

الفصل الثامن في الإلهيات

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في إثبات واجب الوجود^(١)

والدليل عليه: أن هذا العالم الجسماني ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من أجزائه. وكل ممكن لا بد له من مؤثر. وكل جسم فله مؤثر. ثم ذلك المؤثر إن كان ممكناً، كان الكلام فيه كما في الأول.

ويلزم الدور. وهو باطل. أو التسلسل. وهو أيضاً باطل بالدليل الذي ذكرناه في بيان أن كل عدد له ترتيب في الطبع، ودخول ما لا نهاية له فيه محال. فالانتهاء إلى واجب الوجود هو المطلوب. وهذا هو تركيب أصل الدليل.

قال الشيخ: «قد صح أن كل جسم ينقسم بالمقدار أو بالقوى أو بالمعنى، فوجوده غير واجب».

(١) إن الأمور الداخلة في الوجود ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده وهو الذي يسمّى واجب الوجود. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية / ٢) هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال. هو الضروري. (المبدأ والمعاد لابن سينا / ٢، التجاع من الغرق في بحر الضلالات / ٥٤٦) هو الذي متى فرض معدوماً غير موجود، لزم منه محال. (تخافت الفلاسفة / ٣٤٤) الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ولا الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ولا يكون وجوده لسواه إلا فائضاً عن وجوده وحاصلاً به، إمّا بواسطة أو بغير واسطة. (نفس المصدر / ٢٨٦) ما قوامه بذاته، وهو مستغن من كلّ وجه عن غيره. (نفس المصدر / ١٥٩) هو ما وجوده نفس ذاته. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين / ٣٠) هو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. (الحكمة المتعالية / ٨ / ١٥) إته الوجود المتأكد الذي لا أتمّ منه، الذي يقتقر إليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات المصحوبة للتقائص والأعدام، والقصورات. (نفس المصدر / ٨ / ١٣٦) ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود، من حدّ، أو نهاية، أو نقص، أو عموم، أو خصوص. (رسالة المشاعر / ٤٥) كلّ موجود إذا لاحظته العقل من حيث ذاته وأشار إليه مجرداً عمّا سواه فلا يجده خالياً عن أحد وصفين: إمّا أن يكون بحيث ينتزع من عين ذاته الوجود ويحكم عليه بأنّه موجود، أو لا يكون كذلك... فالأول هو مفهوم الواجب لذاته... (المبدأ والمعاد لصدر الدين / ١١) صرف الوجود بشرط تجرّده عن الزوائد. (نفس المصدر / ٢٥)

التفسير: كل جسم فهو مركب. ولا شيء من واجب الوجود بمركب، فلا شيء من الجسم بواجب الوجود. أما أن كل جسم مركب فبيانه من وجوه:

أحدها: أنه مركب بحسب المقدار. فإننا بينا في مسألة الجوهر الفرد: أن كل جسم فهو قابل للقسمة إلى غير النهاية. وعلى هذا، لا متجزأ إلا وهو منقسم مركب.

وثانيها: أنا بينا في مسألة الهيولى والصورة: أن كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة.

وثالثها: أن كل جسم ففيه قوى توجب الوضع الخاص والشكل الخاص، فكل جسم ففيه تركيب قوى.

ولقائل أن يقول: هذا الوجه ليس بقوى. لأن التركيب الحاصل بسبب كثرة القوى لا يوجب وقوع التركيب في ذات الجسم، بل في الصفات الحاصلة فيه القائمة بماهيته. فلم قلت: أن التركيب الواقع في الصفات الخارجة عن الماهية يوجب كون تلك الذات في نفسها ممكنة الوجود؟ وكيف لا نقول: ذلك واجب الوجود لذاته علم الفيض لجميع الماهيات النوعية؟ ولا معنى للعلم عندهم إلا حصول صورة المعلوم في ذات العالم، فيلزم القول بحصول الصور الكثيرة في ذات واجب الوجود.

وذلك يبطل هذا الكلام.

قال الشيخ: «أن كل ما في الوجود للغير، فوجوده غير واجب بذاته».

التفسير: لما بين في الفصل الأول: أن الجسم ممكن لذاته. كان لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون الجسم ممكن لذاته، لكن واجب الوجود بسبب وجود جزئه. وهي وهو المادة والصورة؟

و«الشيخ» أبطل هذا بأن قال: قد دللنا على أن المادة لا تخلو عن الصورة. وظاهر أن الصورة لا تخلو عن المادة. فكان كل واحد منهما متعلق الوجود بالآخر، فلو كان كل واحد منهما واجباً لذاته، لزم القول بوجود شيئين كل واحد منهما واجب لذاته، ويكون كل واحد منهما مكافئاً في وجود الآخر. أي يكون كل واحد منهما متعلق بالآخر لكننا بينا في باب خواص الواجب والممكن: أن ذلك محال. ولقائل أن يقول: هذا الدليل إنما يتم لو ثبت بالدليل أن المادة لا يجوز أن تكون علة للصورة، وأن الصورة لا يجوز أن تكون علة للمادة. لأن بتقدير أن تكون إحدهما علة للآخرى، لم يتم هذا الكلام.

واعلم: أنه في سائر كتبه ذكر وجوها في هذا الباب، إلا أن القول بتركيب الجسم عن الهيولى والصورة، لما كان باطلا بهذه التفاصيل، كان هذا الفصل عبثاً.

قال الشيخ: «فكل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم، فوجوده غير واجب لذاته، فهو ممكن بذاته».

التفسير: لما بين في الفصل الأول أن كل جسم فهو ممكن لذاته، وبين في الفصل الثاني أن كل ما كان مادة للجسم، وكل ما كان صورة له فهو ممكن، لا جرم صرح بالنتيجة. فثبت بمجموع هذه الكلمات: أن العالم الجسماني ممكن لذاته بحسب مجموعه، وبحسب جملة أجزائه مجموعة.

قال الشيخ: «فيجب بغيره».

التفسير: هذه هي المقدمة الثانية من مقدمات الدليل المذكور على إثبات واجب الوجود. وذلك لأننا قد دللنا في باب خواص الواجب والممكن: أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا المرجح. ولما ثبت: أن العالم ممكن، وثبت: أن كل ممكن فله مؤثر، ينتج: أن هذا العالم الجسماني له موحد ومؤثر.

قال الشيخ: «وينتهي كما قلنا إلى مبدأ أول ليس بجسم ولا في جسم».

التفسير: هنا مطلوبان:

المطلوب الأول: انتهاء العلل والمعلولات إلى مبدأ واجب لذاته. وهو مبني على بطلان التسلسل والدور. وقد تقدم تقريره.

والمطلوب الثاني: أن ذلك المبدأ يجب أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً. وهو أيضاً ظاهر، لأننا حكمنا على كل جسم وجسماني بأنه ممكن لذاته. ثم قلنا: وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر، وذلك المؤثر يجب أن يكون مغايراً للأثر، والمغاير لكل الأجسام والجسمانيات، وجب أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً. وهو المطلوب.

المسألة الثانية: في توحيد واجب الوجود

قال الشيخ: «ولا يجوز أن يكون معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين، فإنها إما أن تصير أغياراً بالفصول، أو بغير الفصول؛ فإن صارت أغياراً بالفصول أو لا تكون، فإن صارت واجبة الوجود بالفصول. فالفصول داخلة في ماهية المعنى الجنسي، وقد بينا استحالة هذا، وإن لم تكن داخلة في تلك الماهية، فيكون وجوب الوجود وجوب وجود بنفسه، من غير هذه الفصول».

التفسير: لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان إما أن يكون مقولا عليها قول الجنس على أنواعه، أو قول النوع على أشخاصه. وبيان هذا الحصر: أن الأشياء التي يكون واجب الوجود مقولا عليها. إما أن يخالف بعضها بعضا بالماهية والحقيقة، أو ليس كذلك، بل لا يخالف بعضها بعضا إلا بالعدد. فالأول هو قول الجنس على أنواعه، والثاني هو قول النوع على أشخاصه. ولقائل أن يقول: هذا الكلام ضعيف؛ لأن شرط كون المعنى المشترك فيه جنساً لما تحته أو نوعاً لما تحته: أن يكون أمراً ثابتاً، ولا يكون عبارة عن مجرد السبب. فلم قلت: إن وجوب الوجود معنى ثبوتي؟ ولم لا يجوز أن يكون معنى سلبياً؟ والذي يدل على صحة قولنا وجوه:

الأول: أن وجوب الوجود لو كان مفهوماً ثبوتياً لكان إما أن يكون تمام الماهية، أو جزء الماهية، أو خارجاً عنها. والكل باطل. فوجب أن لا يكون مفهوماً ثبوتياً. وإنما قلنا: أنه لا يجوز أن يكون نفس الماهية.

وذلك لأننا نعقل معنى كونه واجب الوجود لذاته، ولا نعقل حقيقته المخصوصة. وذلك يدل على التغير. وأيضاً: فوجوب الوجود كيفية للنسبة الحاصلة بين الوجود وبين الماهية الحاصلة للوجود. والدليل عليه: اتفاق المناطقة على أن الوجوب والامتناع والإمكان جهات - أي هي كفيات لارتباط المحمول بالموضوع - وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال: الوجوب نفس الذات. وأما أنه يمتنع أن يكون جزءاً من أجزاء الذات، فلأن على هذا التقدير يكون واجب الوجوب لذاته، مركباً. وذلك محال. وأما أنه يمتنع أن يكون

خارجاً عن الماهية، فإن الخارج عن الماهية واللاحق لها، يكون ممكنًا لذاته واجبًا بوجوب غيره. فقبل هذا الوجوب وجوب آخر. هذا خلف.

الثاني: أن الوجوب محمول على العدم. بدليل: أنه إنما يصدق قولنا ممتنع أن يكون. فإنه يصدق فيه: واجب أن لا يكون. فيكون الوجوب محمولاً على اللاكون. والمحمول على العدم عدم.

الثالث: لو كان الوجوب أمراً موجوداً، لكان ذلك الوجوب مساوياً لسائر الموجودات في الموجودية، ومخالفاً لها في الماهية. فيكون وجوده زائداً على ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده يكون بالوجوب، فيلزم أن يكون للوجوب وجوب آخر، إلى غير النهاية. وأنه محال.

الرابع: لو كان الوجوب أمراً ثبوتياً، لكان قدراً مشتركاً بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وامتياز الوجوب بالذات عن الوجوب بالغير، إن كان بقيد ثبوتي كان الوجوب بالذات مركباً. وكل مركب ممكن، فالوجوب بالذات ممكن بالذات. هذا خلف. وإن كان بقيد عدمي لزم أن يكون العدم جزءاً من الموجود. وهو محال.

فثبت بهذه الوجوه: أن المفهوم من قولنا واجب الوجوب، يمتنع أن يكون أمراً ثبوتياً، بل هو مفهوم سلبى. وعلى هذا التقدير يكون قوله: على ما تحته على سبيل قول الجنس على الأنواع وعلى سبيل قول النوع على الأشخاص: محالاً.

ولنا في هذه المواضع إشكالات كثيرة، ذكرناها في سائر الكتب ولا سيما في كتاب «الأربعين في أصول الدين».

ولنرجع إلى تفسير ألفاظ الكتاب:

أما قوله: ولو كان واجب الوجود مقولاً على كثيرين، لكان تلك الأشياء إما أن تصير أعياناً بالفصول أو بغير الفصول. فالمراد: أن امتياز كل واحد من تلك الأشياء عن الآخر إما أن يكون بالفصل أو لا بالفصل.

وهذا التقسيم صحيح، إلا أن في آخر الكلام يظهر أن مراده من قول القائل، أنه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بالفصل: هو أن يكون واجب مقولاً على تلك الأشياء الواجبة، قولاً بالنوع على ما تحته من الأشخاص.

وعلى هذا التقدير فالتقسيم غير صحيح، لاحتمال أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الواجبة لذواتها يكون فرداً في ماهيته، ويكون امتيازها عن الآخر بتمام الماهية، ويكون اشتراكها في الوجوب اشتراكاً في مفهوم سلبى. والدليل على صحة ما ذكرناه: أنه لو كان امتياز كل شيء عن غيره بفضل لزم التسلسل، بل لا بد وأن ينتهى إلى أمور يكون امتيازها عن غيرها بماهيتها وحقائقها. ومما يدل على صحة ما ذكرناه أيضاً: أنه لا شك في وجود ماهيات بسيطة. وكل بسيطين يفرضان، فلا بد وأن يشتركا في سلب ما عداهما عنهما. ثم إن دينك البسيطين يكونان بعد اشتراكهما في ذلك السلب، فإنه يتميز كل واحد منهما عن الثاني. وذلك الامتياز لا يكون بالفصل، والا لزم كون البسيط مركباً. وهذا خلف.

أما قوله: فإن صارت أغياراً بالفصول. لم يخل، إما أن تكون حقيقة وجوب الوجود، تكون واجبة الوجود بذاتها من غير تلك الفصول أو لا تكون. فإن صارت واجبة الوجود بالفصول داخلية في ماهية المعنى الجنسى - وقد بينا استحالة هذا -.

فاعلم: أني أظن أن هذا الكلام ليس من كلام «الشيخ» وذلك لأنه بين في أكثر كتبه: أنه لا يلزم من كون الفصل مقوماً لطبيعة الجنس المخصوصة كونه داخلاً في ماهية ذلك الجنس، بل يكون مقوماً لها بمعنى أنه يكون سبباً لوجودها.

وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور هنا باطل، بل الغالب على الظن أنه قال: فإن صارت واجبة الوجود بالفصول، فيكون وجوب واجب الوجود لذاته متعلقاً بغيره، فيكون الواجب بذاته واجباً بغيره. وذلك محال. وهذا الكلام هو الذي ذكره في إبطال هذا القسم في سائر كتبه.

وأما قوله: وإن لم تكن داخلية في تلك الماهية، فيكون وجوب الوجود، وجوب الوجود لنفسه، من غير هذه الفصول. فهو أيضاً ضعيف. لأنه لا يلزم من كون الفصل خارجاً عن ماهية الجنس، أن يكون مقوماً للخاصة المخصوصة.

ثم أنه ذكر بعد ذلك كلاماً آخر. فقال: ولو لم تكن فصولاً، لم يخل إما أن يكون وجوب الوجود حاصلًا أو لا يكون. فإن كان حاصلًا وكثيراً فكثرتها بهذه الفصول، ليس بهذه الفصول. هذا خلف. وإن كانت واحدة ثم انقسمت بهذه الفصول، فتكون هذه الفصول عوارض تعرض لها، فيكون هذه الفصول عوارض تعرض لها، فيكون انقسامها بالعوارض لا بالفصول، وكان بالفصول. هذا خلف.

وأقول: أنه يشبه أن لا يكون هذا الكلام كلام «الشيخ» فإنه شديد الخطب وعظيم الاضطراب.

ولعل السبب في وقوع أمثال هذه الكلمات في الكتب: أن كثيراً من الناس يطالعون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام فهمًا صحيحًا مطابقًا، بل يتخيلون أشياء فاسدة، ويظنون أنها هي الوجوه الصحيحة، فيشتون تلك الكلمات المشوشة على حواشي الكتاب. ثم إن الناسخ الجاهل يظن بها أنها من أصل الكتاب، فيدخلها في الكتاب، فلهذا السبب تتشوش هذه الكتب، فإني قد رأيت في تصانيفي كثيراً من الناس كتبوا على حواشيتها زوائد فاسدة، ثم إن قوماً ظنوا أنها من أصل الكتاب فأدخلوها في المتن، ثم ربما جاء بعضهم بتلك النتيجة، فأراها مملوءة من الحشو والزوائد الفاسدة. ومثل هذا لا يبعد أيضاً في كتب «الشيخ». وبالجملة: فليرجع إلى تفسير هذا الفصل إلى غيري.

وأما قوله: وأما إن كانت غيريتها بالعوارض لا بالفصول، فقد قلنا: أن كل واحد مما هذا سببه، فهو هو بعينه لعله. فكل واجب الوجود بذاته فهو هو بعله. وقد قلنا: لا شيء من واجب الوجود بذاته، وجوده بعله.

واعلم: أن المراد منه: أن كون واجب الوجود. إن اقتضى تلك الهوية المعينة فكل واجب الوجود، ليس إلا ذلك المعين. وإن لم يقتضي تلك الهوية المعينة. فحينئذ لم يصح ذلك المعين إلا بسبب منفصل. فواجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره. وهو محال.

واعلم: أنه ذكر في أول الدليل: أن واجب الوجود لو كان مقولاً على كثيرين لكانت مغايرته بتلك الأشياء: أما بالفصول أو لا بالفصول.

ثم أبطل كلا القسمين. وحينئذ ثبت له: أن واجب الوجود غير مقول على كثيرين. ولهذا السبب ختم هذا الكلام بقوله: فواجب الوجود غير مقول على كثيرين. ثم قال: وكونه واجب الوجود يقتضي لذاته أن يكون هذا.

وعلى هذا التقدير فلا واجب إلا هذا.

المسألة الثالثة:

في أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته

اعلم: أن المراد من قولنا: واجب الوجود بذاته: واجب الوجود من جميع جهاته. معناه: أنه ممتنع التغير في صفة من صفاته.

والدليل في هذه المسألة: أن يقال: كل صفة تفرض. فإما أن تكون ذات واجب الوجود كافيًا في ثبوت تلك الصفة أو لا في ثبوتها ولا في عدمها. فإن كان الحق هو الأول والثاني، لزم من دوام ثبوت تلك الصفة سلبها دوام الذات الواجبة. وإن كان الحق هو الثالث فهو باطل؛ لأن الذات الواجبة موقوفة التحقق على ثبوت تلك الصفة أو عدمها. وثبوت تلك الصفة أو عدمها، موقوف على حصول السبب الموجب لتلك الصفة أو حصول السبب المقتضى لذلك العدم. والموقوف على الموقوف على الشيء، موقوف على ذلك الشيء. فيلزم أن يكون وجود واجب الوجود موقوفًا على الغير، ممكن لذاته، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته، ممكن الوجود لذاته.

هذا خلف. وهذا البرهان المشهور على أن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود من جميع جهاته.

وإذا عرفت هذا فنقول: حاصل الحرف في هذا الدليل: أن القول بجواز التغير على صفة من صفات واجب الوجود متعلقًا بغيره، ولما بين في ذلك التوجيه أنه يمتنع أن تكون ذات واجب الوجود متعلقًا بالغير بوجه من الوجوه، لا جرم رتب عليه قوله: فإذا واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. لأن قوله: فإذا إنما يحسن في ترتيب النتيجة على المنتج. فأما في ترتيب كلام آخر أجنى عنه، وفذلك غير جائز.

المسألة الرابعة: في شرح الصفات السلبية لواجب الوجود

قال الشيخ: «لأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه، ولا جزء له، ولا جنس له، فلا فصل له».

التفسير: الجنس كمال الجزء المشترك، والفصل كمال الجزء المميز. وكل واحد منهما لا جزء له، فيمتنع أن يكون له جنس وفصل.

ثم هنا دقيقة: وهي أن قوله: وإذا لا جنس له، فلا فصل له، مشعر بأن عدم الجنس علة لعدم الفصل. والأمر كما قال. وذلك لأن الشيء إن لم يشارك غيره في أمر داخل في

الماهية، كان امتيازها عن ذلك الغير، بتمام تلك الماهية لا بالفصل. وأما إذا كان مشاركاً لغيره في أمر داخل في الماهية، ثم امتاز عنه، وجب أن يكون امتيازها عن غيره بجزء آخر. فيعلم أن الحاجة إلى وجود الفصل معللة بوجود الجنس.

قال الشيخ: «ولأن ماهيته آنيته - أعني: الوجود - لا ماهية بعرض لها الوجود، فلا جنس له، إذ لا مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو؟».

التفسير: لقائل أن يقول: لا شك أن واجب الوجود يصدق عليه أنه موجود لا في موضوع ثم أنكم ذكرتم: أن الموجود في موضوع هو الجوهر، وذكرتم أن الجوهر جنس، فيلزمكم أن يكون واجب الوجود داخلاً تحت الجنس.

وأجاب عنه: بأننا قد ذكرنا: أن الجوهر هو ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وإنما يصدق على الشيء الذي تكون ماهيته غير انيته. وقد ثبت أن واجب الوجود ماهيته عين ماهيته. فزال هذا السؤال.

ولقائل أن يقول: الكلام على هذا الحد قد تقدم. والذي نقوله الآن: أنه لا يجوز أن تكون حقيقة واجب الوجود عين وجوده. ويدل عليه وجوه:

الأول: أنا بينا: أن مفهوم الوجود مفهوم واحد، والمفهوم من حيث أنه مع قطع النظر عن كل ما سواه إما أن يقتضي أن يكون عارضاً لماهية، أو يقتضي أن يكون غير عارض لماهية شيء من الماهيات، أو لا يقتضي واحد من هذين القسمين. فإن كان الأول وجب أن يكون كل وجود عارضاً لماهية موجود واجب الوجود، ويكون صفة حقيقية، وإن كان غير عارض لماهية شيء من الماهيات وجب أن لا يكون كل شيء من الموجودات عارضاً لشيء من الماهيات. فإما أن لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجودة، أو إن كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها. وحينئذ لا يكون مفهوم الوجود مفهوماً واحداً. هذا خلف. وإن كان الثالث فحينئذ يصير وجود واجب الوجود مجرداً عن الماهية أو لسبب منفصل. فيكون واجب الوجود لذاته، واجب الوجود بغيره. هذا خلف.

الثاني: أن واجب الوجود معلوم. وحقيقته غير معلومة. فوجوده غير حقيقته.

الثالث: أن كونه مبدأ لغيره إما أن يكون، لأنه وجود، أو لا لأنه وجود، أو لأنه وجود مع سلب.

والأول باطل وإلا لكان كل وجود كذلك.

والثاني باطل وإلا لكان السبب جزءاً من علة الثبوت. هذا خلف.
الرابع: أنهم قالوا: أفراد الطبيعة الواحدة يجب أن يكون حكمها واحداً، ثم بنوا على هذه المقدمة إبطال القول بكون الخلاء بعداً مجرداً.

فقالوا: طبيعة البعد واحدة. وإن كانت مجردة فلتكن كذلك في الكل.
فالجسم بعد مجرد. هذا خلف. وإن كانت مادية فلتكن كذلك، فالخلاء يتمتع أن يكون بعداً مجرداً. وأيضاً: قالوا: لما ثبت في الأجسام التي تقبل الفصل أن جسميتها محتاجة إلى المادة، وجب في كل جسمية أن تكون محتاجة إلى المادة. وإذا عرفت هذا فنقول: أما الوجود من حيث أنه وجود حقيقته واحدة. فإن افتقرت إلى الماهية فليكن كذلك في الكل، وإن استغنت عن الماهية، فلتكن كذلك في الكل.

المسألة الخامسة: في بيان أنه لا حد له^(١)

قال الشيخ: «إذ لا جنس له، ولا فصل له. فلا حد له».

التفسير: إنما يلزم من عدم الجنس والفصل، عدم الحد. لو ثبت أن الحد لا يحصل إلا عند تركيب الجنس والفصل. لكن «الشيخ» بين في «الحكمة المشرقية»: أن الحد قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل. مثل قولنا: العدالة خلق متخلق من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة. والعشرة حقيقة مركبة من الوحدات المخصوصة.

فثبت: أن الحد قد يتركب لا عن الجنس والفصل. وإذا كان كذلك، فلا يلزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد، بل الواجب أن يقال: الحد تعريف الماهية بذكر أجزائها. وذلك إنما يعقل في الشيء الذي له جزء. وواجب الوجود فرد، فيمتنع أن يكون له حد.

(١) الله الباري عز وجل، لا حد له ولا رسم، لأنه لا جنس له ولا فصل له، ولا تركيب فيه، ولا عوارض تلحقه، ولكن له قول يشرح اسمه وهو أنه الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، أن يكون وجوده لسواه إلا فائضاً عن وجوده؛ فهذا يشرح اسمه. وتتبع هذا الشرح بأنه هو الموجود الذي لا يتكرر بالعدد، ولا بالمقدار، ولا بأجزاء القوام، ولا بأجزاء الحد، ولا بأجزاء الاضافة، ولا يتغير في الذات ولا في لواحق الذات غير مضافة ولا في لواحق مضافة. [الحدود ٢٤٠/١]

المسألة السادسة: في بيان أنه لا ضد له

قال الشيخ: «وإذ لا موضوع له فلا ضد له».

التفسير: الضدان هما الذاتان المتعاقبان على موضوع واحد، ويستحيل اجتماعهما فيه، وبينهما غاية الخلاف. وإذا ثبت هذا فنقول: الشيء لا يكون له ضد، إلا إذا كان له موضوع. وكل ما كان في موضوع كان محتاجاً إلى الموضوع، فيمتنع أن يكون له ضد. وهذا الكلام صحيح لو ثبت أن كل ما حل في محل، فإنه محتاج إلى ذلك المحل. والخلاف في ذلك مع المحلولة.

وأيضاً: فقد يقال: الضد- ويراد به المنازع المساوى في القوة- وذلك في حق واجب الوجود محال؛ لأن الوجوب لذاته، واحد. وما سواه ممكن. والواجب لذاته أقوى من الممكن لذاته.

المسألة السابعة: في بيان أنه لا ند له

قال الشيخ: «ولا ند له».

التفسير: الطبيعة النوعية إذا كانت مقولة على أشخاص كثيرة، فكل واحد منها يكون ندّاً للآخر. وهذا إنما يعقل إذا حصل في الوجود مثله، وواجب الوجود ليس كذلك.

المسألة الثامنة: في بيان أن واجب الوجود لذاته لا يتغير

قال الشيخ: «وإذ هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغير له».

التفسير: أما البرهان على امتناع التغير عليه، فقد سبق تقريره. ولكن هنا بحث لفظي. وهو: ظاهر اللفظ يدل على أنه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته علة في إثبات امتناع التغير عليه. وهذا إنما يصح لو كان المفهوم من قولنا: انه واجب الوجود من جميع جهاته أمراً مغايراً لقولنا: انه يمتنع التغير عليه. فأما إذا كان المفهوم من ذلك غير المفهوم من هذا. فكيف يمكن جعل ذلك علة؟

المسألة التاسعة: في أنه عالم

قال الشيخ: «وهو أنه عالم، لا لأنه مجتمع الماهيات، بل لأنه مبدؤها، وعنه يفيض وجودها، وهو معقول وجود الذات، وليس أنه معقول الذات: غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها، التي لأجلها يكون الموجود حسياً لا عقلياً».

التفسير: ظاهر هذا الكلام يدل على أنه لا معنى لكونه سبحانه عالماً بالأشياء إلا أنه مبدأ لوجودها. فأما أن يكون موصوفاً بكونه عالماً بها فلا. قوله: «لا أنه مجتمع الماهيات» إشارة إلى ما يجري مجرى الاستدلال على ذلك. وتقريره أن يقال: العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في ذات العالم، فلو كان هو سبحانه عالماً بالماهيات، لاجتمعت ماهيات الأشياء في ذاته.

وذلك محال لوجهين:

الأول: أن الماهيات غير متناهية. بدليل: أن أحد أنواع الماهيات، الأعداد، ولا نهاية لها. فلو كان تعالى عالماً بالكل، لحصلت في ذاته لا نهاية لها. وذلك محال.

والثاني: أن واجب الوجود لذاته واحد، فتلك الصورة تكون ممكنة لذواتها. فيكون المؤثر لها هو ذات واجب الوجود، والقابل لها أيضاً هو تلك الذات، فيلزم كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة معاً. وهو محال.

واعلم: أن هذا تصريح بأن الله تعالى لا يعلم شيئاً. وهو خطأ عظيم، ومقالة منكرة. فإن هذا المذهب وإن كان منقولاً عن قدماء الأوائل، إلا أن الذي اتفق عليه المحققون منهم: أنه تعالى عالم بذاته، وعالم بجميع الكليات. وكأن هذا القول الذي ذكره هنا رجوع إلى تلك المقالة المنكرة.

وأما قوله يلزم وقوع الكثرة في ذاته. فقد أجاب «الشيخ» عن هذا السؤال في كتاب «الإشارات» بأن قال: هذه الكثرة غير واقعة في الذات، بل في توابع الذات ولوازمها. وذلك لا يقدح في وحدة الذات.

ونحن قررنا هذا الكلام في شرحنا لكتاب «الإشارات» بأن قلنا: الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة، ثم أنها نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة.

وهذا إلى ما لا نهاية له، ولما لم يكن حصول الكثرة في هذه الأمور الخارجة قادحاً في وحدة المعروض، فكذا هنا. وأما قوله: يلزم كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً. وهو محال. فنقول: لا نسلم أنه محال.

وكلامهم هنا في بيان امتناع ثبوت هذا، مبني على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. وذلك قد أبطلناه في سائر كتبنا. وأما قوله: وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها.

واعلم: أن هذا كم كثير الدوران في كتب الفلاسفة، وهو عجيب. فإن معنى قولنا: انه مجرد عن المواد: هو أن ذاته قائم بنفسها غنية عن محل تحل فيه. وأن عاقلاً لا يقول: ان المفهوم من كون الشيء عالماً بالأشياء أنه غني عن المحل. أترى أن الهيولى لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة بجميع الأشياء؟ أترى أن الحجر والشجر والسردين، لما كان كل واحد منهم جوهرًا قائمًا بنفسه، كان عالماً بالأشياء؟ فثبت: أن هذا الكلام مختل من كل الوجه.

المسألة العاشرة: في أنه سبحانه قادر

قال الشيخ: «وهو قادر الذات لهذا بعينه؛ لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه ويصور حقيقة الشيء، إذا لم يحتاج في وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير نفس التصور، يكون العلم نفسه قدرة. وهناك فلا كثرة بل إنما توجد الأشياء عنه من جهة واحدة، فإذا كان كذلك فكونه عالماً بنظام الكل الحس المختار، هو كونه تعالى قادرًا بلا اثينية ولا غيرية».

التفسير: لا شك أن القدرة هي الصفة المؤثرة في حصول الأثر. وإذا عرفت هذا فزعم «الشيخ» أن المؤثر فيها لو كان أمرًا آخر، لوقعت وذلك الكثرة محال.

ولقائل أن يقول: بتقدير أن يكون المؤثر في دخول الممكنات في الوجود صفة أخرى غير العلم، لزم وقوع الكثرة في الصفات لا في الذات.

وقد دللنا على أن ذلك ليس محال.

ولنرجع إلى تفسير ألفاظ الكتاب:

أما قوله: وهو قادر الذات لهذا بعينه. فمعناه: أنه قادر الذات لأجل أنه عالم الذات. فإنه لو ثبت أن المؤثر في وجوب الممكنات، علم الله - تعالى - بما كان علمه - تعالى - عين

قدرته عليها. وأما قوله: لأنه مبدأ عالم بدخول الكل عنه وتصور حقيقة الشيء إذا لم يحتاج في وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير نفس التصور يكون العلم في نفسه قدرة.

فاعلم أن هذا الكلام في هذا الموضع: البحث فيه من وجهين:

الأول: أن هذا يجري مجرى الاستدلال على أن قدرة الله تعالى هي عين علمه. وذلك لأنه لا يحتاج في دخول الممكنات في الوجود، إلى أزيد من كونه سبحانه عالماً بها، فوجب أن تكون قدرته عليها، عين علمه بها.

ولقائل أن يقول: أنكم ادعيتم أن قدرته تعالى على الأشياء، عين طمه بالأشياء، ودللتهم على ذلك بأن دخول الأشياء في الوجود، يكفى فيه علمه تعالى بها. وهذا إعادة للدعوى. فأين الدليل؟ فإن إثبات الشيء بنفسه باطل.

الوجه الثاني: أن قوله: أنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه: تصريح بأنه كونه تعالى عالماً بتلك الأشياء، هو عين كونه مبدأ لها. وقد ذكرنا قبل هذا بسطرين: أن كونه تعالى عالماً بالأشياء هو عين كونه مبدأ لها.

ولا أدري كيف اتفق لهذا الرجل في هذا الكتاب الصغير الجمع بين المتناقضات؟

المسألة الحادية عشر:

في بيان أن صفاته تعالى محصورة في أمرين: السلوب والإضافات

واعلم: أن لفظ القرآن مشعر به. قال سبحانه: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨] فالجلال إشارة إلى السلوب، والإكرام إشارة إلى الإضافات. وإنما قدم السلب على الإضافة، لأنه يكفى في ذلك المسلوب ذاته من حيث هو هو. وأما الإضافات فلا بد في تحققها من غيره، ولأن الإضافة لا توجد إلا عند وجود المضافين، فما يكفى فيه ذات الشيء وحده، مقدم بالمرتبة على ما لا بد في حصوله مع ذات الشيء من ذات غيره. ولهذا السبب قدم ذكر الجلال على ذكر الإكرام.

ولنرجع إلى تفسير الكتاب:

قال الشيخ: «وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذاً مع إضافة، وأما ذاته فلا تنكسر - كما علمت - بالأحوال والصفات. ولا يمتنع أن يكون له كثرة إضافات وكثرة سلوب».

التفسير: واجب الوجود لا بد وأن يكون موصوفاً بالإضافات، لأنه مبدأ لغيره. وكونه مبدأ لغيره إضافة بينه وبين غيره. ولقائل أن يقول: الإضافة عند الحكماء موجودة في الأعيان، فكونه مبدأ لغيره إضافة بينه وبين غيره. وكونه متقدماً على غيره وكونه باقياً بعد فناء غيره، إضافات فيلزم القول بحدوث هذه الأعراض في ذاته - سبحانه - وذلك يقدح في قولكم: انه يمتنع التغير على صفاته. ثم نقول: وأيضاً: كونه موصوفاً بالسلوب. وذلك لأن حقيقة فإنه يجب سلب كل ما عداها عنها.

فثبت: أنه سبحانه موصوف بالإضافات والسلوب. وأما أنه موصوف بسائر الصفات، فقد زعموا: أنهم أقاموا الدلالة على نفيها. وإذا ظهرت هذه المقدمات، فحينئذ ثبت: أن صفاته - سبحانه - محصورة في الإضافات والسلوب.

المسألة الثانية عشر: في القانون الكلي في أسمائه سبحانه

قال الشيخ: «وأن نجعل له بحسب كل إضافة اسم محصل، وبحسب كل سلب اسم محصل».

التفسير: اعلم أن الاسم الذي يطلق على الشيء. إما أن يكون المفهوم منه ذات ذلك الشيء، أو جزءاً من أجزاء ذلك الشيء، أو صفة عن تلك الذات لاحقة بها.

أما القسم الأول: فقد قيل: أنه ممتنع الثبوت في حق واجب الوجود، لأن حقيقته المخصوصة غير معلومة للخلق. وما لا يكون معلوماً لا يمكن وضع الاسم له.

ولقائل أن يقول: أنا نعلم من أنفسنا: أنا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة البتة. فكيف نعرف ذلك؟ فلعله سبحانه شرف بعض عباده بذلك، أو نقول: هب أن أحداً من الخلق لا يعلمها، لكن لم يقم الدليل على أنه يمتنع حصول العلم بها، وبتقدير أن يكون ذلك ممكناً، لم يمتنع حصوله، لأن كل ما كان ممكناً، فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال. وبتقدير وقوع هذا الممكن، لا يبعد أن يكون له اسم مخصوص، ويكون ذلك الاسم هو الاسم الأعظم.

وأما القسم الثاني: وهو الاسم الدال على جزء من أجزاء الماهية، فهذا في حق واجب الوجود محال، ولأنه ثبت أنه سبحانه متره عن جميع جهات التركيب.

وأما القسم الثالث: وهو الاسم الدال على الصفة. فتلك إما أن تكون صفة حقيقة مع إضافة، أو صفة حقيقية مع سلب، أو صفة حقيقية مع إضافة وسلب.

ولما كان مذهب الفلاسفة: أنه يمتنع كونه تعالى موصوفاً بهذا النوع من الصفة، كانت كل هذه الأقسام ممتنعة الثبوت في حقه - سبحانه - على قولهم. فبقى أن يكون الاسم الدال عليه إما أن يكون على إضافة، أو على تركيب منهما. فلهذا قال: وإن يحصل له بحسب كل إضافة اسم محصل، وبحسب كل سلب اسم محصل. وترك ذكر الاسم الثالث وهو ما يتركب من الإضافة والسلب تعويلاً على فهم المتعلم. ومثال الاسم الدال على ما يتركبه من السلب والإضافة: قولنا: أنه سبحانه أول. فإن معناه أنه سابق على ما سواه، وأن غيره غير سابق عليه البتة.

المسألة الثالثة عشر: في تفصيل القول في كل واحد من أسمائه

اعلم: أنه ذكر من صفاته سبحانه في هذا الموضوع خمسة أنواع: فالأول: كونه تعالى قادراً.

قال الشيخ: «إذا قيل له: قادر. فهو أن تلك الذات مأخوذة بإضافة صحة وجود الكل عنه. الصحة التي بالإمكان العام، لا بالإمكان الخاص. وكل ما يكون عنه، يكون بلزومه عنه؛ لأن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود من جميع جهاته».

التفسير: اعلم: أن كونه قادراً معناه كونه مصدر الأشياء مؤثراً فيها. وظاهر أن هذه المصدرية والمؤثرية مفهوم أيضاً في أنه أدرج هنا مسألة عظيمة. وهى: أنه زعم أنه يمكن وجود الكل عنه، لكن بالإمكان العام لا بالإمكان الخاص. والمراد منه: أن المؤثر في الشيء إما أن يؤثر فيه مع وجوب أنه يؤثر، وأما أن يؤثر فيه لا مع وجوب أن يؤثر، بل مع جواز أن يؤثر. والقسم الأول هو الموجب بالذات. والقسم الثاني هو الفاعل المختار. أما الموجب بالذات، فكالنار الموجبة للتسخين، والماء الموجب للتبريد. وأما الفاعل بالاختيار فمثل كون الواحد منا فاعلاً لأفعاله الاختيارية.

وإذا عرفت هذا فجمهور أرباب الملل. والأديان اتفقوا على أنه سبحانه فاعل مختار. والفلاسفة اتفقوا على أنه سبحانه موجب بالذات. وهم وإن كانوا لا يصرفون بهذا اللفظ، إلا أن حقيقة مذهبهم ذلك.

و«الشيخ» صرح به في هذا الموضع. فإنه قال: صحة وجود الأشياء عنه ليس بالإمكان الخاص، بل بالإمكان العام. وذلك لأن الإمكان الخاص: هو أنه يؤثر مع جواز

أن لا يؤثر. فصرح هنا بأن ذلك باطل. وأما الإمكان العام فإنه يندرج تحته الواجب. وإذا عرفت هذا فاعلم: أنه احتج على قوله بأنه سبحانه واجب الوجود من جميع جهاته، فوجب أن يكون تأثيره فيما يؤثر على سبيل الوجوب، لا على سبيل الوجوب، لا على سبيل الإمكان الخاص.

واعلم: أن هذا الكلام هو الذي يقولونه في إثبات أنه سبحانه موجب بالذات، وفي أن العالم قديم.

أما حكاية كلامهم في تقرير المقام الأول: فهي أن قالوا: كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثراً في وجود العالم. إما أن يقال: انه كان حاصلًا أو لم يكن حاصلًا. فإن قلنا: انه كان حاصلًا كان الفعل واجب الوقوع. إذ لو لم يكن واجب الوقوع، لكان إما ممتنع الوقوع أو جائز الوقوع.

وباطل أن يكون ممتنع الوقوع. وإلا لما أثر فيه. وباطل أن يكون جائز الوقوع، لأن الجائز لا بد له من مرجح. وعند حصول كل تلك المرجحات لا بد من أمر آخر، حتى يصير مؤثراً في حصول الأثر، فيكون هذا الأمر: أحد الأمور القى لا بد منها في حصول المؤثرية. فيلزم أن يقال: إن بعد حصول كل ما لا بد منه في حصول الأثر، لا بد من شيء. وذلك متناقض.

فثبت: أن عند حصول كل ما لا بد منه - اما لأنه لم يحصل شيء، أو لأنه حصل البعض دون البعض، فعلى التقديرين - يكون صدقه ممتنعاً. إذ لو كان مع فرض فقدان ذلك القيد الزائد كان الأثر جائز الوقوع فحينئذ لا يكون وجود ذلك الأثر موقوفاً على ذلك القيد. وذلك يقدح في قولنا: ان ذلك القيد أحد الأمور المعبرة في تلك المؤثرية.

فثبت: أن عند حصول كل ما لا بد منه في المؤثرية، يكون الأثر واجب الوقوع، وعند فقدان كل تلك الأمور، أو عند فقدان واحد فيها يكون ذلك الأثر ممتنع الوقوع.

فثبت: أن القول بأن المؤثر على سبيل الإمكان الخاص باطل: وأن الحق أنه يؤثر على سبيل الإمكان العام - أي على سبيل الوجوب - وأما حكاية كلامهم في تقرير المقام الثاني - وهو قدم العالم - فهو أنهم قالوا: كل ما لا بد منه في كونه تعالى موجوداً كان حاصلًا في الأزل. ومتى كان كذلك، وجب أن يقال: انه كان موجوداً في الأزل.

أما بيان الصغرى: فهو أن تلك الأمور لو لم تكن أزلية لكانت حادثة، ويعود الكلام في الأمور المعتمدة في إحداث تلك الأمور. ويلزم التسلسل.

وأما بيان الكبرى: وهو أنه لما كانت كل تلك الأمور أزلية، وجب أن يكون موجدا في الأزل. فهو ما بينا، من أن تلك الأمور المعتمدة في الوجدية، متى كانت حاصلة كان القول بوجود الموحدة لازماً.

فهذا هو العمدة الكبرى للفلاسفة.

واعلم: أن القول بكونه سبحانه موجباً بالذات باطل. ويدل عليه وجوه:

الأول: أن حركات الأفلاك لها بداية. ومتى كان الأمر كذلك، كان محركها فاعلاً بالاختيار.

بيان الصغرى: أن الحركة عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة أخرى، فتكون مسبقة بالغير، والأزل ينافي المسبوقية بالغير، فيكون الجمع بينهما محالاً. **فثبت:** أن الحركات لها أول.

وأما بيان الكبرى - وهي أن الحركات لما حصل لها أول وجب أن يكون محركها فاعلاً مختاراً - فهو أنه لو كان موجباً بالذات. فذلك الموجب كان يكون موجداً قبل ابتداء حصول تلك الحركات، فكان يلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها. وذلك محال. وهذا برهان شريف.

الثاني: أن الأجسام متساوية في الجسمية ومتباينة بالصفات - أعني بالأشكال والاحياز والكيفيات - فلو كان إله العالم موجباً بالذات، لكانت نسبته إلى جميع الأجسام على السوية، وكان اختصاص بعض الأجسام بصفة، واختصاص جسم آخر بضد تلك الصفة: رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح. وهذا محال.

لا يقال: اختلاف هذه الأجسام في هذه الصفات مغلل باختلافها في القوى والطبائع. لأننا نقول: المذكور في اختلاف الصفات عائد في اختلاف القوى والطبائع، فيلزم تعليلها بقوى وطبائع أخرى. ويلزم التسلسل.

الثالث: هو أن تشريح بدن الإنسان دال على أن خالق هذا البدن في غاية الرحمة والاحسان والحكمة. وأنه تعالى فاعل مختار. وأنه لو كان موجباً، لكانت نسبة تأثيره إلى المادة التي منها يتولد القلب كنسبة تأثيره إلى المادة التي منها يتولد سائر الأعضاء، وحينئذ

يجب أن لا يحصل هذه الحكمة المختلفة والمنافع المتباينة. وإذا ثبت أنه سبحانه فاعل مختار، وجب أن يكون عالماً بالأشياء. لأن الفاعل المختار هو الذي يقصد إلى إيجاد الأشياء، والقاصد إلى إيجاد الأشياء لا بد وأن يكون متصوراً للماهيات، يستحيل منه القصد إلى إيجادها. وإذا حضر عنده تصور الماهيات، وجب أن يحضر عنده التصديق بها تصديقاً. لأن تلك الماهيات إما أن تكون من حيث هي واهبة الانتساب إلى الأخرى بالثبوت أو الانتفاء والجواز. فإن كانت واهبة الانتساب إلى الأخرى بالثبوت. فتلك الماهية لما هي هي، موجبة لذلك الانتساب بواسطة أو بلا واسطة.

وعلى التقديرين فالعالم بتلك الماهية عالم بما يوجبه ذلك الانتساب والعالم بالموجب عالم بالآثر، فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم بذلك التصديق إيجاباً كان أو سلباً. وأما إن كان انتساب بعض تلك الماهية إلى غيرها بالجواز. كان ذلك الجواز أيضاً من لوازم تلك الماهيات، وحينئذ يعود الكلام المذكور من أن العالم بتلك الماهية عالم بذلك الجواز. فثبت: أنه سبحانه فاعل مختار وإذا ثبت أن الفاعل المختار عالم بالتصورات، وثبت: أن العالم بالتصورات عالم بالتصديقات. سبحانه عالم بالكل.

وهذه المباحث شريفة جاذبة للعقول إلى معرفة جلال المبدأ الأول.

ولقد كتبت إلى بعض أكابر الملوك كتاباً، فقلت: الاحتياط هو الاعتراف بالفاعل المختار، وتسليم التكليف. وذلك لأن هذا العالم ان لم يكن له مؤثر أو إن كان له مؤثر، إلا أن ذلك المؤثر موجب، أو أن ذلك فاعلاً مختاراً لكنه لم يكلف عباده بشيء أصلاً، فالنجاة حاصلة للكل.

أما لو كان للعالم مؤثر قادر مكلف، فمن أنكر ذلك، فقد استوجب العقاب العظيم.

فثبت: أن هذا المذهب أقرب إلى الاحتياط، فكان أولى بالقبول.

ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة، فإنها أعظم المسائل الإلهية. وقد استقصينا للكلام فيها في سائر كتبنا.

قال الشيخ: «وإذا قيل له: واحد، نعي به: موجود لا نظير له، أو موجود

لا جزء له. فهذه القسمة تقع عليه من حيث اعتبار السلب».

التفسير: هذا هو الكلام في تفسير كونه سبحانه واحداً. وله معنيان:

أحدهما: أنه واحد بمعنى أنه ليس في الوجود موجودًا آخر يساويه في كونه واجب الوجود.

والثاني: أنه واحد بمعنى أنه في ذاته غير مركب من الأجزاء والأبعاد. فالنقطة والوحدة لا يصدق على كل منهما أنه واحد بالمعنى الأول، ويصدق بالمعنى الثاني. ولا شك أن كلا المفهومين سلب محض.

قال الشيخ: «وإذا قيل له: حق، عني به: أن وجوده لا يزول، وأن وجوده هو على ما يعتقد فيه».

التفسير: هذا هو الكلام في تفسير كونه سبحانه حقًا. واعلم: أن الحق هو الموجود، والباطل هو المعدوم. وكما كان أولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود، لا جرم كان أحق الموجودات بكونه حقًا هو هو. وكما أنه في ذاته أحق الأشياء بهذا الاسم، فكذلك اعتقاد وجوده والإخبار عن وجوده، أحق الاعتقادات، وأحق الألفاظ بالحقية والصدقية.

قال الشيخ: «وإذا قيل له حي، عني: أنه موجود لا يفسد. وهو مع ذلك دال على الإضافة لأن معناه العالم الفاعل».

التفسير: الحي: هو المدرك الفعال. فكونه دراكًا إشارة إلى العلم، وكونه فعالًا إشارة إلى القدرة.

ولما ثبت في كونه عالمًا قادرًا: أنه محض الإضافة، وجب أن يكون الحي كذلك. وأيضًا: فقد يطلق لفظ الحي ويراد به كونه باقياً على حالته الأولى. كما يقال للشجرة التي بقيت على الصفة التي لأجلها كانت مثمرة: أنها حية. وأما إذا بطلت عنها تلك الصفة. فقد يقال: أنه مائت. ومنه قولهم لعبارة الأراضى: إحياء الموات. وبهذا التقدير ترجع الحياة إلى عدم الفساد. وهو سبحانه أحق الأشياء بهذا المعنى. فكان الحي في الحقيقة ليس إلا هو. فلهذا قال سبحانه: ﴿الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥].

قال الشيخ: «إذا قيل: خير محض. فتعني به: أنه كامل الوجود بريء عن النقص؛ فإن شر كل شيء نقصه الخاص به. ويقال له: خير، لأنه يؤتى كل خير ورتبة، وأنه ينفع بالذات والوصال، ويضر بالعرض والانفصال. وأعني بالوصال: وصول تأثيره، وأعني بالانفصال: احتباس تأثيره».

التفسير: اعلم أن كون الشيء خيراً. إما أن يكون راجعاً إلى ذات الشيء، أو إلى أفعاله. وكذلك كونه شراً. إما أن يكون راجعاً إلى ذاته أو إلى أفعاله. أما الخيرية العائدة إلى ذات الشيء، فلا معنى لها إلا أن كل كمال وجلال يمكن حصوله له، فهو حاصل بالفعل. والشر ما يقابله. ولا شك أنه واجب الوجود في ذاته. وجميع صفاته وجميع أفعاله، فلا يمكن حصوله بالإمكان العام، الا وهو حصول له حصولاً يتمتع زواله أزلاً وأبداً، إذ كان خيراً محضاً بهذا الاعتبار. وأما الخيرية العائدة إلى الأفعال والآثار. فمعناها: اللذة والسرور وما يكون وسيلة إليهما أو إلى أحدهما.

وعند هذا اضطربت العقول والألباب بسبب ما يشاهدون في هذا العالم من كثرة الألم.

وجواب الحكماء عنه: أن اللذة والمنفعة أكثر من الألم والمضرة، وإنما حصل هذا القدر والمرجوح من الألم لانه لا يمكن تحصيل تلك المنافع الراجعة، إلا مع هذه المضار المرجوحة. قالوا: وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير: قضية حملية.

موضوعها: قولنا: ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، ومحمولها: قولنا: شر كثير. فإن عنيتم بالشر الكثير الذي جعلتموه محمولا، هو أنه ترك الخير الكثير، فيصير محمول القضية غير موضوعها. وهذا الكلام لا فائدة فيه.

وإن عنيتم بالشر الكثير: الألم الكثير، فيصير معنى هذا الكلام: ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل: ألم كثير. ومعلوم أنه باطل. لأنه إذا لم توجد هذه الأشياء، لم يحصل ألم ولا لذة ولا شر ولا سعادة.

واعلم: أن هذا الكلام في هذا الباب أيضاً طويل.

ولنرجع إلى تفسير ألفاظ الكتاب:

أما قوله: وإذا قيل خير محض. فنحن به: كامل الوجود بريء عن المضرة والنقص. فإن شر كل شيء نقيضه الخاص به.

واعلم: أن المراد منه تفسير الخيرية العائد إلى ذات الشيء وصفاته.

وأما قوله: ويقال له خير لأنه يؤتى كل شيء خير وريته. فالمراد منه تفسير الخيرية العائدة إلى الأفعال.

وأما قوله: وأنه ينفع بالذات والوصال، ويضر بالعرض والانفصال. فهو إشارة إلى ما ذكرنا من أن المقصود بالذات هو تحصيل الخيرات والمنافع أن عالية الراجحة.

وأما هذه الآلام والشُرور، فهي إنما صارت مقصودة لأنها مغلوبة مرجوحة ومع ذلك فهي من لوازم تلك الخيرات الغالبة. وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، شر كثير. فلا جرم صارت هذه الشرور مرادة بالعرض والتبع.

وأما قوله: وأعنى بالوصال وصول تأثيره، وأعنى بالانفصال احتباس تأثيره. فالمراد منه: أن التأثير الأول المطلوب بالذات هو الخير، وأما ما يكون من اللوازم البعيدة لتلك التأثيرات التي تصير مانعة من وصول آثار تلك التأثيرات الأولى المطلوبة بالذات، فتلك هي الشرور، وهي داخلة في القضاء الإلهي بالعرض والتبع - كما قررناه -.