاب .

وقوله :

[وهذا مثل ما تقول : حركت يدى فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول : تحرك المفتاح ، فتحركت يدى ، أو ثم تحركت يدى ؛ وإن كانا معاً فى الزمان ، فهذه بعدية بالذات] .

إيراد المثال ؛ للتقدم الذاتى ، ومعناه واضح .

واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية ، فقال :

[إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول ، كونها مؤثرة فيه ، كان معنى قولنا : العلة متقدمة على المعلول ، هو أن المؤثر فى الشىء . مؤثر فيه ، وهذا تكرار خال عن الفائدة .

وإن كان المراد شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصوره] .

تحركت يدى . وإن كانا معاً فى الزمان . فهذه بعدية بالذات .

(٢) ثم أنت تعلم أن حال الشىء الذى يكون للشىء باعتبار ذاته ، متخلياً عن غيره ، قبل حاله من غيره ، قبلية بالذات .

وجعل قول الشيخ :

[الوجود لا يصل إلى المعلول إلا مارًّا على العلة] بياناً لذلك ، ونسبه إلى المجاز .

وجعل التمثيل [بحركة اليد والمفتاح] .

بياناً آخر غيره ، ونسبه إلى الركاكة .

وأقول : تقدم الشىء الذى منه الوجود ، على الشىء الذى له الوجود ، فى الوجود ، معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ، ولا إثباته ، بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدم الزمانى ، فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم الزمانى شرط فى وجود هذا التقدم .

(٢) أقول : لما فرغ من بيان معنى التأخر الذاتى شرع فى المقصود ، وهو إثبات الحدوث الذاتى للمكنات .

وتقريره : أن حال الشىء الذى يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره ، إنما يكون قبل حاله بحسب غيره ، قبلية بالذات .

لأن ارتفاع حال الشىء بحسب ذاته ، يستلزم ارتفاع ذاته ؛ وذلك يقتضى ارتفاع الحال التى تكون للذات بحسب الغير .

وأما ارتفاع الحال التى بحسب الغير فلا يقتضى ارتفاع الحال التى بحسب الذات .

والموجود عن الغير الممكن بالذات ؛ لو انفرد عن الغير ، لاستحق العدم بحسب الخارج .

وأما بحسب العقل فلا يستحق العدم ولا الوجود ؛ لأن وجوده إنما يكون له ، باعتبار وجود علته ، وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته ، وكلاهما مغايران له .

وهذه الحال ، أعنى التجرد عن الاعتبارات ، لا تكون إلا فى العقل ، فالحال التى تكون له متجرداً عن الغير :

إما العدم .

وكل موجود عن غيره ، يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل إنما يكون له الوجود عن غيره .

وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم .

وأما وجوده ، فهو حال له بحسب الغير .

فإذن وجوده مسبوق :

إما بعدمه .

أو بلا وجوده .

وهذا هو الحدوث الذاتى .

قال الفاضل الشارح :

[الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ، ولا يلزم منه أنه يستحق اللا وجود ؛ فإن المستحق للا وجود هو الممتنع .

فإذن وجوده مسبوق ، بلا استحقاق الوجود ، لا بالعدم ، أو باللاوجود] .

ثم قال :

[فنى قول الشيخ : إنه يستحق العدم لو انفرد ، أولا يكون له وجود ، لو انفرد ، مغالطة ؛ لأنه : إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هى هى ، فهو فى هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللا وجود ، وإلا لكان ممتنعاً ، لا ممكناً .

وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته ، فلا يكون الانفراد انفراداً] .

والجواب عنه : أن الماهية المجردة عن الاعتبارات ، لا ثبوت لها فى الخارج ، فهى وإن كانت باعتبار العقل لا تخلو ، من أن تعتبر :

إما مع وجود الغير .

أو مع عدمه .

أو لا تعتبر مع أحدهما .

لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الآخرين فرق ؛ لأنها إن لم تكن مع وجود الغير ، لم تكن أصلا .

فإذن انفرادها هو لاكونها ، وهذا معنى استحقاق العدم .

فإذن لا يكون له وجود ، قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث الذاتى *

الفصل الثامن

تنبيه

(١) وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هى على الحال التى بها تكون علة ،من طبيعة ،أو إرادة ، أو غير ذلك أيضاً ، من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل .

مثل الآلة : حاجة النجار إلى القدوم .[1]

وأما باعتبار العقل ؛ فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معاً ، ولفظة : [لا يكون له وجود] .

فى قول الشيخ : [أو لا يكون له وجود لو انفرد] .

ليست بمعنى العدول ، حتى يكون معناها أنه يثبت له أن لا يكون له الوجود ؛ بل هى بمعنى السلب ؛ فإن الفعل لا يعطف على الاسم .

وتقدير الكلام :

كل موجود عن غيره ، فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته .

وتقدير النتيجة :

أن تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود ، يكون لها قبل وجودها بالذات .

(١) أقول : يريد أن ينبه على أن المعلولات لا تتخلف عن علتها التامة .

فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه فى عليتها بالفعل ، كما مضى .

أو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .

أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .

أو الوقت : حاجة الآدمي إلى الصيف.

ثم أشار إلى بعض تلك الأمور ، وقسمها :

إلى ما لا يخرج عن ذات العلة ، وإلى ما يخرج .

والأول : كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور : والإرادة المقتضية لها مع الشعور ؛ فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة ، إلا بأحدهما .

وكذلك الحالة التى للنفس النباتية التى تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا إرادية .

والحالة التى تكون للعلل التى هى فوق هذه العلل .

وقوله : [أو غير ذلك] .

إشارة إلى القسم الثانى ، أعنى ما يخرج عن ذات العلة ، مما له مدخل فى تتميم عليتها بالفعل . فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن تشتمل عليها قسمة ، وهى أن يقال : تلك الأمور تكون :

إما وجودية .

وإما عدمية .

والوجودية تكون :

إما شيئاً ينضاف إلى العلة لتتمكن من العلية .

أو شيئاً لا ينضاف إليها .

والأول :

إما شىء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة .

وإما شىء لا يتوسط .

وهو إما ذات ينضاف إليها ، كالمعاون .

أو وصف لها ، كالداعى .

والشىء الذى لا ينضاف إليها :

إما محل لفعلها كالمادة .

أو الداعى : حاجة الآكل إلى الجوع .

أو زوال المانع : حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن .

وإما ليس بمحل لفعلها ؛ كالزمان ، والعدمية ، كزوال المانع .

قوله : [فى الوقت : حاجة الأدَمى إلى الصيف] .

أى حاجة متخذ الأديم ، وهو منسوب إلى جمع الأديم ، والأديم يجمع على أدَم ، كأفيق وأفَق ، وهو الجلد الذى لم تتم دباغته ، ويجمع أيضاً على آدِمَة ، كرغيف وأرغفة .

فالمنسوب إليه ، إما :

أدَمِىٌّ ، بفتح الألف والدال .

أو آدِمى ، بمد الألف وكسر الدال .

والزمان ههنا شرط وجودى لجودة الصنعة ، لا فى كون العلة علة بالفعل .

والداعى ، غير الإرادة ؛ فإن الفاعل بالإرادة ، قد يكون له داع ، وقد لا يكون ، فيُحدث ، وهو فى جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة .

والدَّجْن فى قوله : [حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن] .

هو إلباس الغيم السماء ، وهو ضد الصحو .

وعلى : [زوال المانع] .

اعترض الفاضل الشارح :

بأنه قيد عدمى ، والعدم لا يكون جزءاً من العلة الموجودة .

والجواب : أن الشيخ لم يقل :

إن هذه الأمور أجزاء العلة .

بل ذكر :

أنها مما له مدخل فى تتميم عليتها . وصيرورتها علة بالفعل .

ولا شك أن العلة مع ما يمنعها من التأثير لا تكون علة بالفعل .

واعلم أن الأمر العدمى ، ليس عدماً صرفاً ، بل هو عدم مقيد بوجود شىء ؛ وهو ، من حيث هو كذلك ، أمر ثابت فى العقل ، فيصح أن يكون علة لما هو مثله ، كما يقال : عدم العلة ، علة العدم .

ويصح أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق ، ويصير جزءاً من المفهوم من علته العامة ، إذا كان ذلك المفهوم مركباً فى العقل .

(٢) وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل ، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة ، أو لم تكن موجودة أصلا .

(٣) فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودًا ، ولكنه ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة .

فإذا وجدت — كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك — وجب وجود المعلول .

وإن لم توجد ، وجب عدمه .

وأيهما فرض أبدا ، كان ما بإزائه أبدًا ، أو وقتاً ما ، كان وقتاً ما .

(٤) وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال فى كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا .

---

(٢) أقول : لما ذكر الأمور التى تتم بها علية العلة ، وهى ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ، ذكر أن عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة :

إما عدم حال من الأحوال المعتبرة فى العلية بالفعل ، وحدها .

وإما عدم ذات العلة مطلقاً .

(٣) أقول : أى إذا كان الفاعل موجوداً ، ولا مانع ، ولم يكن هو لذاته علة تامة ؛ بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة ، فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة ، فإذا وجدت ، وجب وجود المعلول ؛ لأنه لم يتوقف إلاّ عليها .

وإن لم توجد وجب عدمه ؛ لأنه توقف على شيء لم يوجد .

وأى الأمرين فرض أبداً ، أو وقتاً ما دون وقت ، كان ما بإزائه مثله .

(٤) أقول : أى إذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر ، وهى

فإن لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة فى الأسماء بعد ظهور المعنى .

متشابهة الحال فى كل شىء ، لا يتجدد لها حال ، ولا يزول عنها حال ، ولها معلول ، لم يبعد أن يجب عنها دائماً .

وإنما قال : [لم يبعد] .

وإن كان من الواجب أن يقول : [وجب أن يجب عنه سرمدا] .

لأن مقصوده ههنا إزالة الاستبعاد ؛ فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود .

وأيضاً القطع بوجود علة هذا شأنها ، مبنى على أن العلة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة أو حال يجوز أن تتغير ، وذلك مما لم يسبق إليه إشارة بعد .

فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز ، وإزالة الاستبعاد .

وإنما عبر عن « الدوام » ههنا بـ « السرمد » ؛ لأن الاصطلاح :

كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات إلى بعض ، فى امتداد الوجود .

فقد وقع على إطلاق الدهر ، على النسبة التى تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة .

والسرمد على النسبة التى تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض .

ثم أومأ إلى أن مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا ؛ فإن لم تطلق لفظة « المفعول » عليه ، بسبب أن لم يتقدم عليه عدم بالزمان ، فلا مضايقة فى وضع الأسامى ، بعد ظهور المعنى .

فظهر من ذلك أن المفعول أعم من المحدث .

الفصل التاسع

تنبيه

(١) الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان .

(٢) وما يتقدمه عدم زمانى ، لم يستغن عن متوسط .

(٣) والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث .

---

(١) أقول : هذا تفسير لفظة « الإبداع » بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور .

(٢) أقول : وهذا تذكار لما سلف ، وهو أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة .

والغرض منه عكس نقيضه ، وهو أن كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان ، لم يكن مسبوقاً بعدم .

ويتبين من انضياف تفسير « الإبداع » إليه ، أن « الإبداع » هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، من غير أن يسبقه عدم ، سبقاً زمانياً .

وعند هذا يظهر أن « الصنع » و « الإبداع » يتقابلان ، على ما استعملهما فى صدر النمط .

(٣) أقول : التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادى . والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زمانى .

وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه .

والإبداع أقدم منهما ؛ لأن :

المادة ، لا يمكن أن تحصل بالتكوين .

والزمان ، لا يمكن أن يحصل بالإحداث .

لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى ، وزمان آخر .

الفصل العاشر

تنبيه وإشارة

(١) كل شيء لم يكن ثم كان ، فبيِّنٌ فى العقل الأول ، أن ترجُّح أحد طرفىْ إمكانه ، صار أولى بشيء وبسبب ، وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البيِّن ، ويفزع إلى ضروب من البيان .

فإذن « التكوين » و « الإحداث » مرتبان على « الإبداع » ، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى ، فهو أعلى مرتبة منهما .

وليس فى هذا البيان موضع خطابة ، كما ذهب إليه الفاضل الشارح .

(١) أقول : المحدَث لا يكون واجباً ، فهو ممكن ، والممكن يفتقر فى ترجح أحد طرفى وجوده وعدمه ، على الآخر ، إلى علة مرجحة لذلك الطرف .

وهذا حكم أولىّ ، وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ، ويفزع إلى ضروب من البيان ، كما يفزع إلى التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن ترجح إحداهما على الأخرى ، من غير شيء آخر ينضاف إليها ؛ وإلى غير ذلك مما يجرى مجراه ، ويذكر فى هذا الموضع .

ثم إن صدور الممكن المعلول ؛ مع ذلك الترجيح ، عن تلك العلة :

إما أن يكون واجباً .

أو لا يكون ، بل يكون ممكناً ؛ إذ لا وجه لأن يكون ممتنعاً ، مع فرض وقوعه .

وإن كان ممكناً عاد الكلام فى طلب سبب ترجحه جذعاً ، أى جديداً ، أو حديثاً ، ولا يقف ؛ بل يؤدى إلى الافتقار بعد كل سبب ، إلى سبب آخر ، لا إلى نهاية .

ويلزم منه أيضاً أن لا يكون ما فرض سبباً ، بسبب ، وهو محال .

فإذن صدور المعلول ، مع الترجيح ، عن السبب الأول ، واجب ، وهو المطلوب .

وظهر من ذلك أن العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها ، لم يوجد المعلول ، وأيضاً أن العلة

وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء .

إما أن يقع ، وقد وجب عن السبب .

أو بعدُ لم يجب ، بل هو فى حد الإمكان عنه ؛ إذ لا وجه للامتناع عنه ، فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعاً ، ولا يقف .

فالحق أنه يجب عنه .

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ب)

الأولى ، كما كانت واجبة لذاتها ، كانت واجبة فى عليتها ، وإنما وسم الفصل بـ « التنبيه والإشارة » معاً ، لاشتماله :

على حكم أولى ، وهو احتياج الممكن فى وجوده إلى سبب ، وهذا الحكم مع أوليته مشهور لم ينازع فيه أحد .

وعلى حكم قريب من الوضوح ، وهو كون السبب فى سببيته واجباً ، وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين ؛ فإنهم حكموا بأن الفاعل المختار ؛ إنما يصدر الفعل عنه ، على سبيل الصحة ، لا على سبيل الوجوب .

(١) أقول : يريد ببيان أن الواحد الحقيقى ، لا يوجب ، من حيث هو واحد ، إلا شيئاً واحداً بالعدد ، وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح ؛ ولذلك وسم الفصل بالتنبيه.

وإنما كثرت مدافعة الناس إياه ، لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية . وتقريره : أن يقال : مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه (ا) غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه (ب) .

وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان ، فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم ، مختلفتى الحقيقة .

أى عليته لأحدهما ، غير عليته للآخر .

وتغاير المفهومين ، يدل على تغاير حقيقتيهما .

فإذن ، المفروض ليس شيئاً واحداً ، بل هو شيئان ، أو شىء موصوف بصفتين متغايرتين ، وقد فرضناه واحداً .

هذا خلف .

وهذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى ، ولزيادة الوضوح قال :

[وذانك الشيئان :

إما أن يكونا من مقومات ذلك الشىء الواحد .

أو من لوازمه .

فإن كانا من لوازمه ، عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف .

فهما إذن من مقوماته] .

وفى بعض النسخ بزيادة ، [أو بالتفريق] .

بعد قوله : [فإما أن يكونا من مقوماته . أو من لوازمه] .

والمراد منه أن يكون . أحدهما من مقوماته .

والآخر من لوازمه .

وحينئذ لا تكون حيثية استلزام ذلك اللازم ، هى بعينها حيثية ذلك المقوم .

ويلزم منه أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ، وإلا عاد الكلام .

وعلى الجملة ، مع جميع التقديرات ، يلزم منه تركب :

إما فى ماهية ذلك الشىء .

أو لأنه موجود بعد كونه شيئاً ما .

أو بعد وجوده بتفريق له .

والأول : كما فى الجسم ، بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصورة .

والثانى : كما فى العقل الأول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده ، بسبب تغاير ماهيته ووجوده .

فإما أن يكونا من مقوماته .

أو من لوازمه .

أو بالتفبريق .

والثالث : كما فى الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته .

فإذن كل ما يلزم عنه اثنان معاً ، ليس أحدهما بتوسط ، فهو منقسم الحقيقة .

واشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط ؛ لأن الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقى ، ولكن البعض بتوسط البعض .

وإنما قال : [فهو منقسم الحقيقة] .

ولم يقل : [منقسم الماهية] .

لأن الماهية قد تكون بسيطة ، والتكثر يلزمها :

إما للوجود .

أو لما يعرض بعد الوجود .

كما مر .

وعارض الفاضل الشارح ذلك :

[بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة ، كقولنا هذا الشيء :

ليس بحجر .

وليس بشجر .

وقد يوصف بأشياء كثيرة ، كقولنا :

هذا الرجل قائم .

وقاعد .

وقد يقبل أشياء كثيرة ، كالجوهر :

للسواد .

والحركة .

ولا شك :

فإن فرضتا من لوازمه ، عاد الطلب جَذَعاً ، فتنتهى إلى حيثيتين من مقومات العلة ، مختلفتين .

أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه .

واتصافه بتلك الأشياء .

وقبوله لتلك الأشياء .

مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم :

أن يكون الواحد ، لا يسلب عنه إلا واحد .

ولا يوصف إلا بواحد .

ولا يقبل إلا واحداً] .

والجواب عنه : أن سلب الشيء من الشيء .

واتصاف الشيء بالشيء .

وقبول الشيء للشيء .

أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير ، فإنها لا تلزم الشيء الواحد ، من حيث هو واحد ، بل تستدعى وجود أشياء فوق واحدة ، تتقدمها ، حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء ، باعتبارات مختلفة .

وصدور الأشياء الكثيرة ، عن الأشياء الكثيرة ، ليس بمحال .

وبيانه : أن السلب يفتقر إلى ثبوت :

مسلوب .

ومسلوب عنه .

يتقدمانه ، ولا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت :

موصوف .

وصفة .

إما للماهية
وإما لأنه موجود .

والقابلية إلى :
قابل .
ومقبول .
أو إلى :
قابل .
وشيء يوجد المقبول فيه .
واختلاف المقبول ؛ كالسواد والحركة ، يفتقر إلى :
اختلاف حال القابل .
فإن الجسم : يقبل السواد ، من حيث ينفعل عن غيره .
ويقبل الحركة ؛ من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها .
وأما صدور الشيء عن الشيء ، فأمر يكفي في تحقيقه فرض شيء واحد هو العلة ، وإلا لا متنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد .
لا يقال : الصدور أيضاً لا يتحقق ، إلا بعد تحقق :
شيء يصدر عنه .
وشيء صادر .
لأنا نقول : الصدور يقع على معنيين .
أحدهما : أمر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً ، وكلامنا ليس فيه .
والثاني : كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول .
وهو بهذا المعنى متقدم :
على المعلول .
ثم على الإضافة العارضة لهما .
وكلامنا فيه : وهو أمر واحد ، إن كان المعلول واحداً .
وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها ، إن كانت العلة علة لذاتها .

وإما بالتفريق .

فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة .

الفصل الثانى عشر

أوهام وتنبيهات

(١) قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس ، موجود لذاته ، واجب لنفسه .

وقد يكون حالة تعرض لها ، إن كانت علة لا لذاتها ، بل بحسب حالة أخرى .

أما إذا كان المعلول فوق واحد ، فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً ، ويلزم منه التكثر فى ذات العلة ، كما مر .

(١) أقول : يريد بيان مذاهب الناس فى وجوب أعيان الموجودات ، وإمكانها ، وقدمها ، وحدوثها .

وأن ينبه على ما هو الحق عنده منها .

وأول اختلافهم : فى الشيء الغنى عن المؤثر ، الذى هو موجود لنفسه ، واجب لذاته :

أهو واحد ؟

أم أكثر من واحد ؟

والقائلون : بأنه أكثر من واحد ، افترقوا :

إلى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة .

وإلى قائلين بأنه غير ذلك .

والفرقة الأولى زعمت : أن الأفلاك والكواكب بأشكالها وهيئاتها ، ونضدها ، والعناصر بكلياتها ؛ واجبة قديمة .

وأن الممكن الحادث فى العالم هو الحركات والتركيبات ، وما يتبعها ، لا غير .

لكنك إذا تذكرت ما قيل لك فى شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً .

وتلوت قوله تعالى :

« لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ »

فإن الهُوِىَّ فى حظيرة الإمكان ، أفول ما .

وقال آخرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول .

ثم افترقوا :

والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر ، من شرط واجب الوجود :

وهو أنه واحد غير محتاج فى قوامه إلى شىء ، وغير منقسم بحسب الحد والماهية .

ولا بحسب المعنى والقوام .

ولا بحسب الكمية إلى أجزاء . ولا إلى جزئيات .

ولا إلى ماهية ووجود .

وأن جميع ما هو موصوف بشىء من ذلك ممكن .

ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك ، مبادئ بأنفسها .

غنية عن غيرها بقوله تعالى : [لا أحِبُّ الآفِلِين] .

فى قصة إبراهيم عليه السلام ، حكاية عنه ، حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب .

لأفولها ؛ فإن الإمكان أفول ما .

وأما الفرقة الثانية القائلة : بأن هذه المحسوسات ليست بواجبة ، فقد افترقوا :

إلى قائلين بأن مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة .

وإلى قائلين بأنها ليست بواجبة .

أما القائلون بأنها واجبة :

فمنهم من ذهب إلى أنها هيولى مجردة عن الصورة ، ككثير من القدماء .

ومنهم من ذهب إلى أنها أجزاء ، هى أجسام :

فمنهم من زعم : أن أصله وطينته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة .

فهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين .

وأنت خبير باستحالة ذلك .

ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين ، أو لعدة أشياء . وجعل غير ذلك من ذلك .

إما متفقة بالنوع ، مختلفة بالأشكال ، وهم أصحاب ديمقراطيس .

وإما مختلفة بالنوع ، وهم أصحاب الخلط .

ومنهم من ذهب إلى أنها عنصر واحد ، هو :

ماء .

أو بخار .

أو هواء .

أو غير ذلك .

ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة ، حادثة معلولة ، وأثبتوا علة مغايرة لها :

إما واجبة واحدة .

أو فوق واحدة .

أما القائلون : بأنها واحدة ، فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة ، وجميع من قال بالأجزاء ، أو بالعنصر الواحد .

وأما القائلون بأنها فوق واحدة ، فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة ، وهم الحرنانيون الذين قالوا : إن المبادئ خمسة :

هيولى . وزمان . وخلاء . ونفس . وإله .

وأما القائلون بأن المادة ، ليست بواجبة ، وأن الواجب أكثر من واحد ، فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين :

وهؤلاء فى حكم الذين من قبلهم .

(٢) ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افترقوا : فقال فريق منهم : إنه لم يزل ، ولا وجود لشىء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شىء عنه .

خير .

وشر .

يعبرون عنهما :

تارة بـ ﴿ يزدان ﴾ و ﴿ اهرمن ﴾ .

وتارة بـ ﴿ النور ﴾ و ﴿ الظلمة ﴾ .

والشيخ رد على جميعهم : بتذكر البرهان على أن واجب الوجود واحد .

(٢) أقول : لما فرغ من ذكر أقوال القائلين بأن الواجب أكثر من واحد ، شرع فى أقوال القائلين بأنه واحد ، وهم بعد اتفاقهم على ذلك ، افترقوا فرقتين :

فذهبت إحداهما : إلى أن ما عداه مسبوق بالعدم سبقاً زمانيًّا ، وهم المتكلمون وكثير من سائر الملليين .

والثانية : إلى أن بعض ما عداه ، غير مسبوق بالعدم ، إلا سبقاً بالذات ، وهم جمهور الحكماء .

فقالت الفرقة الأولى : إن واجب الوجود لم يزل غير موجد لشىء ، ثم ابتدأ وأوجد العالم بإرادته .

واحتجوا على ذلك : بأن الحال لو لم يكن كذلك ، للزم القول بحوادث لا أول لها ، كما ذهبت إليه الحكماء ، وهو باطل لأمور :

منها : وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منها موجود .

فإذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود .

والانحصار فى شىء يناقض عدم التناهى .

وإن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معاً فى الوجود ، فإنها فى حكم ذلك عقلا ،

ولولا هذا ، لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وُجد ، فالكل وُجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة ، كليةٌ منحصرة فى الوجود .

قالوا : وذلك محال .

وإن تكن كلية حاصرة لأجزائها معاً ، فإنها فى حكم ذلك .

وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال ، تُوصَفُ بأنها

بناء على أن الحكم على كل واحد ، هو الحكم على كل الآحاد .

والشيخ : أشار إلى هذه الحجة بقوله :

[موجودة بالفعل . . . إلى قوله : فإنها فى حكم ذلك] .

ومنها : امتناع وجود كل واحد من الحوادث ؛ لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة ، والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضى .

وأشار إلى هذه الحجة بقوله :

[وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال . . . .

إلى قوله : فينقطع إليها ما لا نهاية له] .

ومنها : وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ، وما لا يتناهى يمتنع أن يزيد أو ينقص .

وإلى هذه الحجة أشار : بقوله :

[ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟] .

ثم إن هذه الفرقة إذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذى حدث فيه ، دون سائر الأوقات التى يمكن فرضها مما لا يتناهى ، قبله ، أو بعده ، افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه :

لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فينقطع إليها ما لا نهاية له ؟

ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال . وكيف يزدد عدد ما لا نهاية له ؟

ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده .

إلى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين :

إما لذات ذلك الوقت .

أو للفاعل .

أو لشيء غيرهما .

وإلى قائل بنفي التخصص .

وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير .

فإذن الفرقة المذكورة افترقوا إلى ثلاث فرق :

فرقة : اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث ، وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل .

وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ، ومن يجرى مجراهم .

وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية ، دون الوجوب ، ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم .

وفرقة : قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً ؛ لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت .

وهو قول ، أبى القاسم البلخى ، وهو المعروف بالكعبى ، ومن تبعه منهم .

وفرقة : لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل ، بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ، ولا بشيء آخر غير الفاعل ، وهو لا يسأل عما يفعل .

أو اعترفوا بالتخصص ، وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل ؛ بل ذهبوا إلى أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص ، وتمثلوا فى ذلك

ومنهم من قال : لا يمكن وجوده إلا حين وجد .

ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين ، ولا بشيء آخر ، بل بالفاعل . ولا يسأل عما فعل ، أو لم يفعل .

فهؤلاء هؤلاء .

(٣) وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول ، يقولون : إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية .

بعطشان يحضره الماء فى إناءين متساويين بالنسبة إليه من كل الوجوه ؛ فإنه يختار أحدهما لا محالة .

وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة .

وهم أصحاب أبى الحسن الأشعرى ، ومن يحذو حذوه ، وغيرهم من المتكلمين المتأخرين.

وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله :

[ومن هؤلاء من قال . . . إلى قوله : ولا يسأل عما فعل ، أولم يفعل] .

وختم أقوال المتكلمين بقوله : [فهؤلاء هؤلاء] .

(٣) أقول : لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين ، شرع فى مذاهب الحكماء وبدأ بأنهم يقولون :

[إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى جميع صفاته ، وأحواله الأولية] .

لأن ذلك يقتضى قدم الفعل من جانب الفاعل ؛ فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له ، وجب أن يكون فاعلاً دائماً .

أما إن كانت فاعليته ممكنة ، احتاج فى فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه .

وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك .

وأراد : [بالأحوال الأولية] .

الأحوال التى لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ، ككونه قادراً ، وعالماً ، وفاعلا .

وإنه لم يتميز فى العدم الصريح حالٌ الأُولى فيها به أن لايُوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً ؛ وحالٌ بخلافها .

(٤) ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً ، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك بلا تجدد حال .

ويقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ، ككونه ، أولاً ، وآخراً ، وظاهراً ، وباطناً .

وهى لا تكون واجبة لذاته ، بل عند وجود غيره ، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل ، فأشار إلى أن :

[العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية ، أولى بالقياس إليه .

أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى تصير فيها فاعليته أولى به ، أو صدور الفعل أولى بالفعل] .

وغرضه من ذلك : الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح ؛ لأن يفعل فيه ، من الباقية .

(٤) أقول : لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى تتساوى مقدوراته بالقياس إليه ، من حيث هو قادر ، احتاجوا إلى إثبات شىء بسببه يتخصص الطرف الذى يختاره ، فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف .

وهى متجددة عند بعض المعتزلة .

وقديمة عند الأشاعرة .

وغير زائدة على علمه عند الكعبى .

فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة أولا ، بأنها لا بد وأن تتبع أمراً متجدداً يقتضى إيثار أحد المقدورات :

كشوق ما .

وكيف تسنح إرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد ، فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيءٌ ، حالا واحدة مستمرة على نهج واحد ، سواءٌ جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر

أو ميل إليه .

وهو الداعي ، وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور ، دون ما عداه ، جزافاً .

وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق .

والجزاف : لفظة معرّبة ، معناها الأخذ بكثرة من غير تقدير .

وقد تطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً ، من غير أن يقتضيه :

فكر ، كالرياضة .

أو طبيعة ، كالتنفس .

أو مزاج ، كحركات المرضى .

أو عادة ، كاللعب باللحية مثلا .

وهو باعتبار من الفاعل ، كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية .

والشيخ : أطلقه ههنا على الفعل الذى تتعلق الإرادة به . للشعور به فقط ، من غير استحقاق أو اختصاص .

ثم إن الشيخ : جعل الحكم أعم مما فيه التنازع ، للاستظهار ، فقال :

[وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال] .

أى لا يجوز أن يحدث شيء من شرائط الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الإطلاق ، سواء كان طبيعة ، أو إرادة ، أو قسراً من غير تجدد .

وأبطل ذلك بأن حال الشيء المتجدد ، إنما تكون كحال الفعل المتجدد ، الذى كلامنا فيه .

وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشيء فى تجدده ، فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدد أمر آخر ، ويتسلسل :

إما دفعة ، وهو باطل .

زال ، مثلا كحسن من الفعل وقت ما تيسر ، أو وقتٍ معين ، أو غير ذلك مما عُدَّ .

وكقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق أو غير ذلك كان فزال .

وإما شيئاً بعد شيء ، وهو القول بحوادث لا أولها .

ثم أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة ، وبأن الإرادة غير زائدة على العلم بقوله :

[وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالا واحدة مستمرة ، على نهج واحد] .

وذلك يقتضى :

إما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلا .

وإما صدوره فى جميع أوقات وجوده .

واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة ، لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل أصلا ، مع قولهم :

إما بكون بعض الأوقات أصلح للصدور .

وإما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت .

فلما فرغ الشيخ من :

إبطال القول بتجدد شيء .

وإبطال القول بأن لا يتجدد شيء .

أشار إلى أن هذين القولين أيضاً ، قول بتجدد ، فقال :

[سواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، كحسن من الفعل وقت ما تيسر] .

يعنى القول بصلوح بعض الأوقات . [أو معين] .

يعنى صيرورة الفعل متأتياً ، بعد كونه ممتنعاً . [أو غير ذلك] .

مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم . [أو جعلته لأمر زال كقبح كان فزال] .

عند الوقت الصالح . [أو امتناع] .

(٥) قالوا : فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود ، عن إفاضة الخير والجود ، هو كون المعلول مسبوق العدم ، لا محالة .

فهذا الداعى ضعيف ، قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه .

على أنه قائم فى كل حال ، وليس فى حال أولى بإيجاب السبق منه فى حال .

كان فزال عند وقت الإمكان ، [أو غير ذلك] .

بحسب عباراتهم ؛ فإن القول بجميع ذلك قول بتجدد شىء ما ، وقد أبطلناه .

(٥) أقول : لما فرغ من الإشارة إلى قدم الفعل :

بما هو من جانب الفاعل .

وبما هو من جانب الفعل .

وأبطل القول بالحدوث .

أراد أن يشير إلى ضعف حجج القوم .

وحججهم أيضاً تنقسم :

إلى ما يتعلق بالفاعل .

وإلى ما يتعلق بالفعل .

فما يتعلق بالفاعل ، هو قولهم :

[إن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم] .

ومما يتعلق بالفعل هو قولهم : [الفعل فى نفسه يمتنع أن يكون إلا محدثاً] .

فذكر أن الداعى لهم إلى القول بالحدوث — مع كونه مشتملا على التزام أمر شنيع ، وهو تعطيل الواجب جل ذكره ، فيما لم يزل ، عن إفاضة الخير والجود — إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم ، فهذا غرض ضعيف ، ومع ذلك فهو حاصل فى كل حال ، سواء حدث الفعل فى الوقت الذى حدث فيه ، أو فى وقت آخر ، قبله أو بعده ، من غير تخصيص وأولوية لذلك الوقت دون غيره .

وإن كان الداعى لهم إلى ذلك هو ظنهم أن الفعل فى نفسه يمتنع أن يكون غير حادث ،

وأما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه ، واجب الوجود لغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره .

كما نبهت عليه .

(٦) وأما كون غير المتناهى كُلاًّ موجودًا ، لكون كل واحد وقتاً ما ، موجودًا ؛ فهو توهم خطأ ؛ فليس إذا صح على كل واحد حكم ، صح على كلّ مُحَصَّل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهى يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل فى الوجود فيحمل الإمكان على الكلّ ، كما يحمل على كل واحد .

(٧) قالوا : ولم يزل غير المتناهى من الأحوال التى يذكرونها معدوماً ، إلا شيئاً بعد شىء .

فقد نبهت فى صدر النمط على فساده ، وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود .

ثم إنه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها ، وبيان وجوه الخطأ فيها .

(٦) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الأولى ، وهو أن القول بصحة الحكم بكل ما يصح أن يحكم به على كل واحد ، يقتضى القول بإمكان دخول غير المتناهى فى الوجود ؛ لإمكان دخول كل واحد منها فى الوجود .

وهذا مما يصرحون بامتناعه ؛ فإنهم يقولون :

[مقدورات الله تعالى لا تتناهى ، ولا يمكن أن تدخل كلها فى الوجود ، بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه إلى الوجود] .

(٧) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الثالثة ، وهو أن غير المتناهى ، إذا كان معدوماً فقد يمكن أن يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التى تنقص كل يوم ،

وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم .

(٨) وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له ، أو احتياج شىء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له ، فهو قول كاذب ؛ فإن معنى قولنا :

توقف كذا على كذا ، هو أن الشيئين وصفا معاً بالعدم ، والثانى لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول .

وكذلك الاحتياج .

ثم لم يكن ألبتة ولا فى وقت من الأوقات يصح أن يقال : إن الآخر كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجاً إلى أن

وكمعلومات الله تعالى التى هى زائدة على مقدوراته تعالى ، مع كونهما غير متناهيين عندهم .

والحوادث التى كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً فى وقت من الأوقات ، فإذن ازديادها لا يكون قادحاً فى كونها غير متناهية .

(٨) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية ، وهو أن معنى توقف الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له ، أو احتياجه إلى ذلك .

إن كان هو أنه قد كان فيما مضى وقت ما ، بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ، ولا شىء من الحوادث ، وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث .

أو كان هذا الحادث محتاجاً فى وجوده إلى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت ، إلى أن تنتهى النوبة إليه .

فهو قول كاذب .

ومع ذلك مصادرة على المطلوب .

يقطع إليه ما لا نهاية له ؛ بل أىّ وقتٍ فرضتِ ، وجدت بينه وبين الأخير أشياءَ متناهية .

فى جميع الأوقات هذه صفته ، لا سيما والجميعُ عندكم ، وكلٌّ واحدٍ ، واحدٌ .

فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها فى وقت آخر ، لا يمكن أن يحصى عددها ، وذلك محال . فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن ، فكيف يكون مقدمة فى إبطال نفسه ، أفبأن يغير لفظها تغييرًا لا يتغير به المعنى ؟

(٩) فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع

لأن وجود مثل هذا الوقت ، هو مطلوبهم .

والحق : أن كل وقت يفرض فيما مضى ، فلا يقع بينه وبين الحادث اليومى ، من الحوادث ، إلا عدد متناه .

وإذا كان كلّ وقتٍ ، وجميعُ الأوقات عندهم ، واحداً ، فى جميع هذه الأوقات هذا الحكم يكون حقًّا .

وإن كان معناه أن الحادث اليومى لا يوجد إلاّ بعد انقضاء ما لا نهاية له ، فهذا هو المتنازع فيه .

(٩) أقول : لما فرغ من الاحتجاجات والإجابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا ، وهو أن واجب الوجود لا تختلف نِسَبُه .

[إلى الأوقات ، وإلى معلولاته الأولية] .

يعنى العقول التى لا واسطة بينها وبين المبدأ الأول ، إذ لا واسطة غريبة بينها .

[وما يلزم لزوماً ذاتيًّا] .

الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه ، كوناً أوليًّا ، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتيًّا ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فيتبعها التغير .

(١٠) فهذه هى المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحدًا .

يعنى النفوس الفلكية ، والأجرام الفلكية ؛ فإنها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شىء آخر ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها ، يعنى الحركة السرمدية ، اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام ، فيتبعه التغير ، يعنى الحوادث اليومية .

(١٠) أقول : مراده : أن التنازع فى القدم والحدوث سهل ، بالقياس إلى التنازع فى وحدة واجب الوجود ، وكثرته ؛ فإن ذلك مما لا يرخص التساهل فيه .

وليس مراده أن لمسألة الحدوث والقدم تعلقاً بمسألة التوحيد .