

المباحث العشرون المبحث الأول العالم

فأنه أصل كبير، يبتنى عليه من مهمات المعتقدات شئ كبير. وقد تشعب الناس فيه شعباً، وتحزبوا أحزاباً، ولو اشتغلنا بتفاصيل مذاهبهم، وما قيل فيها، مما لها وعليها، لطال الكلام وفات المرام.

فلنقتصر منها على ذكر ما هو الأقوى والأوثق، وبغرضنا الألتصق والأوفق.

فنقول: قول المليين بحدوثه:

ذهب جمهور المليين، إلي أن العالم بجملته - وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته، من الجواهر والأعراض، علوية كانت أو سفلية - حادث، الكائن بعد أن لم يكن.

قول الفلاسفة بقدمه:

وذهب جمهور الفلاسفة، إلي أن العقل الأول والفلكيات أجرامها، وعقولها، ونفوسها، بذواتها وصفاتها، كلها قديمة.

إلى الحركات الجزئية للأجرام، والأوضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات.

وان مطلق الحركة والوضع فهما أيضاً قديمان، لأن الأفلاك لن تخل

قط عن الحركة، ولم يتفك الوضع عن الحركة. والعنصريات، أجسامها، بموادها، ومطلق صورها الجسمية والنوعية، ومطلق صفاتها، قديمة.

اذ حدوث المادة عندهم ممتنع، كما ستتكلم عليه أن شاء الله تعالى.

وكذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية، وجنس الصورة النوعية، وعن صفة ما، وخصوصيات الصورتين، والصفة حادثة.

وأما أنواع الصورة النوعية، فلا امتناع عندهم في حدوثها ولا قدمها.

إذا يجوز أن تكون الصورة النارية عندهم حادثة بطريق الكون والفساد، بأن يفسد واحد من العناصر الثلاثة الأخر وتتكون منه النار، بعد أن لم تكن موجودة أصلاً.

ويجوز أيضاً: أن تكون مستمرة أزلاً بتعاقب أفرادها.

اختلافهم في النفس:

وأما النفوس الناطقة للإنسان، فلهم في حدوثها وقدمها خلاف:

- فمذهب متقدميهم: أنها قديمة.

- واستقر رأي متأخريهم: على أنها حادثة.

قول أفلاطون بحدوث العالم:

ونقل عن أفلاطون أنه قال بحدوث العالم.

لكن أول بعضهم كلامه، بأنه أراد بالحدوث الذاتي لا الزماني إذ الحدوث عندهم يطلق على معينين:

أحدهما: المسبوقية بالعدم، وهو الحدوث الزماني.

والثاني: المسبوقية بالغير، أي الاحتياج إليه، وهو الحدوث الذاتي، والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق.

توقف جالينوس^(١) فيه:

وتوقف جالينوس في آخر عمره في حدوثه وقدمه.

نقل عنه بعض الأفاضل، أنه قال في مرض موته لبعض تلاميذه: أكتب عني أنني ما علمت أن العالم قديم أو حادث.

فالذي ثبت عنهم، وتقرر حكمهم به: قدم العالم.

ونحن لا نشتغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب المليين، لغنانا عنه بما فصله الأئمة في كتبهم، إنما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب إليه مخالفوهم، وتمييز الحق عن الباطل في ذلك.

(١) جالينوس: هو Galen طبيب يوناني شهير. عاش من ١٣٠ - ٢٠٠ ميلادية. تخصص في علم التشريح، وأجرى عمليات تشريح على الحيوانات بهدف اكتشاف جسم الإنسان. اكتشف العديد من العضلات الهامة في جسم الإنسان لأول مرة، كما بين أهمية العمود الفقري في الجسم البشري من حيث أنه يسبب الشلل إذا ما تعرض للكسر، أو انقطع النخاع الذي بداخله. وهو أول من استخدم النبض لتشخيص حالة المرضى، كما وضع نظريات مهمة حول كيفية تكون الدم، وعملية الهضم، وعمل العضلات. وقد بقيت أعماله المكتوبة من المصادر الطبية الهامة المعمول بها في أوربا والشرق العربي حتى القرن السادس عشر. ترجمت أعماله في عصر النهضة العربية وكان له تأثير واضح على جميع الأطباء العرب في ذلك العصر.

الحجج الأربع

فنقول: قد استدلوأ على قدم العالم بحجج أربع:-

الحجة الأولى

أولها - وهي أقواها - : أن اعالم ممكن موجود بالاتفاق، وكل ممكن موجود، فله مؤثر بالضرورة.

فمؤثر العالم لا يخلوا إما أن يكون قديماً، أو حادثاً.

والثاني باطل، وإلا لاحتاج إلى مؤثر آخر، وهكذا يلزم التسلسل المحال، فتعين أن مؤثره قديم.

فإذن لا يخلو: إما أن يستجمع في الأزل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه، أو لا.

فعلى الأول يلزم: تأثيره فيه في الأزل، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة، وهو محال.

فيكون العالم قديماً، وإلا لزم الإيجاد بلا وجود، وهو غير معقول.

وعلى الثاني: لا بد أن يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج إلى مؤثر قديم، لما ذكرناه.

- فإما أن يستجمع مؤثره في الأزل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه، أو لا.

والثاني: يستلزم التسلسل المحال.

والأول: يستلزم قدم الحادث، وهو محال.

- وإما أن يكون مؤثر العالم مستجمعاً في الأزل جميع شرائط التأثير فيه، وهو خلاف المفروض، مع أنه يستلزم المطلوب، أعني: قدم العالم.

وحاصل الكلام: أن القديم يلزمه أحد أمرين:-

- أن لا يكون له أثر.

- أو أن يكون أثره قديماً.

وحين كان العالم أثر القديم، لزم أن يكون قديماً.

الاعتراض على الحجة الأولى

والاعتراض عليها من وجهين:

الوجه الأول: النقض بالحوادث اليومية.

الأول: النقض بما اعترفوا به من الحوادث.

فإنهم وإن قالوا بقدم العالم، فقد سلموا أن فيه حوادث، كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم.

كيف، والحوادث اليومية مما لا يتصور إنكارها من عاقل. فنقول: لها مؤثر بالضرورة، فمؤثرها إما أن يكون قديماً أو حادثاً، وإلى آخر ما ذكرتم من المقدمات، فيلزم أن تكون الحوادث قديمة، ولا يقول به عاقل.

فإن قيل: مقدمات الدليل إنما تجرى في الحادث الذي لا يكون له شروط مترتبة إلى غير نهاية، غير مجتمعة في الوجود بأن لا يكون له شرط أصلاً، فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن علته التامة.

أو تكون له شروط مترتبة غير متناهية، مجتمعة في الوجود.

فإن الحال هو هذا التسلسل عندنا.

وأما على ما ذهبنا إليه من جواز صدور الحادث من القديم بواسطة حوادث، كل منها مسبوق بآخر إلى غير النهاية مستندة سلسلتها إلى حركة سرمدية، بأن للحادث مادة قديمة - إما هيولى، له كما للأجسام الحادثة.

- أو محل له، كهيولات تلك الأجسام لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة، وكأجرام الأفلاك لحركاتها وأوضاعها الجزئية، وكالمجردات لصفاتها.

إن قلنا بجواز حدوث صفة لها.

أو هيولى لمتعلقة، كهيولات أبداننا لنفوسنا الناطقة.

إذا قلنا بحدوثها، فإنه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية السرمدية، استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب المبدأ، متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة، بالنسبة إلى هذا الحادث.

فإذا انتهت إلى غاية القرب والقوة، حدث الحادث بواسطتها من مؤثره القديم، فلا استحالة فيه، إذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل.

لا يقال: الحركة التي جلعتموها واسطة في حدوث الحادث من

القديم، وإن كانت قديمة، بقي الإشكال في صدور الحادث بواستطها من القديم.

لأنا نقول: حركات الأفلاك ذات جهتين: الاستمرار والتجدد.

فباعتبار الجهتين صارت صالحة، لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث.

- فمن جهة الاستمرار، جاز صدورها عن القديم.

- ومن جهة الحدوث، صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم.

قلنا: ما ذهبتم إليه باطل من وجوه:

الوجه الأول: توارد استعدادات حادثة على مادة قديمة.

أما الأول: فهو أن القول بتوارد استعدادات حادثة، غير متناهية على مادة قديمة، كلام متناقض.

لأن القديم يجب أن يكون سابقاً على كل حادث.

إذ المراد بالقديم: ما لا يكون مسبوقاً بالعدم.

وبالحادث: ما يكون مسبوقاً به.

فلا بد أن يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب أن تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث.

وإذا كان مقارناً مع واحد منها، لا يصدق أنه سابق على كل منها، بل

على بعضها، وهو ظاهر بضرورة العقل.

ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه، أن لا توجد له تلك الحالة.

بل مقارنته دائماً مع بعض الحوادث، وعدم خلوه عنها في حال من أحواله، فلا يكون سابقاً على كل فرد منها، إذ المنافه بين دوام المقارنة مع بعض الأفراد، والسبق على كل فرد بديهية.

ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهى حركات الأفلاك وأوضاعها، بل بطلان عدم تناهى حوادث متعاقبة، مع وجود قديم مطلقاً.

أي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له، أو لا.

ومنشأ شبهتهم، التباس حكم الوهم، بحكم العقل.

فإن شأن الوهم إدراك الجزئيات، ومعرفة أحكامها، لا معرفة أحكام الكليات.

فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة، متواردة على قديم، كل منها مسبوق بآخر، ولا يرى فيه جهة امتناع، ولا يقدر على تصورها مفصلاً غير متناهية، حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه، ويثبت لها ذلك الحكم.

وأما العقل، فمن شأنه إدراك الكليات ومعرفة أحكامها. فيحكم بامتناع التوارد المذكور، بناءً على حكم كلي، هو أنه كلما تواردت الحوادث المتعاقبة، الغير المتناهية، على قديم، لم يكن سابقاً على كل فرد منها،

لكن يمتنع عدم صدقة على كل فرد منها.

وهذا برهان متين جداً على بطلان مذهبهم، لا مجال للقدح فيه، إلا على طريق المكابرة والعناد.

برهان التضاف (١)

برهان آخر أعم من الأول، لكنه أيضاً مخصوص بإبطال عدم تناهي أمور بينها ترتب، أن يقال: لو ترتبت أمور إلى غير النهاية، لزم تحقق أحد المتضايفين بدون الآخر وبطلانه ضروري.

بيان اللزوم أن الترتب بين الشئين:

معناه: أن يكون أحدهما سابقاً، والآخر مسبوقاً.

والسابقية، والمسبوقية، متضايفتان.

فلو ترتبت الأمور إلى غير النهاية من جانب المبدأ مثلاً لا اعتبرنا سلسلة من من مسبوق ليس بسابق على شئ كالمعلول الأخير، ففيه المسبوقية دون السابقة.

والمفروض أن في كل من أجزاء السلسلة سابقة ومسبوقية ولا ينتهي إلى شئ له سابقة دون مسبوقية، فتعينت مسبوقية المعلول الأخير بدون مضايفها، الذي هو السابقة.

(١) برهان التضاف، و تقريره لو تسلسلت العلل إلى النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية، و التالي باطل. ويقول صدر الدين محمد الشيرازي في " الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة " عن برهان التضاف : أنه لو لم ينته سلسله العلل والمعلولات إلى عله محضه لا يكون معلولا لشئ لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي باطل

إذ لا يمكن في المضاييف الحقيقي أن يكون له مضافان وإنجاز ذلك في المشهورى، كأب واحد له إبنان.

بل قد يجب ذلك، كالمتوسط، فانه يجب له طرفان.

فان قيل: هذا إنما يتم إذا كانت السلسلة منقطعة من جانب المنتهى، حتى توجد في منتهاها مسبوقيه بدون سابقيه.

وأما إذا كانت غير منقطعة من الطرفين، فلا يوجد شئ في أجزائها فيه مسبوقيه دون سابقة، أو بالعكس.

قلنا: يتم فيها أيضاً، إذ أي جزء فرض من أجزائها فالسابقة والمسبوقيه فيه ليستا متضايقتين.

فالمسبوقيه في أنها كانت مضافة إلى السابقة التي فيما قبله والسابقيه فيه مضافة إلى المسبوقيه التي فيما بعدها.

فأي جزء نأخذه من أجزاء السلسلة، يجب أن يكون فيما قبله عدد السابقيات أزيد بواحد من عدد المسبوقيات، ليكون ذلك الواحد مضايفاً للمسبوقيه التي فيه.

وكذا يجب أن يكون فيما بعده، عدد المسبوقيات أزيد بواحد من عدد السابقيات، ليكون مضايفاً للسابقة التي فيه.

وذلك إنما يكون بانتهاء السلسلة في الجانبين، ليكون في مبدئها سابقة بدون مسبوقيه، تكون تلك السابقة مضايقة للمسبوقيه التي في الجزء الثاني منها، والسابقة التي في الجزء الثاني مضايقة للمسبوقيه التي في الجزء الثالث. وهكذا إلى أن تكون السابقة التي فيما قبل الجزء المأخوذ

مضايفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء.

والمسبوقية التي فيه مضايفة للسابقة التي فيما قبله.

وهكذا من جانب المنتهى، فتدبر.

فإن قيل: نحن نعلم بالضرورة أنه على تقدير عدم انتهاء السلسلة، لا تتحقق في جزء من أجزائها مسبوقية، إلا وتتحقق فيما قبله سابقة صالحة لأن تكون مضايفة للمسبوقية التي فيه، ولا توجد في سابقة إلا وتتحقق فيما بعده مسبوقية صالحة لأن تكون مضايفة للسابقة التي فيه.

فما ذكرتم مخالف للضرورة، فلا يلتفت إليه.

قلنا: نحن أيضاً نعلم بالضرورة، أن الشيء إذا كان وحده مساوياً لشيء، لا يمكن أن يكون مع شيء آخر مساوياً له. وإذا كانت السلسلة غير متناهية، ففي كل جزء منها سابقة ومسبوقية.

فعددهما فيما قبل الجزء المأخوذ متساويان بالضرورة، فكيف تكون تلك المسبوقيات، مع المسبوقية التي في الجزء المأخوذ أيضاً مساوية لتلك السابقات؟

وكذا في السابقات والمسبوقيات في العدد.

وكفى لبطلان مدعاكم إستلزامه لضرورتين متنافيتين.

برهان التطبيق

برهان آخر أعم مما قبله، لدلالته على بطلان وجود أمور غير متناهية مطلقه، أي سواء كانت مترتبة أو لا، كالنفوس الناطقة على جمهور

الفلاسة.

وسؤا كانت المترتبة مجتمعة في الوجود، كالعلل والمعلولات، وكالأبعاد، أو لا، كالحركات، وهو برهان التطبيق.

وتقريره: أنه لو تحققت أمور غير متناهية، نفرض من واحد منها إلى غير النهاية جملة.

ومما قبله بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى، إن كان عدم التناهي في جانب المبدأ.

أو مما بعده بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى، إن كان عدم التناهي في جانب المنتهى.

ثم نطبق الجملتين على التقديرين، بأن نجعل مبدأيهما المفروضين، في كل واحد من التقديرين متوازيين.

فإن وقع بإزاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة، كانت الناقصة في الأجزاء مساوية للزائدة فيها.

بل كان الجزء مساوياً للكل في الأجزاء، وامتناعه بين، وإن لم يقع، وذلك بأن يكون في الزائدة جزؤ ليس في الناقصة فتقطع الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه.

والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه، وهو مقدار ما بين مبدأيهما المفروضين.

ولا شبهة في أن الزائد على المتناهي بقدر متناه، متناه.

فيلزم إنقطاع الزائد أيضاً، وتناهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه.

هذا حاصل ما ذكره المحققون في تقدير برهان التطبيق.

ثم حكموا بأنه جار في الأمور الغير مترتبة أيضاً، وجريانه فيها خفي، لكن يظهر من سياق كلامنا في الأبحاث الآتية في هذا المقام.

ونقض هذا البرهان:

أما أجمالاً: فبمراتب الأعداد، فأنها غير متناهية، مع جريان مقدمات البرهان بأسرها فيها، بأن نقول: نفرض جملة من اثنين إلى ما لا يتناهى، وأخرى من ألف إلى ما لا يتناهى، ثم نطبق الجملتين، ونسرد المقدمات إلى آخرها.

وأما تفصيلاً: فبأن التطبيق إن سلم، تاتية في الأمور المترتبة، المجتمعمة في الوجود، فلا نسلم ذلك في الأمور الغير المجتمعمة في الوجود، أو المجتمعمة فيه الغير المترتبة.

أما الأول: فلأن تحقق التطابق بين أجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معاً في الخارج، ليلزم من انطباق المبدأ على المبدأ، انطباق الثاني على الثاني، والثالث على الثالث وهكذا، فيتحقق التطابق في الخارج.

أو على اقتدار العقل، على أن يلاحظ أجزائها مفصلته ويعتبر موازاة كل جزء من إحداهما مع جزء من الأخرى ليتحقق التطابق في الذهن.

لكنة عاجز عن ذلك، ولا يمكن له.

فإذا لم تكن الأجزاء موجودة معاً في الخارج، ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة، لا يتصور تطبيق.

وأما الثاني: فلأنه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذا بإزاء جزء من تلك، وقوع الثاني بإزاء الثاني، والثالث بإزاء الثالث، وهكذا.

بل يجوز وقوع أجزاء كثيرة من إحداهما، بإزاء جزء واحد من الأخرى، والعقل لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار التطبيق بينها، كما ذكرنا.

واعتبر بالحبلين الممتدين في جهة واحدة، وبحملتين من الرمل.

ففي الأول: يكفي في حصول التطابق، كون طرفيهما متوازيين.

وفي الثاني: لا يحصل إلا بالملاحظة التفصيلية، ثم اعتبار التطبيق.

ولهذا خصص الحكماء استحالة التسلسل، بالأمر المترتبة إما طبعاً، أو وضعاً، المجتمعة في الوجود، كالعلل والمعلولات، وكالآبعاد.

والجواب عن الأول: أنه لا يرد النقص بمراتب الأعداد على رأينا، إذ لا معنى لاستحالة التسلسل، إلا أنه لا يمكن وجود أمور غير متناهية.

ومراتب الأعداد، وإن كانت غير متناهية، لكن لا يمكن وجودها عندنا، إذ العدد عندنا من الأمور الاعتبارية، فلا يمكن وجوده في الخارج أصلاً، وفي الذهن غير متناه مفصلاً، ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملاً.

وكذا لا يرد النقص على محققي الحكماء، لأن العدد وإن كان موجوداً عندهم، لكن لا يقولون بوجود الأعداد المترتبة الغير المتناهية.

أما في غير الأمور المجتمعة في الوجود، فظاهر، وإما فيها فإنهم وإن قالوا بوجود العشرة - مثلاً - ليست مركبة من واحد، وتسعه، ولا من اثنين، وثمانية، ولا من خمسة وخمسة، وغير ذلك.

بل كل منها مركب من الأحاد، ومن صورة نوعيه مخصوصة، فالأعداد الغير المتناهية في تلك الأمور، غير مترتبة.

فلا نقض عليها أيضاً، لعدم تخلف الحكم، أعني استحالة ترتب الأمور المجتمعة في الوجود.

نعم، يرد النقص على من قال منهم بتركب الأعداد من الأعداد، ان قال بعدم تناهي النفوس الناطقة الموجودة أيضاً.

وأعلم أن معنى النقص: جريان الدليل بجميع مقدماته في شئ، مع تخلف الحكم عنه.

فجوابه: إما بمنع جريان الدليل في صورة النقص، لعدم صدق بعض مقدماته فيها.

وإما بمنع تخلف الحكم عنه فيها.

ونحن أجبننا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقص، إذ حكمنا باستحالة وجود أمور غير متناهية، والحكم في مراتب الأعداد كذلك.

وجمع المحققين أجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقص، بناءً على أن التطبيق في الأعداد لا يتحقق، إذ ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان، لكون الأعداد وهميات محضة.

هذا إن أريد من التطبيق في الدليل، التطبيق في نفس الأمر وإن اكتفى

بالتطبيق الوهمي، فإما أن نختار أنة تنقطع الجملتان، ولا يلزم من ذلك تناهيهما في نفس الأمر، بل في الوهم، لعجزه عن تمام التطبيق.

أو نختار انهما لا تنقطعان، ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الأمر، لأنة فرع وجودهما في نفس الأمر.

ويرد عليهم: أن الجملتين، إن لزم كونهما متحققتين في نفس الأمر، بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الأمر فلا يتم الدليل.

إذ لا يلزم استحالة وجود سلسله واحدة غير متناهية، إذ ليس هناك جملتان متحققتان متطابقتان، لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما.

والجزء مع الكل ليس كذلك، وحديث الحبلين والرمل على ما أوردوه للتوضيح ضائع، إذ لا مناسبة له بما نحن بصدد. وإن كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما وهميات، فالدليل جار في مراتب الأعداد أيضاً، فيتم النقض على أن ما ذكره في ثاني شقي الترديد، من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم، باطل.

لأن ملاحظة الوهم، الأمور الغير المتناهية، بالتفصيل محال قطعاً، فتقطع الجملتان فيه قطعاً.

والجواب عن الثاني: - أي النقض التفصيلي - أن مرادنا مما ذكرنا في الدليل، من تطبيق الجملتين، وانقطاعهما، أو عدم انقطاعهما، أنهما في حد أنفسهما.

إما أن تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقتا، أو لا.

وعلى الأول: يلزم مساواة الجزء مع الكل في الأجزاء. وعلى الثاني:
يلزم انقطاع الناقصة قطعاً.

إذ لا يتصور عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق المفروض إلا بأن يكون
في نفس الأمر في الزائدة شيء، لو أريد بإزاء شيء من الناقصة لم يوجد،
والملزمتان قطعتان ومستلزمتان، لإستحالة وجود الأمور الغير المتناهية
مرتبة، أو لا، ومجتمعه في الوجود، أو لا.

ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس الأمر غير واقع.

بل كونه غير ممكن، كما توهم.

وهذا كأن يقال مثلاً: وجود شريك الباري محال، لأنه لا يخلو: إما أن
يكون، بحث لو وجد، لقدّر على منع الباري من إيجاد ما أراد على خلاف
إرادته، أو لا.

والأول: يستلزم عجز الباري (سبحانه) وهو محال. والثاني: يستلزم
عجز الشريك، فلا يكون شريكاً للباري وهو خلف.

فهذا استدلال صحيح لا يقدح فيه: إن وجود شريك الباري محال،
والمحال جاز أن يكون مستلزماً للمحال.

الوجه الثاني^(١) احتياج الحادث إلى مادة سابقة

وأما الثاني: من وجوه بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكروه، فهو أن القول باحتياج الحادث إلى مادة سابقة عليه باطل، لأنه يستلزم أحد أمور ثلاثة، وهى:

- كون موجود في الخارج بلا تعيين وتشخيص في ذاته.
- وكون أشياء كثيرة متفرقة في أقطار العالم شخصاً واحداً.
- أو كون الهيولى حادثة.

والأولان ممتنعان في الواقع، والثالث عندهم.

أما بيان اللزوم، فهو أن هيولى هذا الحيوان - مثلاً - لا يخلو إما أن تكون متشخصة، أو لا.

فإن كان الثاني، فهو الأول.

وإن كانت متشخصة، فلو مات ذلك الحيوان، وتفتت أجزاؤه، وطيرتها الرياح إلى الشرق والغرب، وأكلت منها سباع الأرض، وطيور الجو، وصارت أجزاء منها، هل بقيت شخصية تلك الهيولى بحالها، أو لا؟

فإن كان الأول، فهو الثاني.

(١) وهو متعلق بما سبق من كلام في الوجه الأول، الذي ذكر فيه: توارد استعدادات حادثه على مادة قديمة.

وان كان الثاني، فهو الثالث.

لأن الهيولى الأول قد انعدمت بزوال تشخيصها، فتكون حادثة، لأن ما ثبت قدمه، امتنع عدمه.

وأجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها تشخيصات متجددة، فتكون هي أيضاً حوادث محتاجة إلى هيولات أخرى.

وأما بيان بطلان التوالي، فالأول ببديهة العقل، فإنه حاكم ضرورة، بأن كل موجود في الخارج، فهو في نفسه ممتاز عن جميع أغياره، متخصص متعين في ذاته.

وإن نازع منازع، مكابر في بدايته، قلنا: لا يخلو إما أن نفس تصور هذه الهيولى - مثلاً - مانعة من الاشتراك فيها أو لا.

وعلى الثاني تكون كلية، فيكون الكلى نفسه موجوداً في الخارج، لا في ضمن فرد من أفرادها.

وهذا عندكم أيها القائلون: باحتياج الحادث إلى المادة باطل أيضاً.

إذ من يقول بوجود الكلى الطبيعي في الخارج، لا يقول به إلا في ضمن الأفراد.

وأما من نقل عن أفلاطون، من وجود الكلى المجرد في الخارج، فشيء لا يعبأ به، إذ كلامه مؤول، فتعين الأول فتعين الشخصية، إذ لا معنى للشخص إلا ما نفس تصوره مانعة من وقوع الشركة فيهم.

وكذا الثاني، فإنه أيضاً باطل ببديهة العقل، بطلاناً لا يتصور أن يلتزمه عاقل.

ولذ برأهم عنة بعض الأفاضل، ونسبهم إلى التزام الأول مع ظهور بطلانه أيضاً.

والثالث باعترافهم.

الوجه الثالث توسط الحركة السرمدية بين القدم والحدوث

واما الثالث من تلك الوجوه، فهو أن ما ذكروه من صلوح الحركة السرمدية، للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتين: استمرارها..... وحدوثها.

ليس بصحيح إلا على رأى من قال: بوجود الكلى الطبيعي في الخارج، وهو مردود عند الجمهور.

وذلك لأنه:

- إما أن يريدوا بجهة الاستمرار، أن ماهية الحركة مستمرة فيرد أن الماهية غير موجودة أصلاً، فضلاً عن الدوام والاستمرار.

وليس أيضاً شئ متصفاً بها في الواقع، فكيف يكون واسطة في تحقق أمر في الواقع.

- وإما أن يريدوا بها أن الحركة بمعنى: التوسط، وهى حاله بسيطة غير منقسمة، ثابتة للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى، غير مستقرة في حد من حدود المسافة، بل سيالة في تلك الحدود مستمرة.

- وبجهة الحدوث، أن الحركة بمعنى: القطعة، وهى ما يحصل في

الحس المشترك، بواسطة سيلان الحركة بالمعنى الأول، وبسرعة انتقالها من حد إلى حد، من الأمر الممتد المنقسم، إلى الماضي والمستقبل حادثة.

فيرد عليهم: أن الحركة بمعنى: القطع، وهمية محضة فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكر.

وقد يجاب عن هذا: بأن مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها، فإنها في كل فلك أمر واحد شخصي، مستمر من الأزل إلى الأبد.

- وبجهة حدوثها، حدوث ما يلزمها، بواسطة عدم استقرارها من الأوضاع الجزئية.

ويمكن أن يقال: المراد باستمرار ماهية الحركة، أنه لا زمان من الأزمنة، إلا وشئ يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه.

وقد صرح بعضهم: بأن ماهية الحركة مستمرة.

والظاهر أيضاً من إضافه الحدوث إلى الحركة، حدوث نفسها، لا حدوث لوازمها، ويدفع بأن المتحقق من الحركة عندهم، هو التوسط، وهو في كل متحرك واحد بالشخص لا أفراد له.

والحركة بمعنى: القطع، لا تحقق لها، ولا لأفرادها لتكون مستمرة، أو حادثة.

فلا جهة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار، على استمرار ماهية الحركة، بل يجب أن يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة، أعنى تلك

الحالة البسيطة المستمرة، وجهة الحدوث، على حدوث لوازمها.

وتأويل العبارات أمر هين.

وعلى هذا يندفع عنهم ما أورد عليهم، من أن الاستمرار الأزلي ينافى المسبوقيه ضرورة.

والمسبوقيه من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها، لكونها عبارة عن التغير من حال إلى حال، بل عن الكون الثاني، وهذا لا يتصور بدون المسبوقية.

ومنافي اللازم، منافي للملزوم ضرورة، وإلا لزم إمكان تحقق الملزم بدون اللازم.

مع أن لهذا وجه دفع آخر، وهو أن قولك: المسبوقيه لازمة ماهية الحركة، أن أردت به أنها متصفة بالمسبوقيه.

بمعنى: أنها يصدق عليها أنها مسبوقيه، فهو ممنوع.

وهذا كما أنه لا يصدق على ماهية الانسان أنها جسم، أو ناطق.

وإن أردت أنه لا شئ من أفرادها إلا ويصدق عليه أنه مسبوق، فهو مُسَلَّم.

لكن لا نُسَلِّم أن الاستمرار الأزلي لنفس الماهية ينافى هذا بل ينافى استمرار شئ من أفرادها.

وأورد عليهم الإمام "حجة الإسلام" ^(١) رحمه الله، أن الحركة الدورية التي هي مستندة الحوادث، حادثة أم قديمة؟

(١) هو يقصد به الإمام أبو حامد الغزالي

فإن كانت قديمة، كيف صارت مبدءاً لأول الحوادث؟

وإن كانت حادثه، افتقرت إلى حادث آخر وتسلسل.

وقولهم: أنها من وجه تشبه القديم، ومن وجه تشبه الحادث فإنها ثابتة متجددة.

أي: هي ثابتة التجدد، ومتجددة الثبوت.

يرد عليه: أنها هي مبدء الحوادث، من حيث أنها ثابتة أو من حيث أنها متجددة؟

فإن كانت من حيث أنها ثابتة، فكيف صدر من ثابت متشابه الأجزاء، شئ في بعض الأحوال دون البعض؟.

وإن كانت من حيث أنها متجددة، فما سبب تجدها في نفسها؟ فيحتاج إلى سبب آخر البتة، ويتسلسل.

هذا كلامه.

وقد عرفت مما قررنا من المباحث، وجه تقصيصهم عن هذا وأنه لا يقولون بوجود حادث هو أول الحوادث.

بل الحوادث المستندة إلى الحركة، لا أول لها.

إذ الأوضاع الفلكية، واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات، غير متناهية عندهم كما عرفت.

فلا يتوجه عليهم قوله: ان كانت الحركة قديمة، كيف صارت مبدءاً لأول الحوادث؟.

الوجه الثاني^(١) استجماع المؤثر في الأزل لجميع الشرائط

الثاني من وجهي الإعتراض على حجتهم الأولى على قدم العالم:
الحل، وله مسلكان:

المسلك الأول:

الأول: أنا نختار أن مؤثر العالم، مستجمع في الأزل جميع شرائط
تأثيره فيه.

قولكم: فيلزم تأثيره فيه في الأزل، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته
التامة، وهو محال.

قلنا: لا نسلم استحالته على الإطلاق، بل إذا كان المؤثر موجباً
بالذات.

وأما إذا كان مختاراً، فلما لا يجوز أن تتعلق إرادته في الأزل بإيجاد
العالم بعد أن لم يكن موجوداً؟

وأثر المختار لا يكون إلا على وفق إرادته، فإذا لم يكن إيجاده في
الأزل مراداً لما يوجد منه، فصدر الحادث من القديم، المستجمع في
الازل لشرائط التأثير، فعليكم بيان امتناع هذا.

وهذا التقرير مبني على جواز صدور القديم من المختار كما قال به
بعض المحققين.

(١) هو الوجه التالي للوجه الذي ذكر فيه اعتراضه الأول بقوله : النقض بالحوادث اليومية.

وأما إذا قيل بوجوب كون أثر المختار حادثاً، كما هو المشهور - ونفصل الكلام فيه من بعد إن شاء الله تعالى - فتخلف المعلول عن مؤثرة التام المختار لازم، إلا أن يراد بالتخلف: عدم تعقب المعلول للمؤثر، بأن لا يوجد أصلاً أو يوجد بعد مهلة.

فإن قيل: استحاله ما ذكرتم بينة، إذ لا شبهة في امتناع أن يوجد الموجب بجميع شرائط الإيجاب، ولا يوجد الموجب سواء كان الإيجاب الذات، أو بالاختيار.

كما أنه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجب، فقبل وجود العالم، إذا كان المرید والإرادة، وتعلقها بالمراد كلها موجودة، ولم يتجدد بعد ذلك شئ من الأشياء، كيف تأخر عنها وجود العالم، ثم حدث بعد ذلك، وهذا في غاية الاستحالة.

لا يقال: هذا الكلام يخالف ما نجده من أنفسنا، لأننا كثيراً ما نقصد إلى شئ، ونريد أن نفعله، ثم لا نفعله عقيب حدوث القصد. بل قد تؤخره زمناً طويلاً.

لأننا نقول: ذلك القصد ليس بإرادة، بل هو عزم على الفعل، وهو يكون قبل الإرادة والفعل، ولا يوجد الفعل بمجردة.

فأما إذا تحققت الإرادة، ولم يكن هناك مانع من الفعل، لم يتخلف عنها الفعل البتة.

والكلام في الإرادة، إذ ليس في صانع العالم حاله شبيهة بعزمنا، بل ليس هناك إلا الإرادة.

قلنا: إن ادعيتم العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر فعليكم إقامة الدليل، وما ذكرتم ليس إلا إعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات.

فإن محصله، أن تخلف الأثر عن المؤثر المختار، مع استجماعه لشرائط التأثير، محال، وهذا عين محل النزاع.

وإن ادعيتم العلم بطريق الضرورة فهو ممنوع.

ودعوى الضرورة فيما يخالفه الكثيرون، الغير المحصورين غير مقبولة.

وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مرادنا عن إرادتنا، فغير مسلم.

ولئن سلما في إردتنا، ففي إرادة الله تعالى غير مسلم، إذ إراته تعالى لا تضاهي إرادتنا.

وهذا من قبيل قياس الغائب على الشاهد، المتفق على بطلانه، وأنتم أيضاً كثيراً ما تتمسكون به.

كما إذا قال قائل: نعلم بالضرورة استحالة كون أحد عالمياً بجميع الأشياء، من غير أن يوجب ذلك كثرة فيه، ومن غير أن يكون له علم زائد على ذاته.

تقولون في جوابه: هذا في علمنا، ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث.

المسلك الثاني:

إننا نختار أن المؤثر ليس في الأزل مستجمعاً لجميع الشرائط إذ من جملتها: تعلق القدرة القديمة، بإيجاد العالم تعلقاً مخصوصاً.

ولم يحصل ذلك التعلق في الأزل، بل تأخر إلى وقت معين لحكمة لا يعلمها إلا الله.

فإذا جاء ذلك الوقت، حصل هذا التعلق، فتم الشرائط فحدث العالم.

فإن قيل: العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات - كما ذكر - فالزمان أيضاً من العالم، لأنه من الموجودات، فيلزم مما ذكرتم، أن يكون للوقت وقت أى للزمان زمان يوجد فيه، وهو باطل إنفاقاً.

قلنا: هذا إنما يلزم لو كان الزمان موجوداً كما تزعمون وليس كذلك عندنا.

وما يذكرون لإثباته غير تام - كما تبين في موضعه - واعلم أن الكلام في أن الزمان موجود أم لا، وأن ماهيته ماذا طويل جداً، لو اشتغلنا بما قيل فيها وباين الحق منها بالتفصيل، لخرج البحث عن طور هذا الكتاب، وإنما لم نجد لهم دليلاً تاماً على وجوده.

واقوى ما يقولون فيه: أن الحوادث بعضها بعد بعض بحيث لا يجمع القبل البعد.

وكذا وجودها مع عدمها، فإما أن يكون عروض هذه القبلية والبعدية لها لذاتها، وهو باطل، لأن الأب مثلاً، كان ممكناً أن يكون بعد الإبن، نظراً إلى ذاتيهما.

وكذا عدم كل حادث بالنظر إلى وجوده.

وإما لأمر آخر، يكون عروضهما لأجزائه مقتضي ذاته - دفعاً للتسلسل

— وهو الزمان.

فإن اجزائه لا يتصور أن تكون مجتمعة فى الوجود، بل ماهيته تقتضى التصرم والتقضى.

ولهذا، إذا قيل لغيره من الحوادث: هذا كان قبل ذلك يتوجه السؤال: بأنه لم كان هذا قبل ذلك؟

فإن أجيب بأنه كان هذا مع مجيء زيد، وذلك مع مجيء عمرو، يتوجه أنه، لم كان مجيء زيد قبل مجيء عمرو؟ وهكذا إذا أجيب بأنه كان هذا أمس، وكان ذلك اليوم، انقطع السؤال، ولم يتوجه أن يقال: لم كان الأمس قبل اليوم؟ بل يكفى فى هذا تصور الأمس واليوم.

فلا بد أن يكون الزمان، الذى هو معروضهما الذاتى موجوداً أزلياً أبدياً، وإلا لزم أن يكون له عدم قبل وجوده. أو بعده قبلية، لا يجمع فيها القبل البعد، فلزم وجوده حال عدمه، وأن يكون له زمان آخر لما عرفت.

وفيه نظر:

أما أولاً:

فلأننا نسلم أن عروض هذه القبلية والبعدية للحوادث بعضها مع بعض، ليس لذواتها.

وكذا عروضهما لعدمها ووجودها.

لكن نمنع لزوم الإنتهاء إلى ما يكون عروضهما لأجزائه مقتضى ذاته.

ولم لا يجوز أن يكون عروضهم لبعض الحوادث، بعضها مع بعض،

بإرادة الفاعل، أو بسبب آخر من الأسباب؟ كعروض سائر صفاتها، وعروض قبلية عدمها السابق بالنسبة إلى وجودها، بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع وجود الواجب. ودعوى أن هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة.

فإن قالوا: لا معنى لقبلية حادث بالنسبة إلى حادث، إلا أن الأول وجد في وقت سابق على وقت وجود الثاني.

ولبعديته، إلا أنه حدث في وقت لاحق بالنسبة إلى وقت وجود الثاني، فثبت ذلك الانتهاء.

قلنا: ممنوع.

فإن معنى القبلي والبعدي بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع وجودها، وبين أجزاء الزمان بعضها مع بعض، وبين عدم الزمان ووجوده على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت.

ولا مجال للمعنى الذي ذكره في الأخيرين، وإلا لزم للزمان ولعدمه أيضاً زمان.

وكذا وجود الواجب قبل وجود الحوادث، ولا مجال لذلك المعنى فيه، وإلا لزم أن يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقاً.

فظهر أن معناه: ليس مما يكون الزمان داخلاً فيه، أو لازماً له.

إلا أن العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى، توهم بلزوم اعتبار الزمان فيه.

لكن لا عبرة بإيهامها، إذ لا تتفاوت العبارات في الصور الأربع

المذكورة، ولا يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بينا.

وأما ثانياً:

فلأن القبلية البعدية، من الاعتبارات العقلية الصرفة، لا من الأوصاف الخارجية، وإلا لزم اجتماع قبل والبعد في الخارج، وهذا خلف، فلا يقتضيان وجود معروضهما، إلا في العقل، إن سلم الوجود العقلي.

وجه اللزوم، انهما معنيان اضافيان، متكافئان في الوجود الذهني، والخارجي.

فوجود أحدهما أينما تحقق، يستلزم وجود الآخر، إن ذهنناً فذهناً، وإن خارجاً فخارجاً.

ووجودهما معا يستلزم وجود معروضهما معاً بالضرورة. وهم أيضاً معترفون بأن الزمان: بمعنى الأمر الممتد الذي يمكن أن يعرض له في الخارج.

وإنما الموجود فيه شئ بسيط غير قادر، مسمي بالآن السيال يحصل في الخيال من سيلائه وعدم استقراره، ذلك الأمر الممتد، كما قلنا في الحركة.

فقد اعترفوا بأن ما هو معروض هذه القبلية والبعدية، ليس موجوداً في الخارج.

وما ادعوا وجوده في الخارج، لا يتصور فيه قبلية وبعديّة فلا يتم استدلالهم.

وغايه ما ذكر لتقصيهم عن هذا، أن هذا الأمر الممتد، وإن لم يوجد في

الخارج، إلا أنه بحيث لو فرض وجوده فيه وفرض له اجزاء بالفعل، كان بعضها البتة، متقدماً على البعض.

فإننا ندرك القبل، إمتداداً إلى الأزل، ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد، بأن بعضها متقدم على البعض، بحيث لا يتصور اجتماعها ولو وجدت في الخارج. ولن يكون الممتد في العقل، كذلك الإدراك، إلا إذا كان في الخارج شئ غير قار الذات، يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره.

وذلك الأمر الممتد، كما يتخيل من القطرة النازلة خط مستقيم، ومن الشعلة الدوارة خط مستدير.

والمراد بمعروض القبلية والبعدية، متعلقهما مجازاً، أي ما هو سبب لعروضهما، وهو ذلك الموجود السيال، لا المعروض الحقيقي لهما.

فانظر في هذا الكلام بدقيق التأمل، أنه: هل هو تحقيق قطعي، أم محتمل لأن يقال: إن قولهم: لا بد في الخارج من أمر غير قار يحصل منه في العقل، ذلك الأمر الممتد مجرد ادعاء؟

ولم لا يجوز أن يحصل لا عن موجود، كما في كثير من المتخيلات، أو عن موجود قار فحسب، ماله من النسب والإضافات.

وربما التجأوا في وجود الزمان الى دعوى الضرورة متمسكين بأن من لا يتأتى منهم النظر، كالصبيان وأجلاف العوام، يقسمونه الى الساعات والأيام، والشهور والاعوام وهذا دليل على علمهم بوجوده، وليس بشئ، لأن القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم، ولا على وجوده في الخارج.

فإن المعدوم يُقسم الى: الممكن والممتنع.

والعدم يُقسم الى: الواجب والممكن والممتنع، إلى غير ذلك.

بل نقول: المُقسم فيما نحن فيه، غير موجود قطعاً، لأنه الأمر الممتد المتوهم، الذي اعترفتم أنتم ايضاً بعدم وجوده.

كيف، ولو جاز أن يكون هذا الحكم ضرورياً، مع اشتغال كل العقلاء به، وتوجههم التام إليه، وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه، ثم خفائه على أكثرهم، لكان الضروري اخفي بكثير من النظريات.

ودعوي أن انكاره يجري مجري إنكاره الأوليات، مكابرة جداً، وسنعود إلى الكلام في الزمان، بما إذا تحققت نفك في هذ المقام.

فإن قيل: اعتراضكم الثاني عن أصله ساقط، لأن مبناه على أن المؤثر ليس في الأزل مستجمعاً لجميع شرائط التأثير وهو الشق الثاني من التريد في تقرير البرهان، وقد ابطالناه هناك.

قلنا: هذا دفع لما ذكرتم في ابطال هذا الشق، وبيان لبطلانه فإن قولكم: ان توقف تاثير القديم في العالم على شرط حادث فإما أن تكون جميع شرائط هذا الحادث في الأزل متحققة أو لا.

والأول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع.

فإن الشرط الحادث هنا، هو تعلق الإرادة، وهو لا يتوقف بعد تحقق الإرادة على شئ آخر، ومع هذا يجوز تخلفه عن الارادة.

فإن قيل: هذا التعلق إن حدث، لا عن سبب، لزم إمكان وجود العالم أيضاً، لا عن سبب، وهو باطل قطعاً.

وإن حدث بالاختيار، ننقل الكلام إليه ويتسلسل.

وإن حدث لا بالاختيار، فتكون الأمور الحاصلة قبله موجبة له، فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته، الموجبة له بالذات وهذا أيضاً باطل إتفاقاً.

قلنا: التعلق ليس أمراً موجوداً، بل هو اعتبارى عقلى، ولا يلزم تساوى أحكام الاعتباريات، وأحكام الموجودات.

فلا يلزم من جواز حصوله بلا سبب، جواز وجود ممكن بلا سبب، ولا من امتناع التسلسل فى الموجودات، امتناع فى الاعتباريات.

على أنه يجوز أن يكون اختيار الاختيار، نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل.

ولا من جواز تخلف الاعتبارى عما يقتضيه، جواز تخلف الموجود عن علته.

هذا، وقد يقال: البديهة شاهدة بأن كل حادث، وجودياً كان أو اعتبارياً، محتاج فى حدوثه إلى سبب يخصصه بوقت حدوثه.

وليس ببعيد، وسيجىء فى المبحث الرابع عشر إن شاء الله تنمة لهذا الكلام.

الأدلة على الصانع موجب بالذات لا فاعل مختار

ثم لا يخفى عليك، أن مبنى الوجه الثانى من الجواب عن أصل دليله، جواز كون صانع العالم مختاراً، لا موجباً بالذات، وهم ينكرونه، يحتجون عليه بأدله كثيرة.

فالحاجة ماسة إلى ذكر ما هو الأقوى منها، والتكلم عليه ليظهر صحة الجواب.

دليل المرجح:

فمنها، وهو عمدتها، والموثوق به عندهم، أنه تعالى لو كان فاعلاً بالاختيار، فلا شك أن اختياره أمر ممكن.

فلا يخلو: إما أن يحتاج حصوله إلى مرجع، أو لا.

والأول: يستلزم التسلسل، لأننا نقل الكلام إلى مرجحة وإلى مرجح مرجحه، إلى غير النهاية.

والثانى: يستلزم استغناء العالم عن الصانع، فينسد باب إثبات الصانع. واللازمان باطلان قطعاً.

والجواب: أنا نختار أنه محتاج إلى مرجح، لكن مرجحه قديم، وهو العلم الأزلى، بترتب حكمة ومصلحة على إحداث العالم.

فلا يحتاج الى مرجح آخر، لأن علة الحاجة إلى المرجح عندنا، هو الحدوث، لا مجرد الإمكان.

فعليكم بيان امتناع تخلف الاختبار عن مرجحه، وامتناع تخلف الفعل عن الاختيار.

ومازدم فيه، على أن قلت: هذا الاختيار إن كان أزلياً لزم كون العالم أزلياً، لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة.

وإن كان حادثاً، ننقل الكلام إلى سببه حتى يتسلسل.

وقد عرفت مما سبق، توجه المنع على الملازمتين، فلا حاجة إلى الإعادة.

أو نختار أنه لا يحتاج إلى مرجح.

وقولكم: يلزم استغناء العالم عن الصانع، باطل.

فإن وجود ممكن، لا عن موجد، وبين وجوده عن موجد مختار، لا لداعية تدعوه إليه غير أرادته، بوناً بعيداً.

والأول: هو المحال بالضرورة.

وهو المراد بما اشتهر، من أن الترجيح بلا مرجح باطل.

والثاني: غير مستلزم له، ولا لممتنع آخر، بل يجد كل واحد من نفسه، أن له صفة من شأنها ترجيح أحد طرفي مقدوره، من قيامه وقعوده، وسائر حركاته، من غير داعية في كل جزئ من محركاتها.

ويعلم أنه إذا غلبه عطش مفرط، أو قصده سبع، أو عدو مهلك، فحضر عنده إناء ماء، أو عن له طريقان متساويان في الانجاء عما فيه، لم يتوقف عن مباشرة أحدهما إلى الاطلاع على المرجح فيه، حتى يؤدي إلى

هلاكه.

بل يختار أحدهما، من غير شعور يوجه رجحان فيه على الآخر، ولا يعلل ترجيح هذه الصفة لأحد الطرفين بشئ.

ولا يقال: لم تعلق الإرادة بهذا الطرف دون الطرف الآخر؟ مع تساويهما في جواز تعلقها بهما، كما لا يعلل الإيجاب الذاتي.

ولا يقال: لِمَ أوجب الموجب هذا دون ذاك؟ بل لو كانت مما يجرى فيها التعليل والسؤال المذكور، ما كانت إرادة، بل ماهية أخرى.

فمن إدعا أن ذلك الشعور ضروري، غايته أنه لا يشعر بذلك الشعور، أو ينساه بعد ذلك، وارتكب أن كل من يتكلم يلاحظ مرجحاً في كل حرف، يسمى به على حرف آخر يحصل به أيضاً ما قصده من المعنى.

وفي تمديد كل حرف إلى حد، على تمديده إلى حد آخر وفي أمثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة، فقد ناسب أن ينسب إلى المكابرة الظاهرة، مع أن عليه إثبات ذلك بالبرهان

وأنى له هذا، ومفزعه دعوى الضرورة الغير المسموعة.

ومنها أنهم قالوا: لا معنى لكون الفاعل مختاراً إلا موجباً لأنه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره، مما سميتموه إرادة واختيار، غير ذلك، وجب ضرورة صدور الأثر عنه، لإمتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام، فيكون موجباً. وإن بقى شئ منها، امتنع صدور الأثر عنه، لامتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه، فلا يكون فاعلاً.

والجواب: بعد تسليم امتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام المختار، إن

الوجوب بالاختيار، لا ينافي كونه مختاراً بل يحققه.

والتزاع إنما هو في كونه موجباً بالذات، أي من غير قدرة وإرادة.

فإن اعترفتم بكونه موجباً بواسطتهما، فلا ننازعكم في التسمية.

ومنها أن المختار لا بد له من القدرة، ونسبة القدرة إلى طرفي المقدور، أي وجوده وعدمه على السوا.

فلو كان فاعل بالاختيار، للزم جواز كون عدم الشيء أثره. واللازم باطل، لأنه نفى محض، فلا يكون الوجود أيضاً أثره، وإلا لفات ذلك الاستواء.

والجواب: أن منع النفي المحض، لا يصلح أثراً، فإن عدم المعلول، أثر لعدم العله.

ولهم أن يقولوا: نحن ننكر أن يكون العدم أثراً لشيء على الإطلاق، بل ننكر أن يكون العدم السابق على وجود المقدرة أثراً للفاعل المختار، كما هو اللازم من مذهبكم.

وحجتنا: أن هذا العدم أزلي، وأثر المختار يجب أن يكون حادثاً، لأنه مسبوق بالقصد.

إذ القصد إلى إيقاع الواقع ممتنع، فيكون الأثر في حال القصد معدوماً، وبعده موجوداً، وهو معنى الحادث.

ويجاب عنه: بأنه إن أريد بسبق القصد على الأثر، السبق الزماني، فلا نسلمه، ولا بد له من دليل.

وما ذكر من أن القصد إلى إيقاع الواقع ممتنع، إن أُريد به الواقع قبل القصد، فمُسلم.

لكن لزوم هذا، من كون الشيء أثر المختار، ممنوع.

وإن أُريد به الواقع بهذا القصد، فلا نسلم إمتناع القصد إليهم.

وإن أُريد بسبق القصد على الأثر، السبق الذاتي، كسبق حركة الإصبع على حركة الخاتم، فهو مُسلم، لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي أزليه أثر المختار.

ولهم دفع هذا الجواب، بأن معنى القصد إلى تحصيل الشيء والتأثير فيه، لا يعقل إلا حال عدم حصوله.

كما أن إيجابه لا يعقل إلا حال حصوله، وإن كان سابقاً عليه بالذات.

وهذا المعنى ضروري، لا يتوقف إلا على تصور معنى القصد كما ينبغي.

فالقول بأن سبق الإيجاد قصداً على وجود المعلول، كسبق الإيجاد إيجاباً عليه، في أنه سبق بالذات لا بالزمان - ولا فرق بينهما فيما يعدو إلى السبق واقتضاء العدم - بعيد.

وكذا القول بأن سبق القصد على الإيجاد على الوجود.

فإن القصد إذا كان كافياً في وجود المقصود، كان معه نقطة، وإذا لم يكن كافياً فيه، فقد يتقدم عليه زماناً كقصدهنا إلى أفعالنا، فإن الوجدان عند الرجوع إلى معنى القصد، يرد هذين القولين.

فالجواب التام عن هذا الدليل: أن معنى كون الفاعل مختاراً أنه بحيث، إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل.

لا أنه إن شاء الفعل فعل، وإن شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم أن يكون العدم أثراً له، بل أن لا يكون أثراً له.

ومنها أن كون صانع العالم مختاراً نقص فيه، لأن خلق العالم، وإفاضة وجود الممكنات وكمالاتها، جود وإحسان. فيجب أن يلزم ذاته تعالى.

وكونه مختاراً، يفضى إلى جواز انفكاك الجود والإحسان عنه، وهذا نقصان فيه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وأيضاً الفعل الاختياري، لا يكون إلا لغرض، والغرض لا يكون إلا ما يكون حصوله أولاً بالنسبة للفاعل من عدم حصوله.

فلو كان البارى فاعلاً بالاختيار، لزم استكمال بالغير الذى هو ذلك الغرض، تعالى عن ذلك.

والجواب عن الأول: أنا لا نسلم أن الجود بدون الاختيار أبلغ منه مع الاختيار، فى كونه كمالاً، وعدمه نقصاناً.

بل نقول: مركز فى المعقول، أن الثانى أكمل، وفاعله أفضل، وأولاً باستحقاق الحمد والشكر.

حتى حكم بعضهم بأن الفاعل لا يستحق الثناء لأجل أفعاله الغير الاختيارية أصلاً.

واعتبر بالثوب، وبمن يلبسه العريان، أيهما أفضل وأحق للحمد والشكر؟

وعن الثاني: أنا لا نسلم لزوم الغرض فى فعل المختار. ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة.

نعم، يلزم ترتب الحكمة والمصلحة على فعل البارى تعالى لئلا يكون عبثاً.

لكن فرق بين الغرض والمصلحة، كما بُين فى موضعه. ولو سلم به، فلم لا يجوز أن يكون الغرض، ما هو الأولى بالنسبة إلى الغير، مع استواء حصولهم وعدم حصوله بالنسبة إلى الفاعل؟ لا بد له (لنفيه) من دليل.

ومنها أن العالم قديم، ثبت قدمه بالدلائل. والقديم لا يصلح أن يكون أثراً للمختار - لما مر - فلزم أن يكون صانعه موجباً بالذات.

والجواب: رد تلك الدلائل بطريقه - كما سيأتى بعض ذلك - والبواقى مبينة فى مواضعها.

ولا يخفى عليك، أنه لا يجوز الاستدلال هنا بالدليل الذى مر، لأنه كان مبنياً على كون الصانع تعالى موجباً بالذات. فلو استدل على كونه موجباً بالذات بهذا الدليل، لزم الدور وأن الدليل الثانى والثالث، لو تما، لدلا على امتناع كون فاعل ما مختاراً، سواء كان واجباً، أو ممكناً، بخلاف البواقى، فانها مختصة بالواجب.

الحجة الثانية قدم (١) العالم (٢)

الحجة الثانية على قدم العالم لهم فيها طريقتان:

إحداهما: تحقيقية.

والأخرى: إلزامية.

الطريقة التحقيقية:-

أقسام التقدم الخمسة:

أما التحقيقية: فهي موقوفة على تمهيد مقدمة، وهي أنهم حصروا التقدم في أقسام خمسة:

الأول: التقدم بالعلية، وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة، فإن السخونة، وإن لم تنفك عن النار أبداً، بل يمتنع انفكاكها عنها، لكن بينهما معنى يوضح عند العقل أن يقال: وجدت النار، فوجدت السخونة.

(١) القدم: أي الوجود الغير مسبوق بالعدم، وأحياناً يراد من قدم الشيء: طول زمان وجوده مثل قوله تعالى (كالعرجون القديم) أو طول زمان انقضائه، كما يقال مثلاً: قدماء الفلاسفة.

(٢) قدم العالم: وضح الإمام الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" حجم الاختلاف الكبير بين الفلاسفة - سواء القدماء منهم أو المحدثين - في بحثهم مسألة قدم العالم، وإن كان أغلبهم يقول بالقدم، وسجل ما ذهب جالينوس إليه في آخر عمره في الكتاب الذي سماه "ما يعتقده جالينوس رأياً" إلى التوقف في هذه المسألة. وأنه لا يدري العالم قديم أو محدث.

ويمانع أن يقال: وجدت السخونة فوجدت النار.

فذلك المعنى هو التقدم العلى.

الثانى: التقدم بالطبع، وهو كون الشىء، بحيث يحتاج إلىه الآخر.

لكن لا يكفى فى وجوده، سواء كان داخلاً فى ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين، أو لا، كتقدم سائر العلل الناقصة الخارجة.

الثالث: التقدم بالزمان، كتقدم نوح على محمد عليهما السلام، فإن نوحاً كان فى زمان سابق على محمد.

الرابع: التقدم بالشرف، كتقدم العالم على الجاهل.

الخامس: التقدم بالرتبة، بأن يكون شىء أقرب إلى مبدأ معين من الآخر، سواء كان ذلك بحسب العقل، كترتب الاجناس والانواع فى الصعود والنزول، فإن لكل منها مرتبة فى العموم والخصوص، لا يمكن عند العقل أن يتغير منها إلى مرتبة اخرى، أو بحسب الوضع، كترتب الإمام والمأموم، فإنه يمكن أن ينتقل كل منهما إلى مكان آخر.

فبنوا على هذه المقدمة، الدليل على قدم العالم بوجهين:

الأول: أن الزمان قديم، ويلزم منه قدم العالم.

أما الملازمة، فلأن الزمان من العالم، مع أنه عبارة عن مقدار الحركة المستلزمة للوضع، فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع.

واما صدق الملزوم، فلأن الزمان لو كان حادثاً، لأن المتقدم فيما عداه من الأقسام، جائز الاجتماع مع المتأخر. بل فى بعضها واجب الاجتماع

معه، وعدم الشئ ممتمع الاجتماع مع وجوده.

وإذا كان هذا التقدم بالزمان، فيلزم أن يكون الزمان موجوداً حينما كان معدوماً، واستحالته أجلى البديهيات.

وأن يكون للزمان زمان، إذ المتأخر بالزمان معناه: أنه موجود في زمان لاحق بزمان المتقدم، والمفروض أن وجود الزمان متأخر على عدمه بالزمان.

وهذا أيضاً مسلم البطلان.

وإذا كان حدوثه مستلزماً للمحال، ثبت قدمه، وهو المطلوب.

الثاني: أن العالم لو كان حادثاً، لكان صانعه متقدماً عليه بالاتفاق.

فهذا التقدم إما بقدر متناه، فيلزم حدوث الصانع، إذ لا معني لتقدمه بقدر متناه، إلا أنه لم يكن موجوداً قبل هذا القدر، ولا نزاع في بطلانه.

وإما بقدر غير متناه، فيلزم قدم الزمان، إذ لا معني لذلك إلا تحقق قبلات متصرمة متعاقبة، لا أول لها.

فيلزم قدم الجسم المتحرك، والحركة، والوضع، لما ذكرنا في الوجه الاول.

بحث موضوع الزمان:

والاعتراض على الوجهين، أنهما مبنيان على وجود الزمان وهو غير ثابت.

وما استدللتم به عليه، قد عرف حاله في ما سبق.

وأيضاً هما مبنيان على الحصر المذكور، وهو ممنوع. وسنده تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، فإنه ليس بالزمان، وإلا كان للزمان زمان، ولزمانه زمان إلى غير النهاية.

ولا بالوجوه الأربعة الأخر، لأنه يجوز في جميعها اجتماع التقدم والمتأخر، ولا يجوز هذا في أجزاء الزمان.

وأيضاً، أجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة، فلا يكون كون بعضها محتاجاً إليه، أو أشرف بالنسبة إلى بعض آخر أولى من العكس، فلا يكون تقدمها بالعلية، أو بالطبع أو بالشرف.

وليس تقدمها موقوفاً على إعتبار مبدأ، وقربها إليه، بل هو بالنظر إلى ذاتها، فلا يكون بالرتبة، فيكون قسماً سادساً فبطل الحصر في الخمسة، وليس لهم دليل عليه، إلا استقراء ناقص، ووجه ضبط قاصر.

وعلى ما قررنا، اندفع ما قيل أن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض رتبي.

ألا تري أنه إذا ابتدئ من الماضي، كان الامس متقدماً؟ وإذا ابتدئ من المستقبل، كان متأخراً عنه؟

وذلك لأن التقدم الرتبي، لا يتحقق إلا باعتبار مبدأ، كما تبين من تفسيره، ويتبدل بالاعتبار.

ولا شبهة أن للامس تقدماً على اليوم بوجه، لا يصلح أن يصير متأخراً بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات.

غاية الأمر، أن يكون له تقدم بوجه آخر، صالح لأن يتبدل بتبدل

الاعتبار.

ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم في شئ واحد. والكلام في التقدم بالوجه الأول لا الثاني.

وهم يقولون في دفع هذا السند، أن هذا التقدم أيضاً من التقدم بالزمان، لكن لا بزمان آخر، حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان.

بل نقول: التقدم الزماني أولاً، وبالذات، ليس إلا بين أجزاء الزمان، وغيرها إنما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه في زمان متقدم.

وتحقيقه: أن التقدم الزماني قبلية، يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر، لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر.

وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان.

فإن كان المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان، فلا حاجة لهما إلى زمان آخر، لأن امتناع الاجتماع بين أجزاء الزمان إنما هو من ذواتها، إذ ماهيته مقتضية للانقضاء والتسرع وإن كانا من غيرها، فلا بد لهم من زمان، ليعرض بينهما هذا المعنى بواسطة، بأن يقع أحدهما في زمان سابق والأخر في زمان لاحق، لأن غير الزمان، من الأشياء التي بينها قبلية وبعدية، لا يمتنع نظرنا إلى ذواتها اجتماعها.

ألا تري أن الأمس واليوم، نظراً إلى حقيقتهما، يقتضيان أن يمتنع اجتماعهما.

بخلاف الأب والابن، فانهما نظراً إلى حقيقتهما، لا يقتضيان أن لا يجتمعا، ولا أن يكون ذات الأب متقدماً، بل يجوز أن يكونا معاً، وأن

يكون ذات الأب متأخراً.

ولهذا ينقطع السؤال عن لمية التقدم، إذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما سلف.

وهذا، مع أنه كلام على السند الأخص، فلا يجديهم إبطاله.

فيه نظر.

أما أولاً:

فلأنه إما أن يدعوا أن حقيقة أجزاء الزمان، كما تقتضى امتناع اجتماعها، تقتضى أيضاً أن يكون المتقدم بعينه متقدماً، بحيث يتمنع أن يكون متأخراً عما وقع متأخراً عنه، أم يكتفوا بمجرد دعوي اقتضاء امتناع اجتماعها، المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على البعض.

فإن كان الأول، منعناه، إذ أجزاء الزمان متماثلة فى الحقيقة والأمثال، يجوز على كل منها، ما يجوز على غيره، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه.

فلا يكون تعين بعضها لوجوب كونه متقدماً، والآخر لوجوب كونه متأخراً، أولي من العكس، لا إلى حقيقتهما. والتوضيح بانتهاء السؤال إلى الزمان، أمر اقناعي لا برهاني كما سننبه عليه، فلا يفيد فى أمثال هذه المطالب.

وإن كان الثانى: منعنا أن غير الزمان من الأشياء، لا تقتضى نظراً إلى حقيقتها امتناع اجتماع أجزائها.

فإن الحركة وسائر الأمور الغير القارة، وكثيراً من المتنافيات، تقتضى ذلك.

فلا يكون هذا المعنى مخصوصاً بالزمان، فلا يلزم من تحققه حيث كان تحقق الزمان.

فلا يكون تقدم متقدم تلك الأمور زمانياً، فلزم بطلان حصرهم.

فإن قيل: ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها، لا جزء لها بالفعل، بل بالفرض، فإذا فرض العقل لها أجزاء، فليس تقدم بعضها على بعض، صفة موجودة في الخارج قائمة ببعض أجزائها، بل هو يعرض له في العقل.

فإذا تصورنا ماهية الزمان، كفانا ذلك في تصور تقدم بعض أجزائه على بعض.

بل في التصديق بذلك، بخلاف تصور أجزاء الحركة مثلاً فإنه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض.

بل إنما يتصور ذلك، بتصور وقوع بعضها في زمان متقدم، وبعضها في زمان متأخر.

يدلك على ذلك: توقف السؤال عند الوصول إلى أجزاء الزمان، كما نبهناك عليه، فإن دفع ما ذكر، أن تماثل تلك الأجزاء، مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر، لأن هذا إنما يلزم إن كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج.

وأما الأمر المتصل في حد ذاته، الذي هو الزمان، إذا عرض له الانفصال الغرضي، فإنه يلزم كون بعض أجزائه المفروضه، قبل بعض آخر منها في العقل، لذواتها المتصرمه المفروضه في ماهية، هي عدم الاستقرار واتصال التجدد.

قلنا: هذا الكلام فاسد من وجه:

الأول: أن مجرد عروض التقدم، لبعض أجزاء الزمان في العقل لا في الخارج، لا يوجب أن يكون تصور الزمان بل تصور أجزاءه، كافياً في تصور تقدم بعض أجزائه على بعض.

فضلاً عن كونه كافياً في التصديق بذلك، إذ كثير من العوارض العقلية، لا يكفي تصور معروضها في تصورها ولا في التصديق بثبوتها.

الثاني: أن ما ذكر جاز في الحركة، إذ يلزم منه أن تكون ماهيتها أيضاً متصلة في حد ذاتها، لا جزء لها بالفعل لأن الزمان والحركة متطابقان عندهم.

ولو كان لأحدها أجزاء بالفعل دون الآخر، بطل التطابق فأجزاؤها لا تكون إلا بحسب فرض العقل، ويكون عروض التقدم لبعضها هناك.

فلو صح ما ذكر، لكان تصور ماهيتها كافياً في تصور تقدم بعض أجزائها، بل في التصديق بذلك.

فلا يصح قول ذلك القائل: "بخلاف تصور أجزاء الحركة" إلى آخره.

وكون قوله: "يدلك على ذلك توقف السؤال" معارضاً بأول كلامه، لأنه يدل على توافق الحركة والزمان، لا على تخالفهما كما بينا.

فإن قلت: حقيقة الزمان، ليست إلا التصرم والتقضي شيئاً فشيئاً على الاتصال.

ولا شك أنه إذا فرض للتصرم وعدم الاستقرار أجزاء، لم يحتج العقل في الحكم بتقدم بعضها على بعض إلى أمر خارج عنها.

بخلاف ماله ماہیة وراء مفہوم التصرم وعدم الاستقرار، إذ لابد هناك من تصور أمر خارج عنها.

فما هو مغاير للتصرم والتقضى، فهو متصرم ومتقضى بواسطة التصرم والتقضى.

وأما نفس التصرم والتقضى، فهي متصرمة ومتقضية بذاتها لا بأمر آخر.

فظهر الفرق بين الزمان والحركة، وأن عروض التقدم والتأخر لأجزاء الزمان لذاتها، دون أجزاء الحركة.

قلت: المنع على ما ذكرت ظاهر، إذ لا نسلم أن ماہیة الزمان هي نفس عدم الاستقرار، بل له ماہیة أخرى يعرضها عدم الاستقرار.

إذ الزمان معدود من أقسام الكم، ولا قائل بأن عدم شئ من الأشياء - استقراراً كان أو غيره - من الكم، ولا صحة للقول به.

الثالث: أنه لو سلم أن ما ذكر، يوجب أن يكون تصور الزمان، كافياً فى التصديق بتقدم بعض أجزائه على البعض فلا شبهة فى أنه لا يلزم إلا أن يكون بين أجزائه تقدم وتأخر على الإطلاق.

ولا يدل قطعاً على تعيين بعضها، لأن يكون هو المتقدم وبعضها لأن يكون هو المتأخر.

فلا يصح تفريع اندفاع ما ذكر، أن تماثل تلك الأجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم، وبعضها بالتأخر، على ما ذكره أولاً، لأن هذا التماثل يناهى هذا التخصيص، لا أن يكون بين تلك الأجزاء تقدم وتأخر على الإطلاق، من غير أن يكون بعضها لازم التقدم، وبعضها لازم التأخر

نظراً إلى ذواتها.

فإن قلت: فرعه على قوله: "يدل على ذلك توقف السؤال " إلى آخره، لا على ما قبله، والتفريع عليه صحيح، لأن توقف السؤال يدل على أن المتقدم من الأجزاء، متعين بالنظر إلى ذاته للتقدم، وكذا المتأخر.

قلت: يأباه تعليله الاندفاع بقوله: "لأن هذا إنما يلزم " إلى آخره، فإنه صريح في أنه فرعه على ما ذكره سابقاً.

على أنه يقال: المطلوب بذلك السؤال، إن كان العلم بأنية التقدم، فلا نسلم أنه لا يتوقف إلا عند الوصول إلى أجزاء الزمان.

بل كلما كانت الحادثة، التي تبين بها تقدم المتقدم، معلوم التقدم للسائل، والتي تبين بها تأخر المتأخر، معلوم التأخر له، يتوقف السؤال، وإلا كان لغواً.

وإن كان المطلوب العلم بلميته، فلا نسلم أنه يتوقف عند الوصول إلى أجزاء الزمان.

فإن تعين بعض أجزاء الزمان، لوجوب كونه متقدماً وبعضها لوجوب كونه متأخراً، ليس مما يعلم بالضرورة. فثبوته غير مسلم إلى انتهاض برهان عليه، وذلك في غاية الصعوبة.

الرابع: أن عروض التقدم والتأخر لأجزاء الزمان، لا شبهة في أنه ليس في الخارج، لأن تلك الأجزاء ليست موجودة في الخارج، كما ذكره ذلك القائل.

بل الأمر الممتد، الذي يفرض له الأجزاء، غير موجودة فيه اتفاقاً،

فتعين أن يكون فى العقل.

لكن هذا أيضاً باطل، لأن تلك الأجزاء معقولة معاً من غير لزوم ترتب وتعاقب بينها.

فإن قلت: المراد أن تلك الأجزاء المفروضة، تحدث بحكم العقل، بأنها لو كانت موجودة فرضاً، للزمها الترتب وتقدم بعضها على بعض.

قلت: فيؤول الأمر إلى القول بأن الحوادث إلى بعضها متقدمة على بعض فى الواقع، عروض تقدمها وتأخرها ليساً أولاً وبالذات، بل بواسطة عروضهما لأشياء آخر.

ليس ذلك العروض فى الواقع، ولا فلا الذهن، بل بمجرد الفرد، وهذا شئ لا يرضى به عاقل.

وأما ثانياً: فلأننا نقول: معنى كون الشئين مجتمعين ومعنى كونهما معاً واحد.

والمعية، والتقدم، والتأخر، متساوية فى الأقسام، فإلى أية أقسام ينقسم أحدها، ينقسم إليها الأخران أيضاً.

وهي فى كل قسم متساوية فى المعرفة والجهالة.

فمن عرف معنى التقدم الزمانى مثلاً، عرف البتة معنى التأخر، والمعية الزمانيين، وبالعكس.

فقولهم فى تفسير القبلية الزمانية: أنها قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر، إن أرادوا به الاجتماع الزمانى فهو تفسير للشئ بما يساويه فى الجلاء والخفاء، وهذا باطل. وإن أرادوا به الاجتماع بأحد الوجوه الأربعة

الأخر، أو مطلق الاجتماع، فهو باطل أيضاً.

لأن المتقدم والمتأخر الزمانين، يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه، بل بكلها، ولا مخلص لهم عن ذلك، إلا بأن يعدلوا إلى دعوي، أن معني القبلية، والبعديّة، والمعية والزمانيات، ضروري لا يحتاج إلى تعريف.

إن كل أحد من أهل النظر وغيرهم، يتبادر إلى ذهنه منها هذا المعني.

وما ذكرنا هو تفسير لفظي، لا تعريف حقيقي.

فيقال لهم: لا نسلم تبادر خصوص الزماني من التقدم، بل ما يشمل، وتقدم عدم الزمان على وجوده، وتقدم الباري على الحوادث، فإن الزمان والعالم، على تقدير كونهما قديمين كما زعموا، فلا شك في إمكان فرضهما غير قديمين.

وفي صحة أن يقال: لو كانا حادثين، لكان عدم الزمان متقدماً على وجوده، ولكان الباري متقدماً على العالم بغير القبلية.

وفهم من التقدم المذكور، كل من يعرف اللغة، معني حقيقياً، وليس بتقدم زماني قطعاً.

فهو معني يصحح أن يقال: الزمان كان معدوماً ثم وجد وما كان العالم موجوداً مع الباري ثم صار معه.

وانفهام معني اللفظ، لا يتوقف على كونه مطابقاً للواقع. غايته: أنا لا نقدر على تلخيص العبارة فيه، بحيث يتبين بها كنه ذلك المعني، من غير إيهام باعتبار الزمان فيه كما يوهم به لفظ (كان) و (ثم).

وهذا كما نقول نحن، وهم أيضاً، في بيان معني التقدم بالعلية، إنه معني

مصحح لأن يقال: وجد هذا، فوجد ذلك دون العكس.

والفاء أيضاً، مُشعر بالتعقب الزماني، وليس بمراد ولا صحيح، ولا نجد عبارة مبينة لكنهه من غير إيهام.

ومثل هذا كثير.

فإن كل واحد منا، يفهم معني قولنا: العتقاء ممكن في نفس الامر.

وإذا سئل عن معني نفس الأمر، لا يقدر علي بيانه التام بعبارة محررة.

فإن المراد بها، ليس هو الخارج، لأن العتقاء ليس موجوداً في الخارج، فلا يعقل اتصافه بشئ فيه، ولا الذهن، لأنه كذلك، سواء تعقله ذهن أو لا، بل سواء وجد ذهن أو لا. والفرق بالصدق والكذب بين هذا القول، وبين قولنا: العتقاء ممتنع في نفس الأمر، مع كونهما حاصلين في الذهن على السواء.

فنقول: المراد بها نفس العتقاء، والأمر هو العتقاء.

وكذ في جميع موارد استعمالها، المرد بالأمر: هو المحكوم عليه، مع أن لفظه " في " مشعرة باعتبار الخارج أو الذهن. وما ذكرناه، وهو محصل ما قال حجة الإسلام^(١) في هذا المقام، من أن معني قولنا: " إن الله تعالى متقدم على العالم والزمان " أنه كان ولا عالم ولا زمان، ثم كان ومعه العالم. ومعني قولنا: " كان ولا عالم " وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط.

ومعني: " كان ومعه العالم " وجود الذاتين فقط، وليس من ضرورة

(١) يقصد به الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رضي الله عنه.

ذلك تقدير شئ ثالث، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

ومراده بقوله: " فقط " فى الموضوعين، حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة إلى أمر ثالث موجود هو الزمان. يعنى: صحة القول الأول، لا يقتضي من الموجودات إلا ذاتاً واحدة.

وصحة الثاني: لا يقتضي منها إلا ذاتين، لا أنهما لا يقتضيان شئ آخر أصلاً.

بدليل: أنه يصرح فيه آخر كلامه، أن لفظه " كان " تقتضي أمراً نسبياً إعتبارياً، لا أمراً محققاً موجوداً.

لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبدأ، إلا مع تقدير وجود قبل له محقق، هو الزمان.

وهذا كعجزه عن فهم أن تنهى الأجسام، من غير أن يكون وراءها شئ محقق، هو خلاء، أي بعد لا نهاية له، أو ملاء أي شئ شاغل لذلك البعد.

وإذا قيل له ليس وراء العالم شئ، لا خلاء ولا ملاء، أبى عن قبوله.

لكن العقل يعلم أن الخلاء نفى محض، وعدم صرف والبعد: عبارة عن الامتداد بين سطوح الأجسام، والمفروض تنهى الأجسام، الذي هو تنهى العالم، فيحكم بأن لا خلاء ولا ملاء وراء العالم، وأن الوهم مخطئ في حكمة.

وكمان أنه مخطئ في حكمه، بأن وراء العالم بعداً مكانياً وعاجز عن أدراك ما هو الحق فيه.

كذلك هو مخطئ في حكمه بأن قبل كل حادث بعداً زمانياً وعاجز عن أدراك ما هو الحق فيه.

الطريقة الإلزامية^(١) قدم الزمان المستلزم لقدم العالم

وأما الطريقة الإلزامية: فهي أيضاً مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم.

وتقريرها: أنكم قائلون: بأن الله تعالى كان قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر.

بأن نفرض مثلاً: أن هذا العالم انتهى إلى زماننا بألف دورة من الفلك، فنقدر تقدم العالم عليه، بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومائة من تلك الدورات.

وعالماً ثالثاً قبلهما، بحيث ينتهي إلينا بألف ومائتي دورة فأنكم ما تحيلون شيئاً من ذلك.

فإما أن يقال: ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين، وبدء خلق العالم المحقق شيء.

ولنعبر عنه بالإمكان، وبطلانه ظاهر.

وإما أن يكون الإمكان، الذي بيننا، وبين بدء خلق العوالم الثلاثة كلها واحداً، وهذا أيضاً باطل بديهية.

وإما أن يكون إمكانات متغايرة، بعضها أزيد، وبعضها أنقص، وبعضها

(١) تلك هي الطريقة الثانية التي تتبع الحجة الثانية على قدم العالم، وقد سبقتها الطريقة الأولى التي سماها: الطريقة التحقيقية.

متساوٍ، وهذا هو الحق.

فإن حال هذه الإمكانيات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات.

وكل من الدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين، وبدء خلق الأول منهما، والتي بين بدء خلق الأول، وبدء خلق العالم المحقق، مساوية للأخرى وكتاهما معاً ضعف كل منهما، فتكون الإمكانيات المذكورة أيضاً كذلك.

فثبت أنها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة، فتكون كميات أو مستلزمات للكمية، لأن الأمور أولاً، وبالذات من خواص الكمية.

ولا شك أنها ليست من قبيل العدد ولا المقدار، أي الامتداد الحال في الجسم.

فثبت أنها الزمان، أو مستلزمة له، لأن الكم منحصر في الأقسام الثلاثة.

فقل: العالم عندكم زمان.

الإعتراض على الطريقة الإلزامية

والإعتراض عليها: -

أما الأول:

فإننا لا نسلم أن هذه الإمكانيات التي ذكرتموها أمور موجودة بل هي من الاعتبارات الوهمية.

وما استدللتم به على وجودها غير تام، لأن المساواة والمفاوطة، إنما تدلان على وجود معروضهما في الخارج لو كان الاتصاف بهما في الخارج.

وهنا ليس كذلك، بل الاتصاف بهما أيضاً اعتباري، وأنكم معترفون بأن الأمور الوهمية تتصف بهما، إذ تقولون: إن ما بين الطوفان إلي زماننا، أزيد مما بين بعثة محمد عليه السلام إليه.

مع أنكم قائلون بأن هذا الزائد والناقص، ليسا أمرين محققين بل موهومين.

وهذا كأن يقول لكم قائل: إما أن يمكن أن تكون كرة العالم أكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها، وبقدر عشرة أذرع أو لا يمكن.

فإن قلت: لا يمكن، فأنتم مكابرون.

ولا أقل من أنكم مطالبون بالبرهان على امتناعه، مع أن لخصومكم حيثئذ أن يقولوا: نحن أيضاً لا نقول بإمكان خلق العالم قبل الوقت الذي خلق فيه.

وإن قلت: يمكن، فبالضرورة يكون وراء العالم مكان بقدر ذراع، وبقدر عشرة أذرع.

والثاني أزيد من الأول بلا شبهة، فيكون وراء العالم مكان موجود.

ولا نزاع في بطلانه، فما هو جواب عن هذا، فهو الحواب عما أُلزم من وجود الزمان قبل العالم.

وأما ثانياً: فإن دليلكم على تقدير تسليم صحته، قاصر عن مدعاكم، إذ أوردتموه لإلزام قدم الزمان، وهو لا يدل إلا على تقدمه على حدوث العالم، في الوقت الذي حدث فيه وعلى حدوثه المقدر قبله بمقادير، ولا يلزم من هذا قدمه.

فإن قلت: نقرر الدليل هكذا: أنكم قائلون بأن الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه بقدر، وآخر وآخر إلى غير النهاية، وإلا لزم عجزه تعالى عن ذلك. وحيث لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب، إلى غير النهاية، وهذا هو القدم

قلت: لا نسلم أنهم قائلون بذهاب القدر، الذي يمكن فيه خلق العالم إلى غير النهاية، لأنه يلزم منه إمكان قدم العالم، وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين.

ولا خير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن، بل هو لازم، ولا يسمي هذا عجزاً، فلا يتم هذا التقرير إلزاماً لهم.

الحجة الثالثة

إن إمكان وجود العالم، وإمكان إيجاد الصانع إياه أزليان. ويلزم منه صحة وجوده، وإيجاده في الأزل، ويلزم منها وجوده في الأزل.

أما الأول: فلأنه لا شبهة ولا نزاع في ثبوت إمكانهما في الجملة، وإمكان كل ممكن لازم ذاته، لا يجوز انفكاكه عنه أصلاً، وإلا لزم الانقلاب من الامتناع إلى الإمكان، أو بالعكس، وكلاهما ضروري الاستحالة.

و أما الثاني: فلأن الإمكان هو استواء الطرفين، أي الوجود والعدم، بالنظر إلى ذات الممكن، فصحة كل منهما لازم نظراً إلى ذاته.

وأما الثالث: فلأنه يلزم من عدمه ترك الجود، الذي هو إفاضة الوجود، وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات أزمنة غير متناهية، من الكريم المطلق، والجواد الحق وهو لا يليق بشأنه.

الاعتراض على الحجة الثالثة:

والاعتراض، أما أولاً:

فإن الظرف، أعنى في الأزل، في قولكم: " يلزم من أزلية إمكان وجود العالم وإيجاده، صحة وجوده وإيجاده في الأزل ". إن كان متعلقاً بالوجود والإيجاد، فلا نسلم ذلك اللزوم.

فإن أزلية إمكان الشيء، لا تستلزم صحة وجوده الأزلي بل الأمر بالعكس.

فإن امكان جميع الحوادث أزلي، ووجودها فى الأزل غير صحيح، وصحة الإيجاد الأزلى، متوقفة على صحة الوجود الأزلى.

وإن كان متعلقاً بالصحة، فاللزوم مسلم، بل مآل أزلية إمكان الشئ، وصحة وجوده الأزلية واحد.

فلا يستلزم صحة وجوده الأزلى، وقدرة الصانع عليه حتى يكون عدم إيجاده فى الأزل تركاً للوجود.

وهذا ما قاله جمهور المحققين: إن أزلية الإمكان، غير إمكان الأزلية، وغير مستلزم له، وبينوه بأننا إن قلنا إمكانه أزلى، فالأزل فى المعنى ظرف الإمكان، فيلزم كون ذلك الشئ متصفاً بالإمكان، إتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف.

وهذا المعنى ثابت للعالم، وللحوادث اليومية، ولفاعلية البارى لها أيضاً.

وإذا قلنا أزلية ممكنة، فالأزل فى المعنى ظرف لوجوده أى: وجوده المستمر، الغير المسبوق بالعدم، ممكن.

ومن المعلوم أن الأول، لا يستلزم الثانى، لجواز أن يكون وجود الشئ فى الجملة ممكناً إمكاناً مستمراً، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً، بل ممتنعاً.

ولا يلزم من هذا، أن يكون ذلك الشئ من الممتنعات دون الممكنات، لأن الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه.

ولم يرتضي بعض الأفاضل، المسطور فى كتب القوم وادعى أن أزلية

الإمكان، مستلزمة لإمكان الأزلية.

لكن ما أورد في بيانه، ما أفاد ما أرد، وذلك أنه قال: إن إمكانه إذا كان مستمراً أزلاً، لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شئ من أجزاء الأزل.

فيكون عدم منعه أمراً مستمراً في جميع تلك الأجزاء، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها، بل جاز اتصافه به في كل منها، لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً.

وجواز اتصافه به في كل منها معاً، هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر، في جميع أجزاء الأزل، بالنظر إلى ذاته " فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية " هذه هي عبارته.

ونحن نقول: مقدماته مسلمة، إلى قول: " بل جاز اتصافه به في كل منها "

فإنه في حيز المنع، ولم يذكر ما يلزم منه هذا، فإنه ما زاد بالتطويل السابق، على أن عدم المنع من قبول الوجود مستمر له، وهذا مما لا نزاع فيه، لأن استمرار عدم المنع من قبول الوجود، واستمرار إمكان الوجود في المال واحد. واستمرار الإمكان لم يناف في أحد.

إلا أن المحققين أدعوا، أنه لا يقتضي إلا أن يكون الوجود في الجملة، ولو في وقت من الأوقات، جائزاً جوازاً مستمراً وهذا لا يستلزم أن يكون الوجود المستمر جائزاً في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا أصلاً.

وأبعد من هذا، من ضمه إليه، من قوله: " لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً ".

فإنه لو سلم أن أزلية الإمكان، تستلزم جواز الإتصاف بالوجود، في كل من أجزاء الأزل، فمن أين يلزم جواز المقارنة؟

ومعلوم أن الإتصاف بالوجود، في كل من أجزاء الأزل أعم من الإتصاف به في كل منها معاً.

ومستلزم العام لا يجب أن يكون مستلزماً للخاص، وهذا كأن يقال: أزلية إمكان المتنافين، تستلزم جواز اتصاف كل منهما بالوجود، في كل من أجزاء الأزل، لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً، ولا يخفي بطلانه.

فقوله: " وجواز إتصافه به في كل منها معاً " إلي آخره الذي فرع عليه ما زعمه، من إستلزام أزلية الإمكان لا مكان الأزلية، مما لا طائل تحته .

وقد أورد عليه النقض إجمالاً، بالاعراض الغير القارة فإنها من الممكنات - وإمكان كل ممكن أزلي كما ذكرنا - مع عدم جواز إتصافها بالوجود المستمر، ولا مخلص له عنه، إلا بإنكار إمكان شئ غير قار.

وأما ثانياً:

فلأن ما ذكرتم من حديث الجود، ولزوم أزليته، كلام خطابي غير نافع في أمثال هذه المقامات.

الحجة الرابعة

لهم فيها أيضاً طريقتان:

مبني أحدهما: اعتبار الإمكان الذاتى لحوادث العالم.

ومبني الأخرى: اعتبار الإمكان الاستعدادى لها.

تقرير الطريقة الأولى: الإمكان الذاتى:

تقرير الأولى، أن الحادث قبل حدوثه، لا يخلو إما أن يكون ممكناً، أو واجباً، أو ممتنعاً.

والأخيران باطلان، لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب والامتناع إلى الإمكان، واستحالته ضرورة.

إذ معنى الوجوب: عدم صلاحية العدم أصلاً.

ومعنى الامتناع: عدم صلاحية الوجود أصلاً.

ومعنى الإمكان: صلاحية كليهما فى الجملة.

فلا يعقل اتصاف شئ باثنين منهما، لا فى زمان، ولا فى زمانين، مع استلزام الثانى، لكون الشئ واجباً، ووجوده فى زمان، واقعاً عدمه فيه.

فتعين الأول، فله قبل حدوثه إمكان.

والإمكان أمر وجودي، لأنه لو كان عدمياً، لم يتحقق إلا باعتبار العقل.

وهذا باطل، لأن الممكن ممكن، أي له إمكان، سواء اعتبره العقل، أو

لا.

بل سواء وجد عقل، أو لا.

ولأن نقيضه اللا إمكان، وهو عديمي لصدقه على الممتنع واحد النقيضين إذا كان عديمياً، لزم أن يكون الآخر وجودياً وإلا لزم ارتفاع النقيضين.

ولأنه لو كان عديمياً، لصدق قولنا: إمكان الممكن لا.

ولا فرق بين قولنا: امكانه لا، وقولنا: لا إمكان له. والثاني باطل قطعاً، فالأول باطل أيضاً، فملزومه باطل.

ثم هو ليس أمراً قائماً بنفسه، سواء كان جوهرراً أو لا، لأن الإضافة معتبرة فيه، لا يعقل بدونها.

إذ إمكان الشيء، إنما هو بالنسبة إلى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها، لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فيكون صفة، فيحتاج بالضرورة إلى محل.

ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن، ليكون محلها الفاعل، فلا يثبت إلا قدمه، لا قدم العالم، لأن قدرة الفاعل على الشيء معللة بإمكانه، كما يقال: الله تعالى قادر على إيجاد السواد في الجسم، لأنه ممكن، وليس بقادر على جمعه مع البياض، لأنه ليس بممكن، ولا يجوز تعليل الشيء بنفسه.

وأيضاً، القدرة لا تعقل إلا بالإضافة إلى القادر، والإمكان ليس كذلك، فليس إياها، ولا يجوز أن لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوى،

بأن يكون حصوله فيه، أو معه على التفصيل الذى تقدم فى اوئل المبحث.

فثبت أن لكل حادث قبل حدوثه متعلقاً، هو محل لإمكانه. وهذا الإمكان يسمى قوة لذلك المحل، وبالنسبة إلى ذلك الحادث ما لم يوجد. فيقال لهيولى النطفة: قوة، كونه إنساناً، وذلك المحل موضوع بالنسبة إلى هذا الإمكان، وهو عرض حال فيه.

وأما بالنسبة إلى الحادث، فهو أيضاً موضوع له، إن كان الحادث عرضاً، كالأستعدادات المتعاقبة، الواردة على المواد، وهيولى ومادة له إن كان جسماً، وهيولى لمتعلقه إن كان نفساً، ومحل له على الإطلاق إن كان صورة.

وبعض المحققين سماه بالإضافة إلى الصورة مادة. لكن الأظهر، أن إطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط.

ثم ذلك المحل لابد أن يكون قديماً، أو منتهياً إلى محل قديم وإلا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل.

والمنتهى لابد أن يكون هيولى، فثبت قدم الهيولى، وهو قدم العالم.

ثم الهيولى لا يمكن تحققها إلا مع صورة، ومنها ما هي مقتضية لصورة معينة، كما هي مبينة فى مواضعها، فثبت قدم تلك الصورة معها، فثبت قدم الأجسام المركبة منهما ثم الجسم مستلزم بعض الأعراض، فثبت قدمها أيضاً.

الاعتراض على الطريقة الأولى

هذا تقرير الحجة على الطريقة الأولى، والاعتراض عليه من وجوه:

الوجه الأول:

وجودية الإمكان:

الأول: أنا لا نسلم أن الإمكان وجودي، أي موجود في الخارج، وماذكرتم في بيانه من الوجود كلها فاسدة.

أما الأول: فلأنها منقوضة بالامتناع، إذ لو صح شئ منها للزم أن يكون الامتناع أمراً وجودياً.

فيساق الكلام فيه، بمثل ما سيق في الإمكان، حتي يلزم أن يكون للممتنع، كشریک الباري، متعلق قديم، يكون امتناعه حالاً فيه، ولا شك في بطلانه.

وأما ثانياً: فلأن قولكم في الوجه الأول من الأدلة، على أن الإمكان وجودي - من أنه لو كان عديمياً، لم يتحقق إلا باعتبار العقل - إن أردتم به أنه لو كان عديمياً، لم يتصف به الممكن، إلا إذا اعتبر العقل اتصافه به فالملازمة ممنوعة، فإن الأشياء تتصف في أنفسها بالأمور الاعتبارية العدمية، سواء اعتبرها معتبر، أو لا. كما أن اجتماع النقيضين متصف بالامتناع، مع قطع النظر على جميع الاعتبارات.

بخلاف اتصافه بالإمكان، فإنه لا يكون إلا باعتبار العقل. ولهذا يصدق الحكم في الأول دون الثاني، مع استوائهما في تحققهما في العقل، وعدم

تحققهما في الخارج.

وهذا معنى ما يقال: أن الشيء كذا، في نفس الأمر كما نبهناك عليه فيما سبق.

وإن أردتم به، أنه لو كان عديمًا، لم يوجد إلا في العقل فالملازمة مسلمة.

لكن بطلان التالي ممنوع، وما ذكرتم في بيانه، فساده يظهر مما ذكرناه أنفًا.

وأيضًا، قولكم في الثاني منها: "أحد النقيضين إذا كان عديمًا، لزم أن يكون الآخر وجوديًا" باطل.

وقولكم: "وإلا لزم ارتفاع النقيضين".

إن أردتم به ارتفاعهما عن الصدق على شيء معين، وهو الارتفاع المحال، فلا نسلم الملازمة.

فإن العمى، واللاعمية، كلاهما عديمي، مع أنه لا يخلو شيء عن صدق أحدهما عليه.

وإن أردتم ارتفاعهما عن الوجود، بأن لا يكون شيء منهما موجودًا، فالملازمة مسلمة، لكن لا بطلان ههنا.

فإن قولنا: "الإمكان ليس بوجود، إلا إمكان ليس بوجود" لا يتضمن فسادًا أصلاً.

بخلاف قولنا: "هذا الشيء ليس بمتمكن، هذا الشيء ليس بلا ممكن"

فإن بطلانه بديهي، سواء كان أحدهما وجودياً أو لا.

وأيضاً، قولكم فى الثالث منها: " لا فرق بين قولنا إمكانه لا، ولا إمكان له " باطل.

لأن معنى الأول: أن الإمكان، الذى هو متصف به، أمر عدى.

ومعنى الثانى: أنه ليس متصفاً بالإمكان، والفرق بينهما بين

والوجه الثانى:

حاجة الحادث الى متعلق:

الثانى: أنه لو سلم أن الحادث محتاج، قبل حدوثه إلى متعلق، فلم لا يجوز أن يكون ذلك المتعلق فاعله؟

والتعلق بينه وبين فاعله، أقوى من التعلق بينه وبين ما جعلتموه متعلقاً، لأن فاعله يوجب وجوده دون ذلك المتعلق.

فإن قيل: محل الحوادث يقوم به الحادث عند حدوثه، فجاز قيام إمكانه به قبل حدوثه، وأما الفاعل فلا يقوم به الحادث حتى يجوز قيام إمكانه به.

قلنا: هذا على تقدير تسليمه، لا يأتي فى النفس.

فإن قيل: لو كان المتعلق هو الفاعل، لكان الإمكان هو القدرة، وقد ابطالناه.

قلنا: لا نسلم.

ولم لا يجوز أن يكون صفة أخرى للفاعل؟

الوجه الثالث:

الإمكان صفة للممكن:

الثالث: المعارضة بأن الإمكان صفة للممكن، وصفة الشيء لا يجوز أن تكون قائماً بغيره.

ولو كان بينهما أي تعلق فرض، فلا يجوز قيام إمكان الممكن بغيره، وإلا لزم أن يكون الممكن ممكناً.

تقرير الطريقة بوجه آخر:

ولورود هذه الاعتراضات، ولزوم هذه الفسادات على هذا التقرير، عدل بعضهم في تقرير هذه الطريقة إلى وجه آخر وقال: إن الإمكان وإن لم يكن في نفسه موجوداً خارجياً لكنه يتعلق بشئ غير الممكن.

فمن حيث تعلقه بذلك الشئ، يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث.

وتوضيح هذا الكلام: أن الإمكان لا بد وأن يكون بالقياس إلى وجود.

والوجود على قسمين:

- وجود بالذات: أي كون الشئ في نفسه، كوجود البياض.

- ووجود بالعرض: وهو كون الشئ شيئاً آخر.

وهذا إما أن يكون بتغير صفة الشئ الأول، مع بقاء حقيقته ككون

الجسم أبيض، وكون الهيولي ذات صورة، أو جسماً أو بتغير ذاته وحقيقته، ككون الماء هواء.

فإن هذه الأكوان، وجودات للبياض والصورة والجسم والهواء بالذات، وللجسم والهيولي والماء بالعرض. فإمكانات وجودات الأمور الأربعة المذكورة، أولاً متعلقة قبل حدوثها بالأمور الثلاثة المذكورة آخراً.

فيقتضي أن تكون حيثئذ موجودة في الخارج، وإلا لم يمكن أن يحصل لها أشياء آخر، أو تصير أشياء آخر.

هذا في الإمكان بالقياس إلى الوجود بالعرض.

وأما الإمكان بالقياس إلى الوجود بالذات، فالممكن به:

- إما أن يكون وجوده متعلقاً بشئ .

- إما موضوع كوجود الأعراض.

- أو مادة كوجود الصورة والجسم والنفس.

- أو لا، كالمجردات المطلقة.

والثاني لا يجوز أن يكون حادثاً، وإلا كان له إمكان قبل حدوثه لما مر.

ولا يجوز أن يكون قائماً بنفسه، ولا بموضوع دون آخر ولا بمادة دون أخرى.

إذ لا تعلق له، ولا اختصاص بشيء منها، فمثل هذا يكون إما ممتنع الوجود، أو قديماً.

والأول إن كان حادثاً، فقبل حدوثه يمكن أن يوجد في الموضوع، أو في المادة، أو مع المادة.

فيجب أن يكون حينئذ ذلك الموضوع، أو المادة موجودة وإلا لم يمكن وجوده فيها، أو معها.

فثبت أن إمكان الحادث على الإطلاق، يقتضي موجوداً قبل حدوث الحادث.

ثم ننقل الكلام إلى ذلك الشيء أنه حادث، أو قديم، حتي يلزم التسلسل، أو الانتهاء إلى قديم، والأول باطل فيتعين الثاني، فيلزم قدم العالم.

والاعتراض على هذا التقرير من وجهين:

الأول: النقص، وتقريره أنه يلزم منه عدم جواز أن يحدث موضوع مع عرض، أو بدن مع نفس، لأن هذا العرض أو النفس قبل حدوثه، يمكن أن يوجد في ذلك الموضوع أو مع ذلك البدن، إلى آخر المقدمات، واللازم باطل ضرورة واتفاقاً.

الثاني: الحل، وهو أن الملازمين - أعنى قوله في الأول: " وألا لم يكن أن يحصل لها أشياء أتخر " إلى آخره.

وفي الثاني: " وإلا لم يمكن وجوده فيها، أو معها " ممنوعتان إذ يكفي في إمكان وجود الحادث على الوجوه المذكورة، إمكان وجود تلك الأشياء، التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه، ووجودها حينئذ بالفعل ليس بلازم.

نعم، ذلك الإمكان متنف، بشرط عدم تلك الأشياء.

لكن بين تحقق الشيء، بشرط عدم شيء، وبين تحققه في وقت عدم ذلك الشيء، بون بعيد.

على أن في هذا التقرير تطويلاً بلا طائل، لأنه إذا اعتبر في الوجود بالذات، الوجود في الشيء، أو معه فقط، اعتبر فيه الوجود بالعرض، فلا حاجة إلى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه.

تقرير الطريقة الثانية:

الإمكان الاستعدادي:

وتقرير الثانية: أن الممكن، لا يخلوا أما أن يكون إمكانه الذاتي كافياً في فيضان الوجود عليه من مؤثرة القديم أو لا.

فإن كان الأول: لزم قدمه، لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة، فثبت المطلوب.

وإن كان الثاني: فلا بد أن يتوقف وجوده على شرط.

فإن كان ذلك الشرط قديماً، فكذلك، وإن كان حادثاً توقف بالضرورة، على شرط آخر حادث، وإلا لم يكن هو حادثاً لما ذكر.

فيتوقف هذا الشرط الثاني على آخر حادث، وهكذا إلى غير النهاية، فيكون كل حادث مشروطاً بحوادث مترتبة غير متناهية، فلا يخلو إما أن تكون مجتمعة في الوجود، أو متعاقبة. والأول هو التسلسل المحال، فتعين الثاني.

ولابد أن يكون لها محل متعلق بذلك الحادث، إذ لم تتعلق بمحل أو تعلقت بمحل ليس له اختصاص بذلك الحادث، لم يكن حدوثه بواسطتها أولى من حدوث غيره، فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية، متواردة على محل. ولزم قدم هذا المحل، وإلا امتنع تعاقب الأمور الغير المتناهية عليه.

وهذه الشروط، محصلة لاستعداد الحادث للوجود، ومقربة له إليه، ولموجود بإيجاده.

فإن الحيوان، حينما كانت مادته بصورة النطفة أبعد من الوجود، وموجده أبعد من إيجاده منه، إذا كانت مادته بصورة المضغة. وهو المسمى بالإمكان الاستعدادي.

وهو غير الإمكان الذاتي، لأنه أمر موجود من قبيل الكيف دون الإمكان الذاتي، فإنه اعتبار عقلى كما عرفت.

ولأنه بالنسبة إلى كل حادث متعدد، بل غير متناه دون الذاتي، فإنه واحد.

ولأنه غير لازم لماهية الممكن دون الذاتي، فإنه لازم لها ممتنع الانفكاك عنها.

ولأنه حال فى مادة الحادث، لا فيه دون الذاتي، فإن محله الممكن نفسه.

ولأنه متفاوت بالقرب والبعد، والقوة والضعف دون الذاتي فإنه لا يتفاوت أصلاً.

فثبت بها التقرير قدم الممكنات الموجودة، إما بذواتها، أو بموادها، فثبت قدم العالم، وهو المطلوب.

الاعتراض على تقرير الطريقة الثانية:

والاعتراض عليه، أنه مبني على أمور، مثل كون الموجد تعالى موجباً لا مختاراً، وجواز كون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الأمور المتعاقبة إلى غير النهاية.

وقد كشفنا عنها الغطاء فيما سبق بما لا مزيد عليه، فلا حاجة إلى الإعادة.

والذي نذكره ههنا، أن تلك الأمور المتعاقبة، على تقدير تسليم جوازها ولزومها، من أين لزم احتياجها إلى المحل؟ ولم لا يجوز أن تكون أموراً قائمة بأنفسها، مناسبة للحادث بحسب ذواتها، على مراتب متفاوتة؟

وما ذكر من أنها مقربة للعلة الفاعلية إلى مفعولها، ولا يتصور قربه من الوجود على مراتب متفاوتة، غير متناهية حال كونه معدوماً، إلا إذا كان هناك أمر يتعلق وجوده به بأن يوجد فيه أو معه، وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده.

ولولا ذلك الأمر الذي تعلق بوجود ذلك الحادث، لم يتصور كون تلك السلسلة مقربة إلى هذا الحادث المخصوص دون غيره، مجرد إدعاء غير مسموع.

فإن ذلك يتصور بما صورناه.

وما قيل في بيان ذلك: من أن القرب بالحقيقة صفة المحل فإنه هو

الذي يقرب من وجود ذلك الحال فيه على تلك المراتب، ممنوع.

فإنه لا معني للبعد والقرب هنا، إلا كثرة الوسائط وقتلها أو طول الزمان المتخلل وقصره.

وكلا المعنيين بالنسبة إلى تلك الأمور مع الحادث ظاهر، فإن بين بعضها، وبين الحادث وسائط كثيرة، وبين بعضها وبينه وسائط قليلة.

وكذا الزمان، بين بعضها وبينه طويل، وبين بعضها وبينه قصير.

وأما بالنسبة إلى المادة التي يوجد فيها أو معها الحادث فلا تحقق لشيء من هذين المعنيين إلا باعتبار تلك الأمور. بأن يقال: هي حال كونها مع هذا الاستعداد، أبعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد بأحد المعنيين. فوضح أن تلك الأمور أقرب، بأن يكون القرب والبعد صفة لها بالحقيقة من المحل المذكور، ولو سلم، فلم لا يجوز محلها الفاعل؟

فإن قلت: مناسبة المادة لما يقوم بها، أقوى من مناسبة الفاعل لأثره الغير القائم به.

قلت: قد عرف اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الأولى.

واعلم أن الإمام الرازي^(١) أورد دليلاً، على أن كل ما كان مفتقراً في

(١) الرازي : محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي البكري (من بني تيم من قریش يلتقي مع أبي بكر الصديق به) الرازي المعروف بفخر الدين الرازي أو ابن خطيب الري. وهو إمام مفسر شافعي، عالم موسوعي امتدت بحوثه ودراساته ومؤلفاته من العلوم الإنسانية اللغوية والعقلية إلى العلوم البحتة في: الفيزياء، الرياضيات، الطب، الفلك. ولد في الري. قرشي النسب، أصله من طبرستان. رحل إلى خوارزم وماوراء النهر

وجوده إلى المؤثر، فإنه يجب أن يكون محدثاً.

وقال: هذا برهان عظيم، ونكتة جلية وقوية، في بيان أن استناد الأثر إلى المؤثر، لا يحصل إلا حال الحدوث فيصلح أن يعارض به أدلتهم على قدم العالم، إذ لا نزاع في أنه أثر المؤثر.

تقرير دليل الرازي:

تقرير الدليل على ما ذكره الإمام، أنا إذا أسندنا الباقي حال بقائه إلى المؤثر.

فهذا الأثر:

- إما أن يصدق عليه أنه كان حاصلاً قبل ذلك.

- أو يصدق عليه أنه ما كان حاصلاً قبل ذلك.

فإن كان الأول: لزم أن يقال: المؤثر حصل في هذا الوقت شيئاً، كان حاصلاً قبل ذلك، وهذا غير معقول.

وخراسان. وأقبل الناس على كتبه يدرسونها، وكان يحسن الفارسية، كان قائماً لنصرة الأشاعرة، ويرد على الفلاسفة والمعتزلة، وكان إذا ركب يمشي حوله ثلاث مئة تلميذ من الفقهاء، ولقب بشيخ الإسلام، له تصانيف كثيرة ومفيدة في كل فن من أهمها: التفسير الكبير الذي سماه "مفاتيح الغيب"، وقد جمع فيه ما لا يوجد في غيره من التفسير، وله "المحصول" في علم الأصول، و"المطالب العالية" في علم الكلام، و"نهاية الإجاز في دراية الإعجاز" في البلاغة، و"الأربعين في أصول الدين"، وكتاب الهندسة. وقد اتصل الرازي بالسلطان محمد بن تكشي الملقب بخوارزم شاه ونال الحظوة لديه. توفي الرازي في مدينة هراة سنة ٦٠٦ هـ.

وإن كان الثاني: فهذا الأثر يكون حادثاً لا باقياً، فيكون المفتقر إلى المؤثر، هو الحدث لا الباقي.

تقرير آخر فيه زيادة تفصيل بوجه:

وهو أن الافتقار إلى المؤثر: إما أن يحصل حال وجود الأثر، أو حال عدمه.

فإن حصل حال الوجود، فإما أن يحصل حال الحدوث، أو حال البقاء.

لا جائز أن يحصل حال البقاء، وإلا لزم أن يكون الشيء حال بقائه مفتقراً إلى موجد يوجده، ومكون يكونه، وذلك محال، لأن إيجاد الموجود، وتحصيل الحاصل، محال في بدايه العقول.

فلم يبق، إلا أن يكون افتقار الأثر إلى المؤثر، إما حال عدم، أو حال الحدوث.

وعلى التقديرين يلزم أن يكون كل موجود مفتقر إلى المؤثر حادثاً.

وذكروا في الجواب عنه: أن التأثير في الباقي، وإن كان قديماً، هو أن دوامه بدوام المؤثر.

فلا يكون تحصيلاً للحاصل، ولا في أمر متجدد، ولا تعلق له بالباقي من حيث هو باق.

قالوا: فلا يكون هذا الدليل تاماً، فضل عن أن يكون قوياً.

ونحن نقول: هذا الجواب لا يشفي غليلاً، لأن ذلك المؤثر إما أن يعطيه أصل الوجود، أي يجعله متصفاً به، كما أنه يفيد دوامه، أو لا.

فإن كان الأول: فليتبين أنه في أية حالة يعطى القديم أصل الوجود، وإعطاؤه يقتضى البتة، حالة لم يتحقق الوجود قبلها، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل، ولا يتصور للقديم هذه الحالة.

وإن كان الثاني: لم يكن المؤثر مؤثراً، لأن المؤثر:

- إما الفاعل. - أو العلة المستقلة.

وأياً ما كان، يلزم أن يكون معطياً لأصل الوجود ومحصلاً له.

وقد صرح بهذا، بعض هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه.

كيف؟ وأنه قول بأن الممكن القديم، لا يفتقر في أصل وجوده إلى مؤثر.

وإذا لم يفتقر في أصل وجوه إلى مؤثر، فمن أين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود إلى المؤثر؟

إلزام علي الرازي:

نعم، يُرد علي الإمام، الإلزام بأنك قائل: بأن علة الافتقار إلي المؤثر هو الإمكان، وبالصفات القديمة لله تعالى.

ولا شك أن الصفات ليست واجبة لذاتها، فتكون ممكنة، فلزم افتقارها إلى المؤثر، واستفادة وجوداتها منها، فلزم تأثير المؤثر في القديم.

لكن هذا الإلزام لا يفيد الحكماء هنا، لأننا الآن بصدد المنازعة معهم، في اقتدارهم علي إثبات مطالبهم بالبراهين. فلا سبيل لهم إلا إيرادها وإتمامها، بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها.

ولا ينفعهم الكلام الإقناعي والإلزامي، مع أن جمهور المليون وإن قالوا بثبوت الصفات القديمة، لكن علة الافتقار إلى المؤثر عندهم هي الحدوث، لا الإمكان فقط.

ومدعاهم حدوث العالم، لا حدوث كل ممكن . وبراهينهم ناهضة عليه فقط، فلا إلزام عليهم.

وإنما أسبغنا الكلام في هذا المبحث، وأسبغنا ذيله، لأن ما ذكر فيه من مقدمات دلائلهم، أصول لمقاصدهم، أساس لقواعدهم، وأمّهات مباني عقائدهم، دائرة عليه في كثير من مباحثهم.

فأردنا أن نطلع الفطن، الناظر في هذا الكتاب نظر الإنصاف علي مواضع الخلل، ومواقع الزلل في أصولهم، التي هي ملاك طريقتهم، ومدار عقيدتهم، ليعرف أن كلام المليون من جهة المباحثة والمناظرة، أقوى من كلامهم.

فكيف وهو منصور بالبيئة القطعية، والحجة اليقينية؟

وهي أقوال الأنبياء، المقطوع بحجتها بشهادة المعجزات البهية، والآيات السنية، التي لا تُبقي معها شبهة لمن له ذكاء في السجية، وصفاء في الروية.

فليوازن الطالب للحق، بين كلامي الفريقين بمعيار النظر. ثم إذا تبين له قدر كل منهما، فليطالب خصوم المليون بمؤيد مثل مؤيدهم، ومستند قريب من مستندهم.

وأنني لهم هذا، والله المؤيد والمسدّد.