

المبحث الثالث بيان قولنا: الله تعالى فاعل العالم وصانعه، هل هو بطريق الحقيقة، أم لا؟

العقلاء - ما خلا الدهرية ^(١) - مطبقون على القول: بأن للعالم فاعلاً وصانعاً، وأن العالم مفعوله ومصنوعه.

لكن المليين: يريدون باللفظين معناهما الحقيقي اللغوي، إذ معنى الفعل والصنع، وسائر صيغ الأفعال المتعدية موضوعة في اللغة لإيجاد الشيء بالقصد والإرادة.

وموجد العالم عندهم مريد مختار، فيلزم أن يكون المفعول والمصنوع حادثاً، إذ القديم لا يتصور تعلق الإرادة به كما مر

وأما الفلاسفة: فيطلقون هذه الألفاظ بالحقيقة، لأنهم لا يشبتون لموجده إرادة واختيار، بل يزعمون أن صدور العالم بطريق الوجوب، بحيث يمتنع عقلاً عدم صدوره عنه، ويجعلونه بمنزلة الجمادات، التي تجب عنها

(١) الدهرية: مصطلح مشتق من الدهر يطلق على القول بقدم العالم أو أن العالم لا أول له ولا يؤمنون بالغيب أو الحياة بعد الموت. أي أن العالم أزلي لم يخلقه أي خالق. وقد تطور فكر الدهريين مع تطور العلم، لكن بأسماء أخرى، مثل اللادينية أو اللاحاد والفلسفة المادية خاصة بعد اكتشافات دارون واكتشافات الجيولوجيا والفلك. وينسب لهم قولهم "أرحام تدفع وتراب ييلع وما يهلكنا إلا الدهر" ومن هنا يسمون الدهرية [١] ومن الأدلة على وجودهم في الجزيرة العربية قبل الإسلام ورود ذكرهم في القرآن "وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ" الجاثية (٢٤). وبعد الإسلام أخذوا براء الفلاسفة الذريون مثل: لوقيوس وتلميذه ديموقريطوس (٤٧٠ - ٣٦١ ق. م)، في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، الذين كانوا يعتبرون أول من تكلم عن الذرة واعتقدوا أن الكون كله مادة.

الأشياء، لا بقصد واختيار، كالسخونة عن النار، والرطوبة عن الماء.

فهم ماقدروا الله حق قدره، فيطلقون الفاعل والصانع على غير المرید، والمفعول والمصنوع على غير المراد وإن كان قديماً.

وهذا إما خطأ، أو مجاز بطريق الاستعارة، مبنی على تشبيه العلة بالفاعل، والمعلول بالمفعول، في ترتب الثاني فيهما على الأول.

ثم إطلاق لفظ المشبه به، على المشبه، أعنى إطلاق الفاعل والصانع على العلة، وإطلاق المفعول والمصنوع على المعلول.

بحث معنى الفعل

فإن قيل: ما ذكرتم من اختصاص الفعل، بما يكون بالإرادة غير صحيح، وإلا لزم الأمر أن يكون قولنا: "فعل بالطبع" مناقضاً، بمنزلة قولنا: "فعل بالاختيار، لا بالاختيار" ويكون قولنا: "فعل بالاختيار" تكراراً.

بمنزلة قولنا: "فعل بالاختيار" واللازمان باطلان، فكذا ملزومهما، فهو جنس يشمل ما هو بالإرادة، وما هو بالطبع.

قلنا: لزوم التناقض في الأول، إنما هو إذا كان لفظ "فعل" مستعملاً بطريق الحقيقة، وهنا ليس كذلك، بل هو مستعمل في جزء معناه، أعني مطلق الإيجاد أعم من أن يكون بالاختيار أو لا.

والمجاز في الكلام باب واسع، وهذا كما يقال: الحجر يريد الحركة إلى أسفل، ويطلب الوقوع في المركز.

قال تعالى [فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْزًا] {الكهف: ٧٧}

والإرادة والطلب، لا يتصوران إلا فيمن له العلم، وبطلان التكرار، إنما يكون إذا كان المراد به التأسيس، أعني إفادة المعنى.

أما إذا كان المراد به تقرير المفاد لغرض من الأغراض فليس فيه فساد، بل هو موجب لحسن الكلام.

فإن قيل: استعمال لفظ الفعل، وصيغ الأفعال المتعدية، فيما ليس

بالإرادة شائع في كلام العرب وأهل العرف.

قال الشاعر:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالأبدان ماتفعّل الخمر

وجاء في كلامهم: تَوَقَّعُوا أول البرد وأخره، فإنه يفعل بأبدانكم مايفعل بأشجاركم.

وقد قيل: اغتتموا برد الربيع، فإنه يفعل بأبدانكم ما يفعل بأشجاركم.

ويقال: النار تحرق، والسيف يقطع، والخبز يشبع، والماء يروى.

ومثل هذا كثير في العرف، والأصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز بلا دليل، غير مقبول.

قلنا: نعم، لو كان بغير دليل، وهنا الدلائل متحققة، مثل تصريح أئمة العربية، بأن إسناد القطع إلى السكين، والقتل إلى السيف، والإرواء إلى الماء، وأمثال ذلك من قبيل الإسناد المجازي، أى الإسناد إلى غير الفاعل.

ومثل إطباق جميع العقلاء، على أن الامور المذكورة، آلات للأفعال المذكورة، مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله، ومثل صحة نفى الفعل عن هذه الأمور.

مثل: ما فعل قطع السكين، بل فعله الشخص المستعمل للسكين، وكذا في غيره.

وما استدل به على أن الفعل عام في الإرادى، وغيره من أن أهل اللغة

فسروا الفعل باحداث شيء فقط، ففساده بين لأن الأحداث أيضاً، مما هو مختص عندهم بالارادى.

فإن قيل: نحن وإن لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة، فلا نصممه أيضاً، بحيث يشمل صفة الآلات والشروط، فإن معنى الفعل: التأثير، والشروط ليس لها تأثير فى المشروط

قلنا: إن أردتم بالتأثير: إيجاد الأثر بالاختيار، فمرحباً بالوفاق.

وإن أردتم به معنى آخر، يوجد فى بعض ما يحتاج إليه الشيء دون بعض، حتى تسموا الأول فاعلاً، والثانى آلة أو شرطاً، أو أي شئ شئتم؛ فهذا المعنى غير بين، فبينوه حتى نتكلم فيه، فإننا لا نجد فرحاً بين حصول السخونة فى جرم النار، وحصولها فى الماء المجاور لها بسببها.

وأنتم تجعلون النار فاعلة للأولى دون الثانية، والفرق بأن الأولى لا يمكن انفكاكها عنها دون الثانية، غير مجد.

إذ أنتم لا تشترطون فى الفاعل إستلزامه بانفراده للمفعول وتجاوزون إستلزام بعض الشروط له.

فإن قيل: نحن أيضاً لا نفرق بينهما، ولا نقول أن النار فاعلة لسخونتها، إلا بطريق المساهلة.

بل نقول: فاعل كل الحوادث العنصرية، هو المبدأ الفياض.

قلنا: فننتقل نحن إلى مطالبكم بالفرق بين المبدأ الفياض على زعمكم، وبين النار.

وأنه لم قلت أن الأول هو الفاعل دون الثانية؟ مع قربها واستلزامها

لسخونتها دون المبدأ، وتوقف السخونة عليها أظهر من توقفها على
المبدأ.

فإن قيل: الفرق أن للمبدأ شعوراً بالسخونة دون النار.

انتقادات صاحب المحاكمات

قلنا: فيلزم أن يكون الإنسان فاعلاً لصحته ومرضه، وطوله وقصره، وأمثال ذلك، فإنها محتاجة إليه، وله شعور بها وإلا فما الفرق بينه وبين المبدأ.

وما قاله صاحب المحاكمات: إن معنى التأثير: هو استتباع المؤثر له، وتعلقه به، بحيث لو انعدم المؤثر، انعدم ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر، لا يغنى من الحق شيئاً لأن هذا التعلق متحقق في جميع العلل، تامة كانت أو ناقصة فاعلية كانت أو غيرها.

بل في الشروط والآلات أيضاً، فإن كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير، فقد بان الفساد، وإلا فإن كان المراد بالاستتباع: الإقتضاء التام، الموجب لترتب الأثر عليه فهذا غير مشروط في الفاعل، كما ذكرناه آنفاً.

وإن كان غير ذلك، فلا نسلم عدمه في النار بالنسبة إلى سخونة الماء.

فإن قيل: أنهم يثبتون الإرادة لله تعالى، حيث نقل عنهم أنهم يقولون: الله تعالى فاعل مختار.

بمعنى: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل.

وصدق الشرطية، لا يقتضى وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية الأولى، بالنسبة إلى وجود العالم، دائم الوقوع، ومقدم الشرطية الثانية، دائم اللاوقوع.

فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة، ولذا يطلقون عليه اسم الصانع أيضاً، مع أن الصانع من له الإرادة بالإتفاق.

قلنا: هذا المنقول عنهم، كلام لا تحقيق له، لأن الواقع بالإرادة والاختيار، ما يصح وجوده وعدمه بالنظر إلى ذات الفاعل، فإن أريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الأولى، وعدم وقوع مقدم الشرطية الثانية، دوامهما، مع صحة وقوع نقيضهما، فهذا مخالف لما هم مصرحون به، من كونه تعالى موجباً بالذات للعالم، بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وإن أريد دوامهما، مع امتناع نقيضيهما، فليس هناك حقيقة الإرادة والاختيار، بل مجرد اللفظ.

وأيضاً: متعلق الإرادة يجب أن يكون حادثاً، والعالم عندهم قديم، فليس هذا المنقول عنهم إلا تمويهاً وتلبيساً.

واطلاقهم الصانع عليه تعالى، ليس إلا بطريق المجاز، ثم إسناد الخلق والصنع وأمثالهما إلى الله تعالى، على زعمهم أيضاً مجازي، من قبيل إسناد الفعل إلى سببه.

إذ هو تعالى عندهم ليس فاعلاً للعالم كله، لا بإختيار ولا بغير إختيار، بل لجزء واحد منه.

وأما بالنسبة إلى سائر أجزائه الغير متناهية، فهو سبب بعيد لا يصل إليها أثره.

كيفية صدور العالم

فانظر كيف يعزلون مالك الملوك، عن التصرف فى ملكه وملكوته، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

ولا يتبين هذا إلا بذكر ما زعموا، فى كيفية وجود العالم وهو أنه صدر عن المبدأ الأول، الواجب الوجود بذاته، عقل

أي: ممكن غير متحيز، ولا حال فيه، مستغن فى فاعليته عن الآلات الجسمانية، ثم صدر عن هذا العقل، عقل ثان ونفس ناطقة.

أي: ممكن غير متحيز، ولا حال فيه، محتاج فى فاعليته إلى الآلة الجسمانية، وجسم تتصرف فيه تلك النفس، وهو جرم الفلك التاسع، أعنى الفلك الأعلى.

وصدر من هذا العقل، عقل ثالث، ونفس ثانية، وجسم آخر هو جرم الفلك الثامن، وهو فلك الثوابت.

وصدر من هذا العقل، عقل رابع، ونفس ثالثة، وجسم آخر، هو جرم الفلك السابع، وهو فلك أعلى السيارات أعنى زحل.

وهكذا، حتى انتهى الأمر إلى عقل تاسع، فصدر منه عقل عاشر، ونفس تاسعة، وجسم هو جرم الفلك الأول، وهو فلك أسفل السيارات، أعنى القمر.

ويسمى هذا العقل: العقل الفعال، والمبدأ الفياض لتحريكاتها الإرادية لجرم هذا الفلك إلى غير نهاية، ولفيضان صور العنصریات ونفوسها،

وبعض أعراضها عليها منه بواسطة استعدادات تحصل لها، بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الأوضاع المخصوصة.

ومبنى ذلك: زعمهم أن المبدأ الأول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز أن يصدر عنه المتعدد، إلا بتعدد جهات من أجزاء أو صفات، ولو اعتبارية، أو آلات، أو قوايل فلا يصدر عن المبدأ الأول، إلا معلول واحد، وهو العقل الأول، وأنه عاقل مبدأه ونفسه، وممكن وجوده، فله اعتبارات وجهات ثلاث، وبعضها أشرف من بعض.

والأليق: أن يصدر من الأشرف، الأشرف.

فصدر عنه بجهة عقله مبدأه عقل ثان، وبجهة عقل نفسه نفس، وبجهة إمكانه جسم، وهكذا العقول والنفوس والأجسام الأخر المذكورة.

واعلم: أن كلامهم في هذا المكان مضطرب.

وهكذا يكون كل ما ليس مستنداً إلى أصل موثوق به فتارة: يجعلون العقل الأول، ذا جهات ثلاث.

لكن بعضهم يثبتون الجهات الثلاث بما ذكرناه.

وبعضهم يقولون: هي وجوده، ووجوب وجوده، وإمكانه.

ويسندون صدور العقل، والنفس، وجرم الفلك إليها على الترتيب.

وتارة: يجعلون العقل الأول ذا جهتين، والصادر عنه إثنين.

لكن منهم من يقول: الجهتان وجوده، وإمكانه.

فمن جهة وجوده: صدر عنه عقل.

ومن جهة إمكانه: فلك.

ومنهم من يقول: هما تعلقه وجوده، وتعلقه إمكانه والصادر كما ذكر.

وهكذا كل العقول، إلا العقل العاشر.

وتارة يجعلونه ذا جهات أربع: إمكانه، وجوده، ووجوبه بالغير، وتعلقه لذلك الغير.

ولا يخفى على الناظر خبطهم في كل ذلك، ثم إنهم لم يذكروا في بيان أن المبدأ الأول واحد من جميع الجهات بالمعنى الذى ذكروه، شيئاً يعتد به.

وما استدلوا به: على أن ليس لله تعالى صفات زائدة على ذاته، مع عدم تمامه - كما ستقف عليه - لا يعطى الوحدة بهذا المعنى.

الواحد لا یصدر عنہ إلا الواحد

وأما قولهم: الواحد لا یصدر عنہ إلا الواحد، فاستدلوا علیہ بوجوه، نذكر هنا ما هو عمدتها، لیتبین لك أنهم على أي شيء یبنون مثل هذا المطلب الجلیل، وذلك وجهان:

الوجه الأول: المصدريۃ.

الأول: أنه لو صدر عن الواحد الحقيقي شیئان، لكان مصدرأ لكل منهما، ومصدریته لهذا، غیر مصدریته لذاك، لأنه یعقل كل منهما بدون تعقل الآخر، فلزم التعدد فی الواحد الحقيقي، وهذا خلف.

مع أن المصدريتين، إن كانت كل منهما عین ذاته، لزم أن یكون له حقیقتان متغایرتان، وأن یكون الواحد إثنین وهما محالان.

وإن كانت كل منهما داخلۃ فیہ، لزم التركيب، فلا یكون واحداً من جمیع الجهات.

وإن كانت كل منهما خارجۃ عنہ، لزم أن یكون مصدرأ لكل من المصدريتين، فننقل إلى مصدریتی المصدريتين، حتى یلزم أحد المحالین المذكورین، اللذین هما تالیا الشرطیتین أو التسلسل فقط، أو مع التسلسل.

وإن كانت إحداهما داخلۃ، والأخرى خارجۃ، لزم التركيب وإن كانت إحداهما عیناً، فلاخرى إن كانت داخلۃ لزم التركيب.

وإن كانت خارجۃ، لزم أحد الامور الثلاثة.

وأما إذا كان الصادر واحداً، فمصدریته عین الفاعل، فلا یلزم شيء من المحالات.

الإعتراض على الوجه الأول

والإعتراض عليه: أن المصدرية أمر إضافي، إعتباري لا تحقق لها في الخارج.

فلا ينافي تعددها، الوحدة الحقيقية، وحينئذ نختار أنهما خارجتان، وليس لهما من فاعل ومصدرية، حتى ننقل الكلام إلى مصدريتهما، فلا يلزم شيء من المحالات.

فإن قيل: الخلف لازم، لأن تعدد المصدرية، ولو كانت أمراً إعتبارياً، ينافي الوحدة الحقيقية، المفسرة بعدم تعدد الجهات، ولو اعتبارية كما ذكرنا.

قلنا: المنافي لتلك الوحدة، تعدد الصفات الإعتبارية، الغير الإضافية، ولا السلبية.

وهي المرادة بالإعتباريات المنفية في تفسير الوحدة، وإلا لا يوجد واحد حقيقي أصلاً، إذ المبدأ الأول متصف بتقدمه بالذات على العالم، ومعيته بالزمان له عندهم، ويتقدمه عليه مطلقاً عندنا.

والتقدم والمعية، وصفان إضافيان إعتباريان، وكذا هو متصف بأنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، إلي غير ذلك.

فإن قيل: الإضافات والسلوك، لا تعرض الواحد الحقيقي إذ هي أمور عقلية، لا تحقق لها إلا في العقل، ولا يمكن تعقلها إلا بعد تعقل مضاف ومضاف إليه، ومسلوب ومسلوب عنه، ولا يكفي في تعقلها تعقل أحد المضافين وتعقل المسلوب عنه.

فلا يكون الواحد الحقيقي، من حيث هو واحد حقيقي مضافاً إلي أشياء، أو مسلوباً عنه أشياء، بل بإعتبارات وجهات متعددة.

بخلاف المصدرية، فإنه ليس المراد منها معناها الظاهر الإضافي، حتى يمتنع حصولها للواحد الحقيقي، بل كونه بحيث يصح أن تعرض له هذه الإضافة.

ولا شك أن هذه الحيثية حاصلة له في ذاته، قبل أن يتعقله عاقل، فضلاً عن أن يتعقل معه شيئاً آخر.

قلنا: الإضافات والسلوب أيضاً حاصلة له بحسب ذاته، سواء تعقله عاقل أو لا، وإلا لم يصدق حكم العقل عليه بتلك الإضافات والسلوب، وللزم إرتفاع النقيضين عنه، ولا شك في بطلانه.

ولو سلم، فليكن المراد من الإضافات والسلوب أيضاً، كونه بحيث يصح أن تعرض له هذه الإضافات والسلوب، كما ذكرتم في المصدرية.

فإن قيل: لا يصح هذا في الإضافات والسلوب، لأنه يلزم منه اتصاف المبدأ بصفات حقيقته، وهو باطل عندنا.

قلنا: لا شبهه لعاقل أنه في حد ذاته، مع قطع النظر عن تعقل عاقل، بحيث يصح أن يحكم عليه بهذه الإضافات والسلوب، فإن لزم منه اتصافه بالصفات الحقيقية، فهذا برهان علي بطلان ما عندكم.

فإن قيل: يجب أن يكون للفاعل مع أثره، قبل إيجاده له خصوصية ليست له مع غيره، وإلا لم يكن إيجاده له أولى من إيجاد غيره، وهو ظاهر.

فإن كان أثر الواحد واحداً، يجوز أن تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل.

وأما إن كان متعدداً، فيلزم أن لا يكون له مع شيء منهما تلك الخصوصية، لأن خصوصيته مع هذا، غير خصوصيته مع الآخر ضرورة.

ولا يجوز أن تكون كلتا الخصوصيةين بحسب ذات الفاعل لأن الذات الواحده بجميع الجهات، لا يتصور بحسبها لها خصوصيتان متغايرتان، ولا بحسب غيره، وإلا لم يكن واحداً حقيقياً، ومرادنا بالمصدرية هذه الخصوصية.

قلنا: إن أردتم بالغير، في قولكم: "يجب للفاعل مع أثره خصوصيه ليست له مع غيره" ما ليس أثره مطلقاً، أو بالخصوصية، خصوصيه جزئيه معينه، فهو مسلم، لكن لا يفيد مطلوبكم.

وإن أردتم بالغير غير هذا: الأثر الجزئ.

وبالخصوصية: مطلق الخصوصية، التي يترتب عليها صحه صدور الأثر عن الفاعل، فلا نسلم امتناع أن يكون للواحد بحسب ذاته خصوصيه مع شيئين، يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما.

ولابد لهذا من دليل، إذ دعوى البداهه فيه غير مسموعه، ولو سلم، فلما لا يجوز أن يكون له بحسب ذاته مع احدهما خصوصيه، وبحسب أمر سلبي، أو اعتباري، خصوصيه مع الآخر؟

فإن قيل: لأنه لا يجوز أن يكون لما ليس له وجود في الخارج، دخل في مبدأته وجود الأثر.

قلنا: ما ليس له وجود، لا يجوز أن يكون فاعلاً للوجود.

وإما أن يكون له دخل في فاعلية الفاعل، بأن يكون شرطاً لها، فلا امتناع فيه، فإن وجود الأثر، كما يتوقف علي وجود السبب، يتوقف علي عدم المانع.

ألا ترى أن الخصوصية التي قلت: أن وجود الأثر موقوف عليها، أمر اعتباري قطعاً، ليس لها تحقق في الخارج؟
وإنما المتحقق فيه، ما له تلك الخصوصية.

أليس من شيعتكم، من يجعل إمكان المعلول الأول لذاته ووجوب وجوده بالغير، جهة صدور فلك، ونفس منه؟

والإمكان والوجوب، لا تحقق لهما في الخارج، بل هما اعتباريان عقليان.

ولو سلم، فلما لا يجوز أن يكون للفاعل بحسب ذاته مع أحدهما خصوصية، وباعتبار صدور هذا عنه، وبالنظر إليه مع الآخر خصوصية أخرى؟

فلا يكون للواحد من جهة واحدة؟

ولا باعتبار أمر غير متحقق مع شيئين خصوصية، بل مع أحدهما بحسب ذاته فقط، ومع الآخر باعتبار موجود آخر معهما.

فيكون بهذا الطريق، فاعل كل الممكنات الموجوده هو الله تعالى بالحقيقة.

لا كما قالوا: أن الصادر منه عقل فقط، وسائر الموجودات صادرة عن غيره.

وقد قال بعضهم في دفع هذا: أن الكل متفقون علي صدور الكل منه جل جلاله، وأن الوجود معلول له علي الإطلاق.

فإن تساهلوا في مقالتهم، واسندوا معلولاً إلي ما يليه، كما يسندونه إلي العلل الاضافية، والفرضية، وإلي الشروط وغير ذلك؛ ولم يكن ذلك منافياً لما أسسوه، وبنوا عليه مسائلهم.

وفيه نظر:

لأن اسنادهم حوادث عالم العناصر إلي العقل العاشر، المسمى عندهم بالمبدأ الفياض، بواسطه الاستعدادات الحاصلة للمواد، بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الأوضاع، واتصالات الكواكب وغير ذلك، أشهر من ان يخفى.

فلو كان عندهم، أن الكل صادرة من المبدأ الأول، فأى شيء اقتضى توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث؟

مع أن المبدأ الأول، بعد تمام استعداد القابل للوجود بسبب تلك الحركات، كافى في ايجاده.

وايضاً، أنهم إذا اعترفوا بجواز صدور شيئين من الواحد، احدهما: بحسب ذاته.

والآخر: باعتبار صدور الأول عنه، صار قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

والتكلفات التي ارتكبوها في اثابته، والنزاع فيه، كلها ضائعاً محضاً من غير ترتب ثمرة معتد بها عليه.

إذ في كل موضوع يريدون أن يثبتوا مطلوباً، بأنه يلزم من انتفاؤه صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي، وكثيراً ما يفعلون هذا.

يتأتى حينئذ لخصوصهم، أن يلزمهم بأنه لا استحالة فيه، إذ صدور أحدهما بحسب ذاته، والآخر باعتبار صدور الأول عنه.

والظاهر أن قولهم بصدور الكل منه تعالى، أولى وأقرب بالحمل على المساهله والتجاوز، من قولهم بصدور البعض عن غيره.

الوجه الثاني:

الثاني: من وجهي الاستدلال، علي أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، يقرر بطريقتين:

الأول، أنه لو صدر عنة (آ) و (ب) لكان مصدراً ل(آ) ولما ليس (آ).

إذ (ب) ليس (آ).

وكذا كان مصدراً ل(ب) ولما ليس (ب) إذ (آ) ليس (ب) وانه تناقض.

وفساد هذا ظاهر، إذ من البين، أن نقيض صدور (آ)، هو لا صدور (آ)، لا صدور لا (آ).

كأن يقال: صدر من نار التسخين، واللاتسخين، الذى هو التجفيف، فإنه ليس فيه تناقض ولا تناف.

وإنما التناقض إذا قيل: صدر منها التسخين، ولم يصدر منها التسخين.

الثانى: أن يقال: لو صدر عن الواحد (آ) و (ب) من جهة واحدة، صدق قولنا: صدر عنه (آ) ولم يصدر عنه (آ) من الجهة الواحدة، وأنه محال.

أما صدق الأول: فظاهر.

وأما صدق الثانى: فلأنه لما صدر عنه الباء، الذى هو غير (آ) من تلك الجهة، صدق أنه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة، فصدق أنه صدر عنه (آ) ولم يصدر عنه (آ) من جهة واحدة، وهما متناقضان.

وهذا التقرير، هو الذى اختاره الرئيس أبو على^(١)، وكتبه الى تلميذه بهمنيار^(٢) حين طلب منه البراهن على هذا المطلوب.

الاعتراض على التقرير:

والاعتراض عليه: أن الشرطية، أعنى قوله: "لما صدر عنه الباء" إلى آخره، كاذبه.

فإن اللازم من صدور "الباء" عنه من تلك الجهة، ليس أنه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة.

بل أنه صدر عنه ما ليس (آ) من تلك الجهة، وهذا ليس نقيضاً لقولنا: صدر عنه (آ) من تلك الجهة، ولا مسلم الاستلزام لفساد آخر.

ولو سلم لزوم الأول، فلا نسلم التناقض، فإن القضيتين مطلقتان، والمطلقتان لا تتناقضان كما عرف فى المنطق، فإن قيدت احدهما بالدوام، منع صدقها.

(١) يقصد به ابن سينا.

(٢) بهمنيار: هو بهمنيار بن مرزبان العجمي الأزريجاني، كان مجوسياً ثم أسلم، وهو من أعيان تلاميذ الرئيس بن سينا، أنظر: اسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، ص ٢٤٤.

قولاً شارحاً الاشارات، الرازي^(١) والطوسي

قال الإمام الرازي: العجب ممن يفني عمره في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها، ثم إذا جاء إلي هذا المطلب الأشرف أعرض عن استعمالها، حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان.

قال شارح الاشارات^(٢): كان هذا الحكم، يعني أن الواحد الحقيقي، لا يوجب من حيث هو واحد، إلا شيئاً واحداً قريباً من الوضوح:

وإنما كثرت مدافعه الناس إياه، لإغفالهم معنى الوحده الحقيقية.

وعلى ما ذكره، فالغرض مما يورده في صورة الاستدلال التنبيه، لا حقيقة الاستدلال، فلا يفيد ما يورد عليه من الاعتراضات.

ونحن نقول: إذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الألفاظ المعبر بها عنه، فلا نزاع في قربه من الوضوح، بل في كونه في غايه الوضوح.

لأنه إذا اعتبرت الوحدة المجردة، التي لا يكون فيها ولا معها، تعدد وجه من الوجوه، ولو تعدد القوابل، لم يتصور صدور المتعدد.

وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل؟

لكن يكون هذا حكماً لغوياً، من غير فائدة أصلاً، إذ لا يصدق الواحد

(١) هو الإمام محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التميمي البكري الطورستاني الرازي الشافعي، المعروف بالفخر الرازي، وهو: مفسر ومتكلم وفقه وأصولي وأديب وشاعر وطبيب، من أهم تصانيفه: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن الكريم، وشرح الاشارات لابن سينا، ولد بالري من أعمال فارس (معجم المؤلفين، ج ١، ص ٧٩).

(٢) خواجه نصير الدين الطوسي.

بهذا المعنى علي شئ من الأشياء، لا في الخارج، ولا في العقل، إلا بطريق الفرض، كسائر الكليات الفرضية.

فأية فائده في معرفه حكمه: " وانما كثرة مدافعة الناس " في أن الواحد الحقيقي - الذي هو الله تعالى، علي ما هو عليه في نفس الأمر، من أحواله بعد التنزل، وتسليم كونه موجباً بالذات، وأن ليس له صفات موجوده، هل يجوز أن يصدر عنه متعدد أم لا؟

فنحن نقول: نعم، للجهات التي بيانها، ولأن له ذاتاً ووجوداً ووجوب وجود.

فكيف صار هذا في المعلول الأول جهات تعدد الفاعلية، ولم يصر هنا؟.

فإن قيل: وجود المبدأ الأول عين ذاته، وكذا وجوبه، دون وجود المعلول الأول وجوبه، فحصلت الجهات هنا، ولم تحصل ثمة.

قلنا: مرادنا الوجود العام المشترك، ولا نزاع لهم في أنه زائد في كل الموجودات، ولا في أن الوجوب أمر اعتباري، لا يصلح أن يكون عين ذات الواجب.

وإنما نزاعهم في وجوده الخاص، وليس الكلام فيه هنا.

ثم لا يخفي أن قولهم: أن الأليق أن يصدر الأشرف عن الأشرف، كلام خطابي لا يليق بأن يورد لإثبات المطالب العلمية.

والعجب من ذلك الشارح؛ الذي يدعي أن أكثر الفضلاء تحيروا في هذه المسألة، لعدم تعمقهم في الأسرار الحكمية، وهو تعمق فيها

وتخلص، وخلص عن ورطة هذه الحيرة، أنه تصدى لرد هذا الكلام إلي البرهان.

فقال: " اذ استند فسيبان، أحدهما أتم وجوداً من الآخر، إلي سببين كذلك، وكان المسبب الأتم، أتم وجوداً من السبب الأنقص، وجب استناده إلي السبب الأتم، لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجوداً من علته، وهذا موضوع علمي وله نظائر كثيرة ".

هذا كلامه، بعد أن اعترف أن قولهم: " الأشرف يتبع الأشرف " مقدمة خطابية.

وتعجب من أبي علي، حيث استعملها في هذا المطلوب.

وفيه - مع اشتماله علي الاستدلال الظاهر - نظر، لأنه إن أراد للسبيين: الأتم، والأنقص، ذاتي السبيين الموجودين، فليس هناك سبيان موجودان متغيران بالذات، حتى يكون أحدهما أتم، والآخر أنقص وجوداً.

بل الموجد هو العقل الأول، كما هو المشكور عنهم، والمبدأ الأول بواسطته، كما ادعاه هو.

وإن أراد بهما ماله دخل في السببيه في الجملة، فلا نسلم امتناع أن يكون المعلول أتم وجوداً من العلة بهذا المعنى.

فإن القول بأن كل ما له معدات، فهو أنقص وجوداً من معداته، بعيد .

كيف، والأسباب هنا مثل الإمكان والوجوب، ولا وجود لهما أصلاً.

فإن قيل: المراد أن السبب الموجد بالنظر لبعض ما له في السببيه، أتم وجوداً منه بالنظر إلي بعض آخر منهما.

قلنا: هذا اعتبار وهمي محض، فإنه لا معنى لقول من يقول: إن وجود العقد الأول بالنظر، إلي وجوبه بالغير، أتم من وجوده في بالنظر إلي إمكانه.

فإن وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا في التمام والنقصان. فكيف إذا قيل: وجود المبدأ الأول بالنظر، إلي وجوب العقل الأول به، أتم من وجوده بالنظر إلي إمكان العقل الأول في ذاته.

فإن اللازم مما اختاره، من أن موجد جميع الممكنات، ليس إلا المبدأ الأول، هو هذا.

وهذا قول لا يُرضى عاقل أن يتفوه به، ولا بما يستلزمه.

ولعمري، إن كلامهم في هذا المطلوب الجليل، مما إذا نظر المتأمل من أيه جهة منه، يتبين له وجوه من الفساد.

ولهذا، من كان دأبه الذب عنهم، وكان يجهد في ذلك كل الجهد، اعترف هنا بورود كثير مما أوردونا عليهم.

ولئن قطع الطالب للحق، النظر عن جميع ما قررناه، وغيره مما تركناه، ونظر بعين الانصاف، في أنهم حصروا جهات تعدد المعلول الأول في ثلاث، مع أن له ذاتاً وإمكاناً، ووجوباً بالغير، ووجوداً منه، وتعقلاً لذاته، وتعقلاً لفاعله، وتعقلات لمعلولاته، إلي غير ذلك.

ثم كيف صدر عما هو أقرب إلي الوحدة الحقيقية، وهو العقل الثاني، أشياء كثيرة جداً، وهي الفلك الثامن، بما فيه من الثوابت الغير المحصورة، وما رصد منها الف ومائتان ونيف.

وما صدر عما بعده إلي العقل العاشر، مع بعده عن تلك الوحدة، مثل ذلك، بل عشر عُشيره.

وكذا صدر عن العقل الثالث، والرابع، والخامس، أجرام أكثر مما صدر عن العقل السادس.

فإن افلاك العلويات - أي زوحل والمشتري والمريخ - الصادرة عن العقول الثلاثة - على زعمهم - أكثر بجزء واحد من فلك الشمس الصادر عن العقل السادس، لأن كلاً منهما مشتمل علي تدوير دون فلك الشمس.

وكذا أجزاء فلك عطارد، زائدة علي أجزاء فلك القمر بواحدة، وأمثال ذلك من أحوال العلويات والسفليات، لكفاه في أن يتضح، أن ما أوردوه في هذا المقام من الخيالات، مما لو بنى عليها أهون المطالب، لكان أهون من نسج العناكب.

فكيف بأهوال الأمور واعظمتها، وهو بناء السماوات والأراضين، وكيفيه وجودها عليها؟

ولو اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التقصي عن الاشكالات الموردة عليهم، لطال الكلام، ولتشتت المرام.

والحق أن التصدي للاطلاع على كنه كيفية إيجاد الله تعالى للعالم، خوض في لجة غامرة، لا يبدو ساحلها، ولا ينبو داخلها، لاسيما بمجرد نظر العقل.

فعلى العاقل أن لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل، أو يقن من براهين العقل.

والله الهادي، واليه النهايات، ومنه المبادي.