الفصل الرابع
عمر الخيام والرسائل الفلسفية
(١)
معيار للحكم على رباعيات الخيام

لم يعرف العالم الحديث الخيام إلاّ كشاعر الرباعيات كما قدّمها له المترجمون. وكان أمامهم أعداد من الرباعيات قيل تجاوزت الألف رباعية، وكان عليهم أن يختاروا منها ما يتصور كل واحد منهم أن هذه الرباعيات التى يقدّمها هى أصدق الرباعيات انتسابا له، وبيّن فى تقديمه لها شيئا من حياة الخيام، وبعضاً من فلسفته ومن تعليقات النقاد.

ويبدو هؤلاء المترجمون إلاّ النزر اليسير منهم – على عدم دراية بأن له رسائل فلسفية حسم فيها مسائل كثيرة مما تناولتها الرباعيات.

والأصل فى الخيام أنه فلكى وفيلسوف، أو أنّ تلك كانت صورته فى العالم القديم، ولم يُذكر كشاعر إلاّ لماماً، وما ورد عنه من الشعر فى المراجع التاريخية لا يزيد على أبيات من الشعر العربى وعدد من الرباعيات يتجاوز العشر بقليل، وأمّا الغالبية الغالبة من الرباعيات فكان ظهورها وكتابتها فى مخطوطات بعد وفاته بقرون. وهال أهل العلم والنقاد أن الروح العامة فى هذه الرباعيات التى نسبت إلى الخيام تختلف تماما عما عُرف عنه وذكره الشهود العيان وحفلت به كتب المؤرخين.

ومن ثم يبدو لى أن المعقول هو أن نتعرف على كتاباته النثرية التى بلغتنا، ونحاول أن نستشف فلسفة الخيام فيها، والروح التى أملتها، والشخصية التى يمكن أن تكون لصاحبها، وما يمكن أن يكون له من اتجاهات فكرية وميول ثقافية.

فإذا استطعنا أن نلم ببعض ذلك فالأغلب أنه سيتوفر لدينا منه معيار نستطيع أن نقيس إليه ما وصلنا من رباعيات فنحكم عليها أو لها، ونقضى ببعض اليقين بما يمكن أن ينتسب إلى الخيام على الحقيقة منها، وبما يمكن أن يكون منحولاً عليه.

ولقد اتهم الخيام ببعض الاتهامات، ومنها أنه باطنى من دعاة الباطنية، وهو اتهام لو صحّ لكان من أخطر الاتهامات، وذلك لأنه مما وصلنا عن الباطنية نعرف أنها طريقة أو طرق عدة تتوخى تقويض الدين الإسلامى بل والديانات قاطبة، وإنكار وجود الله وإنكار النبوات، وغير ذلك مما سيأتى حينه فى المناقشة.

وتمحيص هذه التهم ومناقشة أصحابها فيها لا ينبغى أن يتقدم عرض رسائل الخيام الفلسفية والتى اعتبرُها الفيصل فى أى حُكم يمكن إصداره على الخيام.

*****

(٢)

أربع رسائل فلسفية للخيام

الرسالة الأولى: خلق العالم وتكليف الناس بالعبادات

وهذه الرسالة ننشرها لأول مرة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية وقد ذكرها الزركلى بعنوان «الخلق والتكيف» بدلا من «الخلق والتكليف»، ولذا لزم التنويه. وكان القاضى **الإمام أبو نصر محمد عبد الرحيم النسوى** تلميذ الرئيس الشيخ أبى على بن سينا قد وجه إلى الخيام كتابا يسأله فيه هذه المسألة عام ٤٧٣هـ، وضمّن كتابه بضعة أبيات يمتدحه فيها، غير أن الأبيات تنبئ عن كتابتها من بَعد، لأنها تمتدح الجواب على الرسالة من قبل أن تصل السائل إجابة الخيام. وسنرى أن **النسوى** قد سبق فى البيت الأخير بذكر مضمون جواب الخيام قبل أن يصله، ووصف هذا المضمون وصفاً يشيد به قبل أن يتمعّنه يقول:

إن كنت ترعين ياريح الصَبا نِمَمى * فاقرى السلامَ على العلاّمة الخِيَمِى
بوسى لديه تراب الأرض خاضعة * خضوع من يجتدى جدوى من الحِكَم
فهو الحكيم الذى تُسقى سحائبه * ماءَ الحياة رفات الأعظم الرِمم
عن حكمة الكوْن والتكليف يأتى بما * تُغنى براهينه عن أن يُقالَ لِمَ

وأجابه الخيام كالآتى:

بسم الله الرحمن الرحيم

«إن علمك أيها الأخ الرئيس الفاضل، الأوحد الكامل، أطال الله بقاك، وأدام عمرك وعلاّك، وحرس عن المكاره والغِير فناك، أوفر من علوم أقرانى، وفضلك أغزر من فضلهم، ونفسك أزكى من نفوسهم، فأنت إذن أعرف منهم بأن مسألتىّ الكون والتكليف من المسائل المعتاضة، المتعذر حلها على أكثر الناظرين فيها والباحثين عنها، وأن كل واحدة منها منقسمة إلى عدة أقسام، كل قسم منها مفتقر إلى عدة ضروب من المقاييس الوعرة، المبتنية على أصناف من

القضايا المختلف فيها بين أهل النظر، وأن هاتين المسألتين من أواخر العلم الأعلى والحكمة الأولى، وأن آراء المتكلمين فيها متباينة جداً، وإذا كان الأمر كذلك فبالحرى أن يكون الكلام فيهما صعباً جداً، إلا أنك شرفتني بالمباحثة عنهما، والمحاورة فيهما، لذا لم أجد بداً من أن أسلك فى تعديد أقسامهما، واستيفاء أصنافهما، وتبيين جُمَل براهينهما، بحسب ما انتهي إليه بحثي وبحث من تقدمني مِن مُعَلِّمَي على سبيل الإيجاز والاختصار، لضيق الوقت، وعدم احتمال البسط والتطويل والإطناب والتفصيل، ولمعرفتي بأن ذكاءك وحدسك، حرس الله مجدك، يكتفيان من الكثير بالقليل، وبالإشارة عن العبارة. ويكون كلامي فيهما كلام المستفيد لا المفيد، والمتعلم لا المعلم، استرواحاً إلى ما يصدر عن جنابك الشريف، واغترافا من بحرك الزاخر، أدام الله فضلك ولا أعدمنا ظلك، وأعتصمُ بفضل التوفيق من الله تعالى ولّي كل خير، ومفيض كل عدل.

المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة فى صناعة الحكمة **ثلاثة**، وهى أمهات المطالب، **أحدها مطلب هل هو**، وهو السؤال عن إنّية الشيء وثبوته، كقولنا هل العقل موجود أم لا، فيكون الجواب بنعم أو لا؛ **والثانى مطلبُ ما هو**، وهو السؤال عن حقيقة الشئ وماهيته، كقولنا ما حقيقة العقل، فيكون الجواب عنه إما تحديداً أو ترسيماً، وإما تشريحاً وتبيينا للإسم، ولا يكون هذا المطلب حاصراً لجواب المجيب بين طرفيّ النفي والإثبات، بل يكون الجواب إلى المجيب يأتى بما يشاء مما يراه حداً لذلك الشئ **أو مُعَرِّفاً** له؛ **والثالث مطلب لِمَ**، وهو السؤال عن السبب الذى لأجله وُجِد الشئ، ولولاه لما وُجِد ذلك الشئ، كقولنا لِمَ العقل موجود؟ وهذا المطلب أيضا لا يكون حاصراً لجواب المجيب بين طرفيّ النقيض، بل يفوّض إليه الجواب من غير أن يتعرض لشئ من أجزاء جوابه المسئول عن لميّته، اللّهم إلا فى السؤال الثانى (يقصد اختلاف ذلك فى مطلب ما). وبين مطلب ما ومطلب لِمَ مناسبات قد استُوفيَ الكلام عليها فى كتاب البرهان من كُتب المنطق. وكل واحد من هذه المطالب منقسم إلى أقسام شتىّ، لاحاجة بنا إلى ذكرها فى مطلوبنا هذا، إلاّ أن **مطلب ما** ينقسم بحسب القسمة الأولى إلى قسمين، لابد من ذكرهما لاختلافٍ وقَعَ لأصحاب الصناعة فى هذا المطلب، **أحدهما مطلب ما الحقيقى**، وهو الباحث عن حقيقة الشئ، وهذا متأخر عن مطلب هل فى الترتيب، لأننا مالم نعرف أن الشئ موجود ثابت لم يمكننا أن نتحقق ذاته، إذ لايكون للمعدوم ذات حقيقى، **والثانى مطلب ما الرسمى**، وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق علي الشئ، وهذا متقدم على مطلب هل فى الترتيب، لأننا ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود أم لا،

لم يمكننا أن نحكم عليه بنفى ولا إثبات، فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للإسم قبل مطلب هل. ولما لم يتفطن جماعة من المنطقيين لقسمّى «ما» تبلبلوا وتحيّروا، فذهب بعضهم إلى أن مطلب ما متأخر عن مطلب هل وأراد به القسم الحقيقى. وذهب بعضهم إلى أنه متقدم وأراد به القسم الشارح.

وأما مطلب لِمَ فهو متأخر عن المطلبين الآخرين، لأنّا ما لم نعرف حقيقة الشئ وإنّيته لم يمكننا أن نعرف السبب الذى لأجله وُجِدَ ذلك الشئ.

وههنا مطالب أخرى مثل أى وكيف وكم ومتى وأين، وهى عرَضية باحثة عن حقيقة الأعراض الطارئة على الشئ وإثباتها له، فهى إذن بالحقيقة عند التنقير الشافى داخلة تحت المطالب الذاتية الحقيقية، ولا حاجة بنا إلى ذكرها، وليس يخلو موجود عن هليّةٍ ما، أى إنّية وثبوت، فإن الخالى عن الإنّية والثبوت يكون معدوماً وقد فرضناه موجوداً وهذا محال.

وكذلك ليس يخلو عن حقيقة وماهية بها تَعيُّن وتميُّز عن غيره، إذ الخالى عن التعيُّن والتميُّز عن غيره يكون معدوماً وقد فرضناه موجوداً وهذا محال.

وقد يكون من الموجودات ما هو خال عن اللميّة، وهو الأشياء الواجبة التى لا يمكن أن لا تكون موجودة. وإن فُرضت غير موجودة لزم منه محال، والشئ الذى يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب وليّة، فيكون إذن واجب الوجود بذاته، وهو **الواحد الحى القيوم** الذى عنه الوجود لكل موجود، وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل، جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه، وهذه مسئلة مفروغ منها فى مطلوبنا هذا.

وأنت إذا أمعنت النظر فى جميع الموجودات ولميّاتها أدّاك النظر إلى أن تتحقق **أن لميّات جميع الأشياء منتهية إلى لميّات وعلل وأسباب لاليّة لها ولاعلل ولا أسباب**، وبرهان ذلك إذا قيل لِمَ أب قلنا لأنه ج، وإذا قيل لِمَ أح قلنا لأنه د، وإذا قيل لِمَ أد قلنا لأنه هـ وهكذا، فلابد من أن ينتهى بنا البحث عن العلل إلى علّة لا علّة لها، وإلاّ فيلزم فيها التسلسل أو الدَوْر وهما محالان، فقد صحّ أن **جميع علل الموجودات تنتهى إلى سبب لاسبب له**، وقد تبيّن فى العلم الإلهى أن السبب الذى لاسبب له هو **واجب الوجود بذاته، وواحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع أنحاء النقص، وإليه تنتهى جميع الأشياء، وعنه توجد**، فتبيّن أن سؤال لِمَ لا يعترض على كل موجود، بل على موجودات إذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال، وأما على الموجود الواجب الواحد فلا.

وإذ قدّمنا وتكلمنا فيها (أى فى المسألة التى نحن بصددها) على سبيل الاختصار فلنرجع إلى الغرض المقصود نحوه، وهو الكلام فى **الكون والتكليف**، فنقول: إن لفظة **الكون** تقع على عدّة معان باشتراك الاسم، فلنلغ الخارج عن الغرض، ونقول إن الكون المقول فى هذا الموضع هو وجود الأشياء الممكنة الموجود التي إنْ فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال.

وأما **مطلب هل** فيه مثل قول القائل الموجودات التى هى على الصفة المذكورة حاصلة أم لا، فيكون الجواب عنه بنعم، فإنْ طالبنا بالبرهان على حصول هذه الموجودات، فإن ذلك ظاهر جدا يغنينا الحس والمشاهدات الضرورية والقضايا العقلية عن الاستدلال عليه بشئ آخر غيرها، إذ جميع الموجودات والصفات التى قبلَنَا هى من هذا القبيل، لأن أبداننا وأحوالنا مسبوقة بالعدم.

وأمّا **لميّة الكون المطلق**، وهو فيضان هذه الموجودات منتظمة فى ترتيب السلسلة النازلة من عند المبدأ الأول الحق عز وجل طولاً وعرضاً فهى جودُه الحق المحض التام الذى يفيض عنه كل ممكن، فجودُ البارى تعالى سبب هذه الموجودات، فإنْ طولبنا بالجواب عن **لميّة جوده** قلنا لا لميّة له، لأنه واجب، وكما أن ذات واجب الوجود لا لميّة له، فكذلك جوده وجميع أوصافه لا لميّة لها.

وقد تشعّب من هذا القبيل مسألة هى أطمّ المسائل وأصعبها فى هذا الباب، وهى فى **تفاوت هذه الموجودات فى الشرف**. فاعْلَم أن هذه مسألة قد تحيّر فيها أكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل إلا ويعتريه فى هذا الباب تحيُّر، ولَعَلّى ومُعلمى أفضل المتأخرين الشيخ الرئيس أبا على الحسين عبدالله بن سينا البخارى، أعلى الله درجته، قد أمْعَنَا النظر فيها، وانتهي بنا البحث إلى ما قَنَعَت به نفوسُنا، إما لضعف نفوسنا القانعة بالشئ الركيك الباطل، المزخرَف الظاهر، وإمّا لقوة الكلام فى نفسه، وكونه بحيث يجب أن يُقْنَع به، وسنأتى بطرف من ذلك على سبيل الرمز، فنقول:

إنّ البرهان الحقيقى اليقينى قائم على أن هذه الموجودات لم يبدعها الله تعالى معا، بل أبدعها نازلة من عنده فى سلسلة الترتيب، فالمبدع الأول هو العقل المحض، وهو أشرف الموجودات لقربه من المبدأ الأول الحق، ثم هكذا أبدع الأشرف فالأشرف، نازلاً إلى الأخَس فالأخَس، حتى بلغ فى الإبداع إلى أخَس الموجودات، وهو طينة الكائنات الفاسدات، ثم ابتدأ الإيجاد صاعداً عنها إلى الأشرف فالأشرف، حتى انتهى إلى الإنسان الذى هو أشرف

الموجودات المركّبة، وآخر الموجودات فى عالم الكون والفساد، فالأقرب منه فى المبدعات أشرفها، والأبعد من الطينة فى المركبات أشرفها، وقد قدّر تعالى تكوين هذه المركّبات فى زمان ما، لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات فى شئ واحد، فى زمان واحد، من جهة واحدة معا.

فإن قال قائل لِمَ خَلَقَ المتضادات المتمانعة فى الوجود، فيكون الجواب عنه أن الإمساك عن الخير الكثير من جهة لزوم شر قليل وإياه (هو) شر كثير. والحكمة الكلية الحقة، والجود الكلى الحق، أعطيا جميع الموجودات كمالها الذاتى لها من غير أن يبخس حظ واحد منها، إلاّ أنها بحسب القرب والبعد متفاوتة فى الشرف، وذلك لا لبخل من جهة الحق عز وجل، بل لاقتضاء الحكمة السرمدية ذلك.

فهذه جُمَل وإنّ اوردتُها على سبيل اقتصاص مذهب قوم من الحكماء فإن تحقيق أصولها بالبرهان يهديك سبيل تحقيقها باليقين.

وأما مسألة **التكليف** فلعلها أسهل من مسألة الكون، وإنى أعرض عليك ما أعرفه فى ذلك مستفيداً فأقول: إن لفظة **التكليف** لا يبعد أن يكون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات، والحكماء يريدون بها ما أذكره.

التكليف هو الأمر الصادر عن الله تعالى، السائق للأشخاص الإنسانية إلى كمالاتهم المُسعِدة لهم فى حياتهم الأولى والأخرى، الرادع إياهم عن الظلم والجور وارتكاب القبائح واكتساب النقائص، والانهماك فى متابعة القوى البدنية المانعة إياهم عن اتباع القوة العضلية.

وأما **هليّة التكليف** فإنها مندرجة ضمن لميّته، لأن لميّة الأشياء تتضمن هليّتها، فنقول فى لميّته:

إنّ الله عز وجلّ خلق النوع الإنسانى بحيث لا يمكن الإمكان الأكثرى أن تبقى أشخاصه ويحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاضد والتعاون والترافد، لأن غذاءهم ولباسهم وكِنّهم ما لم تكن مصنوعة، وهذا أكثر ما يحتاجون إليه فى التعيش، لم يمكنهم الاستكمال، وليس يمكن لواحد منهم أن يتولى بنفسه جميع ما يحتاج إليه من أصناف التعيش، فاضطروا إلى أن يتولى كل منهم شيئاً مما يحتاجون إليه فى التعيش، فيَفرَغ صاحبه عن مهم لو تولاّه بنفسه لازدحمت على الواحد أشغال كثيرة.

وإذا كان الأمر كذلك فبالواجب أن يُضطروا إلى سُنّة عادلة، يتعادلون بها فيما بينهم، وتلك السُنّة إنما تكون من عند واحد منهم يكون أقواهم عقلاً، وأزكاهم نفساً، لا يهمه من أمور الدنيا إلاّ الضروريات وما لابد منه فى الحياة، وليس همّه فيما يتوخاه الرئاسة، أو التمكن من أمر شهواني أو غضبى، بل يكون همّه ابتغاء مرضاة الله تعالى فيما يأمره به من إيراد السُنّة العادلة، لا يلتفت فيها لفت عصبية وتفضيل بعض على بعض، ويمضى حكم الشرع فيهم على سواء، فيكون هذا هو الحق الذى يفيض على نفسه من الوحى ومشاهدة الملكوت، مما لايفيض على نفس غيره ممن هو دونه فى المرتبة، ويكون متميزاً باستحقاق الطاعة، وذلك التميز إنما يكون بمعجزات وآيات تدل على أنها من عند ربه عز وجلّ.

ثم من المعلوم أن أشخاص الناس متفاوتة فى قبول الخير والشر والرذائل والفضائل، وذلك بحسب أمزجة أبدانهم وهيئات نفوسهم معاً، والأكثر من الناس يرون ما لهم على غيرهم حقاً واجباً، ويبالغون فى استيفائهم ذلك، ولا يرون ما لغيرهم عليهم. ويرى كل واحد منهم نفسه أفضل من نفوس كثير من الناس، وأحق بالخير والرئاسة من غيرهم،فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيَّداً مظفراً، لا يعجز عن إمضاء حكم الشريعة فى جمهور الناس، بعضهم بالوعظ، وبعضهم بالبرهان أو الدليل، وبعضهم بتأليف القلب والبدن، وبعضهم بالتخويفات والإنذارات، وبعضهم بالزجر العنيف والقتال. ولأجل أن وجود هذا **النبى** لا يتفق أن يكون فى كل زمان وَجَبَ أن تبقى السنن المشروعة مدة ما، وهى إلى الوقت فيه اضمحلالها. ولا يمكن استبقاء الشرائع والسُنن العادلة إلا بما يُذكّر الناس دائما صاحب الشرع، ففرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب الشرع والحق عزّ وجلّ، وكُرّرت عليهم تلك حتى يستحكم التذكير بالتكرير المتواتر.

ثم يحصل من تلقى الأوامر والنواهى الإلهية والنبوية بالطاعات ثلاث منافع، **إحداها**: ارتياض النفس بتعودها الإمساك عن الشهوات، وزمّها عن القوة الغضبية المكدِّرة للقوة العقلية؛ **والثانية**: تعويدها النظر فى الأمور الإلهية وأحوال المعاد فى الآخرة، لتجرّهَا المواظبة على العبادات عن جانب الغرور إلى جناب الحق والتفكير فى الملكوت، وتُحرّضها على تحقق وجود الحق الأول، أعنى الذى عنه وجود كل موجود جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه ولا إله غيره، الذى فاضت الموجودات عنه، منتظمة فى سلسلة الترتيب التى اقتضتها الحكمة الحقة بالبرهان المبني على القياس المجرد عن أصناف التمويهات والمغالطات؛ **والثالثة**: تذكيرهم بالشارع الحق، وما أتى به من الآيات والإنذارات، ووعْدِه ووعيده، المُمضى أحكام السُنّة

العادلة فيما بينهم، فيجرى بينهم التعادل والترافد، ويبقى نظام العالم الذى اقتضته حكمة البارى، جلّ وَعَلاَ، على حاله. فهذه هى منافع التكليف ومنافع العبادات. ثم زاد لمستعمليه الأجر والثواب فى الآخرة. فانظر إلى حكمة الحىّ القيوم، ثم إلى رحمته، تلحظ جناباً تبهرك عجائبه. هذا هو القَدْر النَزَر الذى لاح لى فى الحال، فعرضته على مجلسك الرفيع أيها الكامل الأوحد، لكى تَسُدَّ خلَلَه، وتصلح فاسده، وتعوضنى عنه ما أسكن إليه بلقائك الشريف، وكلامك اللطيف، والله تعالى أعلم بالصواب.

والحمدلله أولا وآخرا وباطنا وظاهرا.

*****

التعليق على رسالة حِكْمة الخلْق والتكليف

نتبين فى هذه الرسالة الآتى:

١ – أن الخيام يتبع نفس الطريقة التى سبق أن نوّه بها البيهقى عندما لفت الانتباه إلى أنه إذا سُئل فإنه يتريث لبعض الوقت قبل أن يجيب، ثم إنه لا يدخل فى الموضوع مباشرة، ويحب أن يقدم للنزاع أو للسؤال، ويمسك بخيط الموضوع من ابتدائه ويطيل فيه الكلام. وقلنا عن طريقة الخيام هذه أنها **طريقة التعليميين** فى التدريس، المتمرسين بما يسمى فى الحكمة القديمة **بالعلم التعليمى**.

٢ – أن الخيام ينبه فى أول جوابه إلى أن هذه المسألة من المسائل المختلف عليها والتى تعذر حلّها على أكثر الباحثين فيها.

٣ – أنها مسألة ينبغى – لفهمها وحلّها – أن تُقسّم إلى عدة أقسام، وأن يقسّم القسم إلى عدة ضروب من المقاييس التى تقوم بها أصناف القضايا المنطقية.

٤ – أنها مسألة من مسائل ما يسمى بالعلم الأعلى أو الحكمة الأولى، ويقصد بذلك الإلهيات.

٥ – أن الخيام في بحثه فى هذه المسألة استعان ببحوث الأوائل ووصفهم بأنهم المعلمون له، ووصف رسالته بأنها موجزة ومختصرة على قدر الاستطاعة لأسباب ثلاثة فى ضيق الوقت، واحتمال أن الموضوع لا يقتضى التطويل والتفصيل، ولاعتماده على ذكاء النسفى أن يفهم الكثير من القليل.

٦ – ويعدّد الخيام المطالب التى يعرفها كل من تمرس بدراسة المنطق وتنحصر فى ثلاثة مطالب هى مطلب هل هو، ومطلب ما هو، ومطلب لِمَ هو. ويقول إن الاختلاف بين المنطقيين حول المطلب الثانى لأن بعضهم لم يتبين أن السؤال عن الما هو ينقسم فى الواقع إلى مطلب ما الحقيقى الباحث عن حقيقة الشئ، ومطلب ما الرسمى الباحث عن شرح اسم الشئ.

٧ – ويقول بأنه لا يوجد شئ يخلو عن حقيقة وماهيه يتعين بها عن غيره وإلا كان معدوما، وأن المقصود بالكون فى المسألة التى نحن بصددها هى الموجودات التى يشهد عليها الحس والعقل، وهى جميعا تنتهى إلى لميّات وعلل و أسباب، وهذه تنتهى إلي غيرها الى أن تنتهى إلى ما ليست له لميّة ولا أسباب وإلاّ انتهينا إلى دور وهو محال.

٨ – وأن من الموجودات ما يخلو عن اللمية، وهو الواجب الذى لا يمكن أن لا يكون موجوداً، والشئ الذى له هذه الصفة هو واجب الوجود لذاته، ولا ينطبق ذلك إلاّ على الله تعالى، لأنه الواحد القيوم الذى عنه الوجود لكل موجود. والكون المطلق من فيض البارى، ولا لميّة لهذا الفيض عن الله تعالى، وكما أن ذات واجب الوجود لا لميّة له فكذلك كل صفات الله.

٩ – ويستخدم الخيام برهان العلة الأولى فى إثبات وجود الله.

١٠ – ويعرض لتفاوت الموجودات فى الشرف فيبين أنه يأخذ بفلسفة ابن سينا، فالله تعالى أبدع الموجودات نازلة من عنده فى سلسلة ترتيب، والعقل هو أشرف الموجودات لقُربه من الأول الحق، ثم كان إبداع الأشرف فالأشرف نازلاً إلى الأخس حتى بلغ أخس الموجودات وهو طينة الكائنات، ثم ابتدأ الإيجاد صاعداً عنها إلى الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الإنسان أشرف الموجودات وآخرها فى عالم الكون والفساد.

١١ – ويقول كابن سينا بتفسير الشّر فى الكون أنه شر قليل استوجبه الخير الكثير، وأن الإمساك عن الخير الكثير من جهة اقتضائه للشر القليل هو فى حد ذاته شر. والله تعالي أعطى الموجودات كمالها الذاتى بحكمته الكلية، إلا أن الموجودات من جهة قربها وبعدها عن المبدأ الأول تتفاوت فى الشرف.

١٢ – وأما مسألة التكليف فإن اللّمية فيها أن الله تعالي قد خلق الإنسان بحيث لا يمكنه التكاثر إلا بالتعاون، لأن كل واحد لا يمكنه أن ينتج لنفسه ما يحتاج. كما أن حكمة الله قد اقتضت أن يُكلّف واحد يُفاض عليه من الوحى ليستنّ الناس به ويرجعوا إليه ويستحق منهم الطاعة.

١٣ – ولأن الناس لا ترى إلا حقوقها وتتغاضى عن واجباتها فإن الشارع المكلِّف من الله تعالى كان عليه أن يلجأ لإصلاح الناس مرة إلى الوعظ، ومرة إلى البرهان والدليل، وقد يحاول تأليف القلوب، وقد يسارع إلى التخويف والإنذار، ويسمى الخيام هذا الشارع باسم النبى، ويقول إن الشرائع تُنسَى وتُهمل مع الزمن فيجب التذكير بها بالتكرير المتواتر فيتحقق بذلك للناس أن يتعوّدوا على إمساك شهواتهم، وتذكّر الآخرة والبعث والحساب فينتظمون فى العبادات، ويتعوّدون التعادل، فيبقى العالم على ما اقتضته حكمة البارى.

*****

وواضح أن ما يلجأ الخيام إليه من تقسيمات للمطالب لم يكن جديدا، وأنه يرجع للمعروف فى المنطق، ويستعير من ابن سينا ويسميه معلمه، ويأخذ منه برهانه على واجب الوجود.

ومن الجلى أن فلسفة ابن سينا هى الفلسفة الأقرب إليه، وما يقول به الخيام هو مقصود ابن سينا فى إلهياته، فالوجود عنده إمّا واجب وإمّا ممكن، وتعريفه للممكن أنه ما ينتهى إلى واجب الوجود، وتعريفه لواجب الوجود أنه الذى تكون نفسه هى علّة وجوده. وجميع الممكنات عند ابن سينا تنتهى إلى علّة واجب الوجود لأنه لا يمكن ولا يجوز أن تكون العلل بلانهاية. ويشرح معنى واجب الوجود فيقول إنه واجب الوجود من كل الجهات، فلا ينقسم، ولا هو جزء، ولا جنس، ولا فصل، ولا مقول عليه فى جواب ما هو، ولا حدّ له، ولا نوع له، ولا يتغير، وهو العالِم لأنه مجتمع الماهيات ومبدؤها وعنه يفيض وجودها. ومعنى أنه واحد أنه لانظير له. ومعنى أنه حق أن وجوده لايزول. ومعنى أنه حى أنه موجود لا يفسد. ومعنى أنه خير محض أنه كامل برئ عن النقص، فإن شرّ كل شئ هو نقصه.

ويقول ابن سينا إن العقول المفارقة كثيرة ولم توجد معاً من الأول، وأعلاها هو الموجود الأول ثم يتلوه ثان فثالث وهكذا. والعناية هى إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق، فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل.

ويقول ابن سينا عن الشر إن وجوده فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، وهذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن فى هذه الأشياء إنما يكون خيرا بعد أن

يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه. ويقرر ابن سينا أن جميع سبب الشر إنما يوجد علي الأرض فلا وجود له فى السماء، وأن جملة الشر على الأرض طفيف بالقياس إلى سائر الوجود.

ومن الملفت للنظر أن الخيام فى مخاطبته للنسوى يذكر الحدس والذكاء، ويمايز بينهما كوسائل للإدراك. ونفهم من مضمون الجواب أن الإدراك تتفاوت فيه النفوس، وأن من الناس من يكون مستعدا للكمال العلمى بحيث إذا التفتت نفسه إلى المطالب النظرية أدركتها بدون تجشم فكر ولا توسط استعداد، وهو ما يسميه الخيام الحدس، ويكون فيه استعدادا فطريا، وقد يشتد عند أهل العلم حتى لا يحتاجون فى اتصالهم بالمبادئ العالية والأخذ عنها إلى أكثر من الانتباه إلى المطلوب ولوازمه فتحضر معه مباديه بغايه السرعة كما يحضر الملزوم مع لازمه البيّن، وهذه المرتبة هى أعلى مراتب الاستعداد الفطرى، وتسمى عقلا قدسياً عند ابن سينا، وأصحاب هذه النفوس تكون غالبية علومهم بديهية، لا يحتاجون فيما يريدون من المطالب إلى مراعاة منطق يعصم الذهن عن الخطأ، بل مجرد الحدس كاف فى الوصول إلى المطلوب الذى يراد حصوله، وقمة هؤلاء هو النبى الذى يؤكد الخيام إلى حاجة الإنسانية والاجتماع الإنسانى إليه.

ومن الملفت كذلك أن الخيام يقول بحاجة الاجتماع الإنسانى إلى الوجود الإلهى، وأن تكون الشرائع عنه تعالى لأنها بتعبيره هى الشرائع العادلة ، كما أن السنن العادلة من الأنبياء، وكأن الخيام يقول **ببرهان براجماتى** من براهين وجود الله هو الحاجة العملية إلى افتراض وجوده تعالى، فلا قيام للاجتماع الإنسانى من غير الإيمان به تعالى. وأيضا كأنى به يقول **ببرهان اجتماعى**، فحاجة الناس إلى الاجتماع فى قرى ومدن من خواصهم كبشر، وليس إمكان اجتماعهم ونهوض مجتمعاتهم إلا لأن الإنسان متعاون مع الآخرين، وعلى تعاونه تقوم الحضارات وتتبنى الدول، والدين أقوى عوامل التأليف بين الجماعة. وليس أدل على وجود الله تعالى من **الضمير الجماعى** الذى يفعل فعله فى الأفراد ويتحصل لهم بالتربية الدينية التى يشير إليها الخيام. وهذا الضمير الجماعى هو الذى يضغط على الأفراد إلى حد قسرهم على اتخاذ مواقف تعارض شهواتهم ومصالحهم الخاصة.

فأين كل ذلك مما نفهمه ضمناً عن هذه الرسالة القصيرة للخيام، والتى يقول فيها إنه يعتمد فى الفهم عنها إلى الذكاء الضمنى للقارئ وإلى حدسه، مما يقال عنه أنه ملحد أو كافر أو «لا أدرى» أو باطنى؟ وأين هى اللاأدرية أو الباطنية او الإلحاد فى هذه الرسالة على إيجازها؟!!

إن الإنسان كما تقول هذه الرسالة للخيام - هو موجود تاريخى، ولم يكن تقدم الإنسان اجتماعيا إلا لأنه يؤمن بالله، والإيمان بالله هو القامع للشهوات والرادع للأهواء، ولولا الإيمان بأن للعالم صانعا لاعتقدَ الإنسان أنه حر يفعل ما يريد ويحوز ما يشاء. ومن دوافع الاجتماع الإنسانى طلب الثواب وتجنب العقاب فى الدنيا والآخرة. والاعتقاد فى الله وفي البعث والحساب كان وازعاً قويا يمنع من العدوان، ويقوى إحساس الإنسان بالأمن وبالحق. وبدون هذا الاعتقاد فإنه لا يمكن أن تقر هيئة للاجتماع الإنسانى، ولا يستقر نظام المعاملات ولا تصفو العلاقات بين الناس والشعوب. ولو كان قلب الإنسان خاليا من الإيمان بالله لوقر فى عقل أحاد الناس أن العلة فى أعمالهم هى نفوسهم، فلا يؤمنون بثواب ولا عقاب ولاحساب. ولن يحمل الإنسان على التعاون والتراحم والبذل والإيثار والعطاء إلا الإيمان بوجود إله قادر يرضَى فيثيب، ويغضب فيعاقب، وأنه ترجى رحمته وعفوه ومغفرته. والأنا الجمعى كمايقول علماء النفس والاجتماع مفطور إذن فى الإنسان وهو دليل وجود الصانع القادر العالم الحكيم الديّان سبحانه؛ وهو ما يذهب إليه الخيام فى رسالته ويؤكد عليه.

وإنسان هذا ما يقول به لا يمكن أن ينسجم معه قوله:

آه ربى رحماك، رحمـــاك ربـى
بـــين ميـل ووازع حَـــارَ لُبـى
أى داع أعـــصى وأيأ ألَبـى؟!
بنـــت كرمٍ وحسنها قـد بَرَيْتا
ثـــم عـنها وعن هواها نَهَيْتَا؟!

أو قوله:

ولأهـــل اليقـــين والإيمـــان
ولأهـل الشكوك فـى الأديـان
ولأهـل الدنيا وأهل الجـــنان
سيقول الصوت الرهيب ضلالاً

قـد ضـللتم وكنتـم جُـــهّالا
لا هـنا أنتـم كسـبتم ثـوابا
لا ولـن تـكسبوا هناك الثواب

أو قوله:

ولســـبعين ثم سبعاً مرارا
قلـــت قـــولاً أقوله تكـــرارا
لا سماءً ولا جحيمَ تردُّ الـ -
مرء إنْ فات أهله والصحابا!!

فلاشك أن رباعيات كهذه لابد منحولة على الخيام، لأن محتواها يتصادم بشدة مع فلسفته كما طرحها فى رسالاته. ولنلاحظ أن هذه الرسالات مكتوبة باللغة العربية فلا سبيل إلى تحريفها من قِبَلَ المتوجمين، وأنها قد ذكرتها كل المصادر عن الخيام بلا اختلاف، فهى من مصنفاته التى لا يرقى إليها شك، ولم يطلّها زيف، وتواترت بها الأنباء، ونقلها الخلَف عن السلَف، وتَرْقَى من ثم إلى علم اليقين، فى حين أن الرباعيات تناولها التحريف بالزيادة والتشويه، وظهرت إلى الوجود مشكوكاً فى أمرها بعد قرون من وفاته، ومنسوبة إليه من قِبَل أهل الباطن غالباً، يريدون بها تقوية مذهبهم أولاً بنسبة مبادئه إلى أمثال الخيام من العلماء الكبار والمفكرين المشهود لهم، وثانيا باحتساب علماء أفذاذ كبار كالخيام من علماء الباطنية ليعلو بهم ذكر الباطنية. فالحذار ثم الحذار!!

*****

الرسالة الثانية
رسالة فى التضاد والجبر والبقاء

هذه الرسالة ننشرها لأول مرة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية وربما تكون هذه الرسالة مكملة للرسالة الأولى بالاقتضاء، وخاصة أنه لم يعرف بها اسم السائل، وربما كانت الرسالة الأولى قد اتصل موضوعها فتحدث الخيام فى مسائل الرسالة الثانية، وقد يكون قد اشتهر بها فأحبّ أن يواصل ما بدأه منها.

ويجيب الخيام فى هذه الرسالة عن ثلاث مسائل، **إحداها**: كيف صدر التضاد والشر عن الواجب مع امتناع تعدد الواجب، وأن الله عز وجل يتعالى عن أن يكون مصدر أى شر أو ظلم أو جور؛ **والثانية**: أى الفريقين أقرب إلى الصواب: **الجبرية** القائلون بالجبر ونفى الاختيار عن الممكن، أم **القدرية** الناسبون إلى العبد خلْق أفعاله الاختيارية؛ **والثالثة**: أن قوماً يقولون بأن **البقاء** من صفات المعانى، أى أنه صفة زائدة على ذات الباقى فى الخارج، فكيف يصح قولهم؟ وما هو سبيل المناقشة معهم؟

*****

تقول الرسالة:

بسم الله الرحمن الرحيم

(وبعد) – فإن مباحثته إياى عن مسألة ضرورة التضاد رفعت من ذِكْرى، وعظّمت من أمرى، واستوجبت لله تعالى خالص شكرى، إذ لم يخطر ببالى أنْ أُسْأَل عن أمثالها، خصوصاً على ذلك النمط، مردفاً بذلك الشك القوى، وهو أن ضرورة التضاد إن كانت ممكنة الوجود كان لها علّة، وتنتهى إلى الواجب الوجود بذاته، وإن كانت واجبة الوجود بذاتها كان فى واجب الوجود بذاته كثرة، وقد قام البرهان على أن **واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته**؛ ثم إنْ كانت ممكنة كان سببها وموجبها هو الواجب الوجود الواحد، وقد قطعتم بأن الشرور لا تفيض من عنده. فأقول فى الجواب:

إن الأوصاف للموصوفات على ضربين، ضرب يُقال له **الذاتى**، وهو الذى لا يمكن أن يُتصور الموصوف إلاّ ويُتصور له ذلك الوصف أولاً، ويلزمه أن يكون للموصوف لا لعلّة – كالحيوانية للإنسان – ويكون قبل الموصوف بالذات، أعنى أن يكون علّة الموصوف لا معلوله، كالحيوان للإنسان، والناطق له. وبالجملة جميع أجزاء الحد للمحدود أوصاف ذاتية. وهذه معان مفروغ عنها. وضربٌ يقال له العَرضى، وهو الذى يكون بخلاف ما تقدّم، مِنْ أنه يمكن أن يُتصور الموصوف ولا يُتصور حصولُ ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علّة للموصوف، ولا قبله فى المرتبة والطبع. وهذا الضرب ينقسم قسمين، فإنه **إما أن يكون لازماً غير مفارق البتة**، ككَوْن الإنسان متفكراً أو متعجّباً أو ضاحكاً بالقوة، **وإما أن يكون مفارقاً بالوهم لا بالوجود** ، ككون الغراب أسود، فإن السواد يفارق الغراب فى الوهم لا فى الوجود، **أو مفارقاً بالوهم والوجود جميعا**، ككون الإنسان كاتباً أو فلاحاً – فهذه هى الأقسام الأولية للأوصاف.

ثم اللوازم التى تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين من القسمة الأولية العقلية، فإنها إما أن تكون لازمة لها بواسطة وعلّة، كلزوم الضاحك بالفعل للإنسان، فإنه يلزمه بسبب لزوم التعجب له. ثم إنْ كان لزوم التعجب بسبب آخر أيضا، فذلك السبب إما أن يكون لازماً، وإما أن يكون مفارقاً، ومحال أن يكون الوصف سبباً لوصفٍ لازم، فبقى أن يكون ذلك السبب الآخر لازماً أيضا. فإنْ كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر، عاد الكلام جَذَعًا، فتكون هذه الأسباب إمّا متسلسلة إلى ما لا نهاية له والبرهان قائم على استحالته، وإما دائرة، أى المسبب سببٌ لسببه، وهذا أظهر استحالة، وإمّا أن تكون السببية منتهية إلى سبب لا سبب له، فيكون ذلك السبب، أى الوصف، واجب الوجود لذلك الموصوف، كالمتفكر للإنسان مثلاً.

وإذ تقدم هذا وبان أن بعض الأوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع إلى مطلوبنا ونقول: إن الوجود أمر اعتبارى ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك لا على سبيل التواطؤ الصرف، ولا على سبيل الاشتراك الصرف، والفرق بين الأسامى الثلاثة ظاهر فى أوائل المنطق، وذانك المعنيان هما الكوْن فى الأعيان الذى اسم الوجود أحقّ به عند الجمهور، والثانى الوجود فى النفس كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية، وهذا المعنى الثانى هو بعينه المعنى الأول، إذ المعانى المدركَة المتصورة من حيث هى مدركَة متصوَّرة موجودة فى الأعيان، إذ المُدرَك عين من الأعيان، والموجود فى عين من الأعيان موجود فى الأعيان، إلاّ أن الشئ الذى هو المدرَك المتصوَّر مثاله ورسمه ونقشه ربما يكون معدوماً فى الأعيان، كتعقلنا آدم فإن المعقول من آدم هو معنى موجود فى النفس وفى الأعيان، إذ النفس عين من الأعيان، ولكن آدم الذى هو المعنى الموجود فى النفس مثاله ونقشه معدوم فى الأعيان – فهذا هو الفرق بين الوجودين، وتبين أن الفرق بينهما بالأحق والأولى والتقدم والتأخر الذى يسمى بالتشكيك، لا بالمعنى الذى سمى الاشتراك. وهذه المسألة وإن كانت عميقة جدا وتحتاج إلى فضل تنقير (أى بحث) فإنها لا تخفى على فلان (يقصد السائل).

وإذا قيل إن صفة الحيوان موجودة للإنسان، أو كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية للقائمتين، فإنما نعنى بهذا الوجود ،لا الوجود فى الأعيان، بل الوجود فى النفس، وذلك أن التصور العقلى لا يمكنه أن يتصور الإنسان إلاّ ويتصور معه أنه حيوان، إذ حصول معنى الحيوان لمعنى الإنسان أمر ضرورى. وكذلك الفردية للثلاثة، لأن الثلاثة لا يمكن أن تُعقل وتُتصور إلاّ فردا. وكل ما لا يمكن أن يُتصور ويعقل إلاّ بصفة من الصفات فإن تلك الصفة تكون واجبة له، أى تكون له لا بعلّة، فتكون واجبة الوجود له. فالفردية واجبة الوجود للثلاثة. والحيوانية واجبة الوجود للإنسان.

وكذلك جميع الأوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات، منها ما يكون واجب الوجود للشئ بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له، ومنها ما يكون واجب الوجود للشئ لا بسبب تقدم وصف آخر له.

وكذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزوم، منها ما هو بسببِ لازمٍ آخر متقدم، ومنها ما هو بلا سبب شئ إلاّ ذات الملزوم. والبرهان ما قدمناه آنفا.

ثم الفردية للثلاثة وإن كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها، لا يجب أن تكون فى نفسها موجودة فى الأعيان، فضلاً عن أن تكون واجبة الوجود فى الأعيان، أو ممكنة الوجود للشئ، فإن الحاصل له شئ، والموجود الحاصل فى الأعيان شئ آخر، فإن الأوصاف المعدومة فى الأعيان ربما تكون موجودة فى النفس والعقل لموصوفات معدومة فى الأعيان، ولا يجوز أن يقال إنها موجودة فى الأعيان، كقول مَنْ يقول إن الخلاء بُعْدٌ مفطور ممتد، يسعه الأجسام وتخرقه وتتحرك فيه من موضع إلى موضع، فإن هذه الأوصاف موجودة فى العقل للخلاء الموجود المتصوَّر فى العقل، المعدوم فى الأعيان، فوجود الأوصاف للموصوفات إنما هو بالقصد الأول فى النفس والعقل لا الحصول، والكوْن فى الأعيان.

وإذا قيل إن الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فإنما يُراد به الوجود فى العقل والنفس لا فى الأعيان. وكذلك إذا قيل إنها ممكنة الوجود فإنما يعنى به الوجود فى النفس والعقل، وقد علمت الفرق بينهما على أى صفة يكون، فالوجود فى الأعيان هو غير وجود شئ لشئ – غيرية التشكيك على ما حققناه.

ثم البرهان قام على أن واجب الوجود فى الأعيان واحد فى جميع جهاته وجميع صفاته، وهو سبب جميع الموجودات فى الأعيان. وقد علمتَ أن الوجود فى النفس هو أيضا وجود فى الأعيان بوجه ما من وجوه التشكيك، فهو جلّ جلاله سببٌ لجميع الأشياء الموجودة. ثم الإعدام وعللها ظاهرة عند فلان (أى السائل) لا أريد أن أطول بهاالكلام، فقد بان من هذا أنه إذا قيل إن الفردية واجبة الوجود للثلاثة فإنما نعنى به أنها للثلاثة، لا بسببِ مُسبب، ولا بجعل جاعل، وكذلك جميع الذاتيات واللوازم.

وقد يمكن أن يكون ذاتىٌ سبباً لذاتى آخر، وأن يكون لازم أيضا سبباً للازم آخر، إلاّ أنه يوشك أن ينتهى إلى ذاتى أو لازم لا سبب لهما، فيكون ذلك الذاتى سبباً بوجه من الوجوه. وإن هذا الحكم لا يتم القضية القائلة بأن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، إذ

الوجود هناك الكون فى الأعيان، وواجب الوجود فى الأعيان واحد كما قد بيّناه فى مواضع أُخَر. وهذا الوجود هو الحصول للشئ من غير التفات إلى وجوده فى الأعيان أو فى النفس.

وبالجملة فإن جميع الموجودات فى الأعيان ممكنة لا غير، سوى وجوب الوجود الواحد. وتحليل المسألة على الوجه الكلى هو أن الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدّس على ترتيب ونظام. ثم من الموجودات ما كان متضاداً بالضرورة لا بجعل جاعل، وإذا وُجد ذلك الموجود وُجد التضاد بالضرورة. وإذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة. وإذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة. وأما من قال إن واجب الوجود أوجد السواد أو الحرارة حتى وجد التضاد، لأن أ إذا كانت علّة لب، و ب علّة لح، فيكون أ علّة لح، فإنه قال صواباً لا مجمجة فيه. لكن الكلام فى هذا الموضع ينساق إلى غرض، وهو أن واجب الوجود أوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد أوجد التضاد فى الأعيان بالعرض لا بالذات. هذا لا شك فيه. إلاّ أنه لم يجعل السواد مضاداً للبياض، وإنما أوجد السواد لا لمضادته للبياض، بل لكونه ماهية ممكنة الوجود، وكل ماهية ممكنة الوجود فإن واجب الوجود يوجبها، لأن نفس الوجود خير. لكن السواد ماهية لا يمكن إلاّ أن تكون مضادة لشئ آخر، فكل من أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذى أوجد التضاد بالعرض. ولا يكون الشر منسوبا إلى موجدالسواد بوجه من الوجوه، إذ القصد الأول، بل العناية السرمدية الحقة توجهت نحو الخير، إلاّ أن هذا النوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرءاً خاليا عن الشر والعدم، فليس الشر منسوبا إليه بالعرض. وليس الكلام ههنا فيما بالعرض بل فيما بالذات.. **وإنى أوصى مَنْ أعرفه من الحكماء بتقديس ذلك الجناب عن الظلم والشر.** وههنا من التفصيل والتحصيل ما لا تفهمه العبارة ولا يقدر المخبر عن الإخبار به لقصور البيان عنه. والحدس المصيب ينال من ذلك الروح ما تقنع به النفس الكاملة وتذوق به اللذة العقلية القصوى.

وههنا سؤال آخر ركيك جدا عند منعمى النظر فى باب الإلهيات، وهو أنه (تعالى) لما أوْجد أمراً كان يعلم أنه يلزمه العدم والشر، فيكون الجواب: أنّ السواد مثلاً فيه ألف خير وشر واحد، وإلاّمساك عن إيراد ألف خير لأجل لزوم شر واحد إياه شر عظيم. على أن النسبة بين خير السواد وشره أعْظم من نسبة ألف ألف إلى واحد. وإذا كان هذا هكذا فقد بان أن الشرور **موجودة فى مخلوقات الله بالعرض لا بالذات. وبان أن الشر فى الحكمة الأولى قليل جداً لا نسبة له فى الكمية والكيفية إلى الخير.**

وأما سؤاله (أى السائل) عن أى الفريقين أقرب إلى الصواب (أى الفريق القائل بالجبر أم الفريق القائل بالاختيار)، فلعل الجبرى أقرب إلى الحق فى بادئ الرأى وظاهر النظر، من غير أن يتلجلج فى هذيانه ويتغلغل فى خرافاته، فإنه حينئذ يبعد عن الحق جدا.

هذا وأما الكلام الجارى فى **البقاء والباقى**، فإنه أمر قد شغف به جماعةمن الأغبياء حيث لم يعقلوا ولم يتفطنوا للحق، إذ البقاء ليس هو اتصاف الموجود بالوجود مدة ما، فكأن الوجود غير ملْتَفَت فيه إلي المدة. والبقاء وجود يتضمن معنى المدة، فالوجود معنى أعم من البقاء، فليس الفرق بين الوجود والبقاء إلاّ بالعموم والخصوص.

ثم العجب أن قائل هذا القول اعترف بأن الوجود والموجود هما معنى واحد فى الأعيان، وإن كانا مفترقين فى النفس، فلمّا بلغ إلى البقاء ضلّ.

وأما الكلام الجدلى الملجئ إياهم إلى ارتكاب المحالات الأولية فهو هذا: يسألون هل ههنا شئ موصوف بالبقاء، فإن أجابوا بلا، قيل لهم: إذن ليس ههنا باق، فما الذى يوجد الموجودات ويستبقيها على زعمكم بالتعاقب والإيجاد فى الآنات المتوالية، على أن البرهان قام على بطلان الآنات المتوالية ولكن سلمنا قولكم مسامحة؟ فإن أجابوا بأن هذا الموجد بالتعاقب غير باق، يلزمهم أشد المحالات استحالة وأقبحها، وأظنهم يتحاشون عن هذا. وإن أجابوا بأن ههنا شيئا باقياً سئلوا وقيل لهم: إن ذلك الباقى يكون باقياً ببقاء زائد على ذاته، فذلك البقاء لا يخلو إما أن يكون باقيا ببقاء، وذلك البقاء ببقاء آخر، ويتسلسل وهذا محال.

وإن لم يكن ذلك البقاء باقياً، فكيف يكون الباقى باقياً وبقاؤه الذى هو به باق غيرُ باق؟ هذا محال. اللهّم إلاّ أن يرتكبوا فيقولوا الباقى باقٍ ببقاءات متصلة متشافعة فى آنات متوالية، فحينئذ يُطالَبون بشرح هذا الكلام، ويقال لهم، ما معنى هذه البقاءات المتوالية إن كانت معانى بها يكون الباقى باقيا؟ فتلك المعانى ينبغى أن تبقى مع الباقى مدة يمكن أن يوصف الباقى فيها بأنه باق، وإلاّ فلا معنى للبقاء والباقى. وإنْ كانت وجودات متشافعة فقد بان أن الوجود والبقاء هما معنى واحد، وأن البقاء ليس هو إلاّ استمرار الوجود أو اتصاف الموجود بالوجود ملتفَتاً فيه إلى المدة، إذالوجود المطلق يجوز أن يكون فى آن من الزمان، ولا يجوز أن يكون البقاء إلاّ فى مدة، فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم. والحق عندى أن لا يُلاح (يعنى يُجادل) من يكون عقله بحيث يخفى عليه هذا القدر من المعقولات. فهذا هو الذى سنح لى فى الحال، والله أعلم بكل المقال.

*****

التعليق على رسالة التضاد والجبر والبقاء

فى هذه الرسالة نتبين الآتى:

١- أن الأسئلة التى تضمنتها الرسالة هى نفسها التى تعرضها الرباعيات وتتحدث عنها فى مجال النقد للثوابت الإيمانية الاعتقادية، ينقلها القاضى النسوى عن سائليها وقد ثبت أن السائل فى هذه الرسالة هو نفسه السائل للرسالة السابقة، ويجيب عليها الخيام إجابات قاطعة لا لبس فيها، ومن ثم نجد أن الرسالة وسابقتها كلاهما يتصادم بشدة مع أبيات من الرباعيات. وطالما أن الرسائل من اليقينات فلابد أن يتطرق الشك بشدة إلى حقيقة نسبة هذه الرباعيات للخيام، وذلك لأننا لا نملك إلاّ أن نختار بين آراء الخيام فى الرسالتين، وبين أفكار الرباعيات فى الشر فى الوجود والزمان، وفى الفساد فى الكون، وفى الموت والمرض والجهل وسوء الأخلاق والخرافة وغير ذلك من النقائص والشرور. تقول الرباعيات:

لا يورث الدهر إلاّ الهّم والكمدا
واليوم إنْ يُعطِ شيئا يستلبه غدا
مَنْ لم يجيئوا لهذا الدهر لو علموا
من ذا يكابد منه ما أتوا أبدا

*****

إنْ لم يكن حظ الفتى فى دهره
إلاّ الردى ومرارة العيش الرَدِى
سعد الذى لم يحيى فيه لحظة
حقاً وأسعد منه من لم يُولَدِ

*****

كسرت يا رب إبريق المدام كما
سددت لى باب عيشى حيثما كانا
أنا شريتُ وتُبدى أنت مريدةً
ليت الثرى بفمى هل كنت نشوانا؟

منتهى التجديف! فهل يتفق ما تعرضه هذه الرباعيات مع نص الرسالة وروحها؟

٢- يستخدم الخيام المنطق ويثبت أن التضاد إن كان ممكن الوجود كان له علّة وتنتهى إلى الواجب الوجود بذاته، وإن كان التضاد واجب الوجود بذاته كان فى واجب الوجود بذاته كثرة وذلك ينقضه ما سبق ثبوته فى الرسالة السابقة من أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته وجميع صفاته.

٣- ويشرح الخيام الفرق بين الذاتى والعرضى، ويقسم العرضى إلى لازم ومفارق، واللازم إلى البيّن وغيره، والموجودات إلى العيْنى والذهنى، ثم يثبت أن الذاتيات واللوازم غير مجعولة، وينتهى إلى أن جميع الموجودات فى الأعيان ممكنة سوى واجب الوجود الواحد، ويحلل ذلك فيقول إن الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام، ومنها ما كان متضادا بالضرورة، لا بجعل جاعل، وإذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، وإذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة.

٤- ويقول إن واجب الوجود إذ أوجد السواد بالضرورة فإنه أوجد التضاد بالضرورة، فيكون قد أوجد التضاد فى الأعيان بالعرض لا بالذات.

٥- وأنه سبحانه لم يوجد السواد مضاداً للبياض وإنما أوجد السواد لكونه ماهية ممكنة الوجود، وكل ماهية ممكنة الوجود فإن واجب الوجود يوجبها، وكل من أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذي أوجد التضاد بالعرض، ولا يكون الشر منسوباً إلى موجد السواد.

٦- وأن العناية السرمدية تتجه دوما نحو الخير، إلاّ أنه خير لا يخلو من الشر الذى ينسب إليه بالعرض.

٧- وتُظهر هذه الفقرة التى تقول: أوصى كل من أعرفه من الحكماء بتقديس جناب الله تعالى عن الظلم والشر - تظهر شدة إيمان الخيام بالله ومعرفته به عن حق، كما تظهر بقية العبارة التى نصها «وههنا من التفصيل والتحصيل ما لا تفهمه العبارة ولا يقدر المخبر عن الإخبار به لقصور البيان عنه. والحدس المصيب ينال من ذلك الروح ما تقنع به النفس الكاملة وتنوق به اللذة العقلية القصوى» **أن الخيام على قدر كبير من التصوف، وأنه فى مقام العشق من أعلى مقاماته**، وكما يقول ابن سينا فإن العشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة الذات الإلهية، وهو ابتهاج فى القمة، لأن العارف بالله تخلص نفسه إلى عالم القدس،

وهو جوهر قدسى ينصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما نور الحق فى سرّه مما لا يمكن للغة أن تعبر عنه أو تفيه وصفاً وشرحا. وإذ يوصى الخيام من يعرفه من الحكماء بتقديس الله وتنزيهه فإنما يعنى أنه ينصح لهم بالرياضة التى تنحيهم عما دون الحق، وتطوع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى، وتنصرف عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى. ونصيحته لهم فيها تلطيف السر للتنبيه وللفكر اللطيف، فيصير ذلك ملكة فيهم ينُال بها الكمال الحقيقى.

٨- واستخدام الخيام للحدس يعنى أن المعرفة معرفتان عقلية كسبية، وحدسية وهبية، وإذ تكون هى هذه المعرفة الثانية فإن اللغة تقصر عن التعبير عنها، فالعارف بالعقل بخلاف العارف بالحدس، والحدس تذوق، والعرفان الصوفى هو ما تقنع به النفس الكاملة دون سواه، وبه تكون اللذة العقلية القصوى.

٩- ويرد الخيام على السؤال الذى يلح فى الرباعيات إلحاحا: لماذا أوجد الله تعالى أمراً يلزمه العدم والشر؟ بأن السواد مثلا فيه ألف خير وشر واحد، والإمساك عن إيراد ألف خير لأجل لزوم شر واحد هو شر عظيم. ثم يقول مع ذلك أن النسبة بين خير السواد وشره أعظم من نسبة ألف ألف إلى واحد، أى أعظم من نسبة المليون إلى الواحد.

١٠- ويخلص من كل ما سبق إلى أن:

أ - الشرور موجودة فى مخلوقات الله بالعرض لا بالذات.

ب - الشّر فى الحكمة الأولى قليل جدا، لا نسبة له فى الكمية والكيفية إلى الخير.

وهذه الفلسفة الخيامية والتى هى فى صميمها فلسفة ابن سينا فى الإلهيات هى ما ننبه إليه، وتقضى بشكل قاطع أن ما يعارضها مما فى الرباعيات لا يمكن أن يكون من وضع فيلسوفنا عمر الخيام، ومن ثم فإنى أرفض رفضا قاطعا الرباعيات من أمثال:

ما شهد النار والجنان فتى
أى امرئ من هناك قد جاء
لم نر مما نرجو ونحذره
إلاّ صفات تُحكى وأسماء

*****

إن تجُد لى بالعفو لم أخْشَ ذنبا
أو تهب لى زاداً أمنت العناء
أو تَبيّضْ بالعفو وجهى فإنى
لست أخشى صحيفتى السوداء

*****

إلهى قل لى من خلا من خطيئة
وكيف تُرى عاش البرئ من الذنب
إذا كُنتَ تجزى الذنب منى بمثله
فما الفرق ما بينى وبينك ياربى!

١١- ويتناول الخيام مسألة **الجبر**، فيقول إن الجبرى يبدو كلامه كالصحيح وليس بكذلك، ومناقشة الجبرى سرعان ما تظهر بطلان ما يقول وسطحيته. ومعنى ذلك أن **الخيام ليس جبريا**. والجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أو المجبرة هم أصحاب مذهب الجبر، وكان الجهم بن صفوان شيخ الجبرية ويلخصها فى قوله «لا فعل لأحد فى الحقيقة إلاّ الله». وجهم هذا ظهر بترمذ وقتله فى مرو فى آخر مُلك بنى أمية أى قبل ولادة الخيام بزمان. والإنسان فى مذهبه لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور فى أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار.

وإذن فكل ما ورد من رباعيات فيه من مذهب الجبر ولا تصادق عليه فلسفة الخيام فهو منحول عليه ولم يقله، كهذه الرباعيات:

ربى انتشلنى من وجودى فقد * جعلت فى الدنيا وجودى عدم
حكمك يا أقدار عين الضلال * فاطلقينى أدّ نفسى العقال
خلقتنى يارب ماء وطين * وصفتنى ما شئت عزاً وهون
فما احتيالى والذى قد جرى * كتبته يارب فوق الجبين!!
ويا فؤادى تلك دنيا الخيال * فلا تنؤ تحت الهموم الثقال
وسلّم الأمر فمحو الذى * خطت يد المقدار أمر محال
وإنما نحن رخاخ القضاء * ينقلنا فى اللوح أنى يشاء
وكل من يفرغ من دوره * يُلقى به فى مستقر الفناء

هذا كلام معناه أن الخيام – لو صحت نسبة هذه الرباعيات إليه – من الجبرية الخالصة.. ومع ذلك فإن من الرباعيات أيضا ما يجعل للإنسان اختيارا ويتعارض مع الدعوة الجبرية، كهذه الرباعيات:

عش راضيا واهجر دواعي الألم * واعدل مع الظالم مهما ظلم
نهاية الدنيا فناء فعش * فيها طليقا واعتبرها عدم
فانعم من الدنيا بلذاتها * من قبل أن تسفيك كفّ القدر

وكأن الأمر بأيدينا؟ وكأن ما نريده يمكن أن نحققه لأنفسنا؟ أو كأن الإنسان يستطيع للقضاء دفعا، وللقدر ردا؟ فهل هذا التناقض يمكن أن يقع فيه الخيام المنطّيق والذى لا يبدأ أى نقاش إلا بمقدمات فى علم المنطق يشرح بها ما سيقول فيتضح ما يعرضه من مسائل أيّما وضوح!! وهل يمكن أن نصدق أن أمثال هذه الرباعيات من وضع فيلسوفنا عمر الخيام؟؟

١٢- ويعرج الخيام على المسألة الثالثة فى الرسالة وهى البقاء، والمغالطة التى يرتكبها الخصوم أنهم يدّعون أنه إن لم يكن هناك بقاء فى الوجود فما الذى يوجد الموجودات ويستبقيها. ووجه المغالطة أنهم لا يفرقون بين البقاء والوجود، فالبقاء وجود يتضمن معنى المدة، والوجود أعمّ ليس فيه مدة. وقولهم إن الموجد بالتعاقب إذا لم يكن باقيا فكيف يستطيع ذلك مغالطة أخرى.

والملاحظ أن القرآن استخدم البقاء ومشتقاتها ٢١ مرة بمعنى أن البقاء هو سلب العدم اللاحق للوجود واستمرار الوجود فى المستقبل إلى غير نهاية، ومعنى ذلك أن البقاء هو الأزل والأبد يجمعهما معا واجب الوجود وهو الله تعالى، كالاستمرار فإنه ما لا نهاية له فى أوله وآخره، ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب بعض فقد أطلقوا المستمر فى حق الزمان، وأما فى حق الله فهو محال، لأنه باقٍ بحسب ذاته. والخيام إذن على حق، حتى أن كنط نفسه قال فى نقده للعقل الخالص بمبدأ البقاء، أى بقاء الجوهر، أى دوامه فى الزمان، ومؤداه أن كل الظواهر فيها شئ باق دائما هو الجوهر، وشئ متغير دائما هو أحواله التى تتعاقب عليه وتحدد كيفية وجوده. وإذن وكما يقول الخيام فإن البقاء ليس صفة زائدة، والله تعالى باق ويوجد الموجودات بالتعاقب كيف شاء وأنى شاء سبحانه. وذلك هو التوحيد والتنزيه لله كما ينبغى، ومن ثم فإن أية رباعيات يمكن أن تنسب إلى الخيام وتناقض

هذا التوحيد والتنزيه مرفوضة، كهذه الرباعية التى ينسب فيها النقص إلى الله:

لو كان لى كالله فى فلك يدٌ
لم أبقِ للأفـــلاك مـن آثار
وخلقتُ أفلاكا تدور مكانها
وتسير حسْبَ مشيئة الأحرار

ولا يمكن أن يكون الخيام هذا الفيلسوف المتألّه هو القائل:

فكرتْ فى الدين أقوامٌ كما
حار بين الشك والقطع فريق
فإذا الهاتف يدعوهم أيا
بُلْهُ لا هذا ولا ذاك الطريق!!

*****

الرسالة الثالثة
رسالة الوجود

هذه الرسالة هى الأولى من رسالتين فى الوجود، ونحن ننشرها لأول مرة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية، وقد أعطاها بعضهم اسم «**رسالة الضياء العقلى فى موضوع العلم الكلى**». تقول:

إن الموجود الذى هو موضوع الفلسفة الأولى، أعنى العلم الكلى الذى تحته جميع العلوم، ظاهر التصور لا يحتاج فى تصوره إلى تصور أمر آخر يسبقه لأنه أعم الأشياء، وهو وما أشبهه مبدأ لتصورات جميع الأشياء.

والشئ أيضا ظاهر التصور ويلزمه الوجود فى النفس، فإن المعدوم فى الأعيان إذا حكم عليه بأمر وجودى لا يمكن إلا أن يكون موجودا على ما علمتَ تفصيله، ووجوده ليس فى الأعيان، فباضطرار يلزم أن يكون موجودا فى النفس، فالشئ يلزمه الوجود، فلا موجود أحد الوجودين إلا ويلزمه أن يكون شيئا، ولا شئ إلا ويلزمه أحد الوجودين، فالشيئية من لوازم

حقائق الأشياء. وإياك أن تحاول تصوير الشئ أو الموجود فإنك إنْ فعلته وقعت فى الدور لا محالة.

والموجود والشئ وإن كانا عامين فإن الموجود أولى بأن يكون موضوع العلم الكلى، لأنه أظهر تصورا، وموجودية الشئ ووجوده شئ واحد، كالمضاف والإضافة، لأن الوجود لو كان شيئا زائدا على ذات الموجود لكان يلزمه الوجود، إما فى الإعيان أو فى النفس. ولو كان وجود الموجود موجودا فى الأعيان لكان موجودا بوجود إذْ حكمُ أن كل موجود يحتاج إلى وجود وتسلسل وكذلك لو كان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود (ولاشك أن الوجود عرض كيفما كان سواء فرضته موجودا فى الأعيان أو فى النفس) لكان سببا لموجودية الجوهر، لأن الجوهر إنما يصير موجودا بوجوده، ومالم يوجد وجوده لم يمكن أن يوجد هو، فيلزم أن يكون العرض سببا لوجود الجوهر، لكن من الثابت أن كل عرض فسبب وجوده الجوهر، لأن حقيقة العرض تدل على ذلك، ويصير البيان دوريا. وكذلك لو كان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود، به يصير الموجود موجودا، لكان وجود البارى أيضا شيئاً زائدا على ذاته، أعنى هذا الوجود الذى يقابل العدم الذى فيه كلامنا ههنا، فلم تكن ذات البارى تعالى واحدة، بل كانت متكثرة وهذا محال. وأما أن يكون شيئا اعتباريا موجودا فى النفس فيجب أن تتحقق أن لكل شئ حقيقة ما بها يتخصص ويتميز عن غيره، وهذا الحكم أولى لا يخالف فيه عقل، فإذا عقل تلك الحقيقة عقل، أعنى حصل أثر من تلك الحقيقة فى عقل ما، ثم نسب ذلك العقل تلك الحقيقة والماهية إلى الصورة الحاصلة الموجودة فى الأعيان، فيكون الكون فى الأعيان أمرا زائدا على ذات تلك الماهيه والحقيقة، ولا يكون شيئا زائدا على ذات الموجود، إذ الموجود فى الأعيان ليس تلك الماهية، فإن تلك الماهية لا يمكن أن توجد بعينها فى الأعيان، إذ العقل ليس له أن يحكم على شئ إلا إذا عقله مجردا عن العوارض الشخصية، ولا يمكن أن يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك فى الخارج. ثم إذا كان الأمر على هذه الصفة وكان يظن بعض ضعفاء الظن أن الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة فى الأعيان، رسخ فى قلبه أن الوجود والموجود هما شيئان كائنان فى الأعيان ولم يتفطن لهذه المحالات. ومن المحالات اللازمة لهذا الحكم، وهو أن الوجود شئ زائد على ذات الموجود، أنه يلزم أن يكون الموجودفى

النفس موجودا بوجود، وذلك الوجود يكون موجودا فى النفس بوجود آخر، ويتسلسل إلى مالا نهايه له. ومن الحجج الجدلية فى هذا المبحث للمذهب الحق أن يقال للخصم إن هذا الوجود الزائد على ذات الموجود، هل هو موجود فى الأعيان أو ليس بموجود فى الأعيان، فإن قال إنه ليس بموجود فى الأعيان فقد حقق الخبر بعض المذهب. ثم يسأل فيقال له هذا الوجود الزائد على ذات الموجود الذى سلّمت أنه ليس بموجود فى الأعيان، هل هو موجود فى النفس أو ليس بموجود فى النفس، فإن قال إنه موجود فى النفس فقد حقق الخبر كله، وإن قال إنه ليس بموجود فى النفس وكان من قبل يقول إنه ليس بموجود فى الأعيان، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق، والمعدوم المطلق لا يكون عنه خبر ولا يكون عليه حكم، والضرورة تشهد ببطلان هذا الحكم، فقد صحّ وتبيّن أن الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة، موجودة فى النفس غير موجودة فى الأعيان، أعنى أن وجود الموجود فى الأعيان هو بعينه ذاته، ولامعنى لوجوده الزائد عليه إلا بعد أن عُقل، وإنما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد أن عقله وصيّره ماهية معقولة. ومن الشكوك القوية على هذا الرأى الحق، وهو موضع بحث عظيم للجدلى، هو أنه إذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهية معقوله أم ليس بماهية معقولة، فإن قلنا ليس بماهية معقولة كان القول محالا، لأنه لو لم يكن ماهية معقولة موجودة فى النفس لكان محالا قولنا أن الوجود فى الأعيان شئ زائد على ذات الماهية، وإن قلنا إنه ماهية معقولة وقد حكمنا بأن الماهية المعقولة تحتاج إلى وجود زائد عليها فتكون ماهية الوجود محتاجة إلى وجود آخر معقول حتى يكون موجودا فى النفس. والجواب عنه أن الماهية المعقولة تحتاج إلى وجود معقول حتى يكون أمرا موجودا فى الأعيان لا فى النفس، لأنك إذا قلت إن الماهية الموجودة في النفس محتاجة إلى وجود حتى تكون موجودة فى النفس فقد صادرت على المطلوب الأول حيث قلت إن الموجود يحتاج إلى وجود. وأما كلام من يقول إذا كان وجود زيد غير موجود فى الأعيان فكيف يكون زيد موجودا، فكلام مُمَوَّه مزخرف سوفسطائى ويُتفطن لاستحالته من وجهين، أحدهما قوله إذا كان وجود زيد غير موجود فكيف يكون زيد موجودا، هذا يلزم إذا قيل إن الموجود موجود بوجود وهو مصادرة من المغالط على المطلوب الأول، والثانى من الوجهين أن وجود زيد المعقول هو أمر معقول موجود فى النفس، فكأن المغالط لا يفرق بين الوجودين، الوجود فى الأعيان والوجود فى النفس. فإنْ قال إنا نعتبر زيدا الجزئى المحسوس

المعقول حتى يكون وجوده شيئا زائدا على ماهيته فى النفس، أجبنا بأن نقول إن حمل المحمول الكلى على الموضوعات لا يمكن إلا بعد أن تكون معقولة، والوجود حكم كلى لا يمكن حمله على موضوع إلا بعد أن يُعقل، سواء فرضه العقل عند تعقله إياه واحدا لا تكثّر فيه كالبارى، أو لم يفرضه كذلك، وإنما ظن من ظن هذا لجهله بأن المعقول الصرف لا يكون لنا، ولا يمكن، بل إنما تكون معقولاتنا مشوبة بالتخيل، والتخيل لا يدرك إلا الجزئى، فربما تخيلنا شيئا وعمل العقل فيه عمله، أعنى تجريده عن العوارض المشخصة،ولا تتفطن النفس لذلك بل تظن أنه جزئى لاختلاط ذلك المعقول بالمتخيل، أو تعاقب بعضها من بعض، وأكثرما تعرض هذه الحالة عند فرض العقل المعقول شيئا واحدا، فمن إضافة الوحدة إلى ذلك المعقول ومخالطته للتخيل يظن أنه جزئى فقد تبين وصّح أن الموجود فى الأعيان ووجوده شئ واحد، وإنما يحصل هذا التكّثر عند كونه معقولا وصيرورته ماهية معقولة، مضافا إليها ذلك المعنى المعقول المسمى وجودا.

*****

التعليق على رسالة الوجود

هذه الرسالة هى أقصر الرسالات الثلاث، وموضوعها أشد التصاقا بالفلسفة، وقد تناوله الفلاسفة منذ بارمنيدس الإيلى حتى الفلاسفة الوجوديين، ونلاحظ الآتى:

١ – أن الخيام يبدأه بالحديث فى الموجود، وكأن فلسفته هى **فلسفة موجود** أكثرمنها **فلسفة وجود**، فالوجود لا يتجلى إلا فى الموجودات، والخيام يبدأ مثل الوجوديين من الموجود إلى الوجود، وليس الوجود موجودا كالموجودات ولكنه ما يكون به كل موجود، وأعنى أنه ليس علّة خارجية للموجود ولكنه فى صميم وجوده كموجود.

٢ – يقول الخيام إن الوجود هو موضوع الفلسفة الأولى الذى تحته كل العلوم، ولا يحتاج إلى تعريف لأنه بديهى التصور، فلا يجوز أن يعرّف تعريفا لفظيا من حيث بيان أنه مدلول للفظ دون آخر بما يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره فى نفسه، وإلاّ كان دورا وتعريفا للشئ بنفسه، كتعريفهم الوجود بأنه الكون أو التحقق أو الحصول أو الشيئية. والخيام يقول وإياك أن تحاول تصوير الشئ أو الموجود، فإنك إن فعلت وقعت فى الدور لامحالة.

٣ – والموجود والشئ وإن كانا عامّين فإن الموجود أولى، بأن يكون موضوع العلم الكلى، لأنه أظهر تصورا. وموجودية الشئ ووجوده شئ واحد، كالمضاف والإضافة. وكان الإسلاميون عموما يقولون عن الوجود أنه الأس لا تعريف له، فليس له حد ولا رسم ولا جنس فوقه يمكن إدراجه تحته، ولا يمكن وضعه بفصل سابق على كل فصل، ولذلك قال عنه هيجل إنه اللاتحدد الخالص، ومن ثم لا يمكن التفكير فيه، لأنه سيكون تفكيرا فى خواء، أو فى عدم بمعنى أصح. وهو ليس صفة تُحمَل على الموضوعات كالصفات، لأنه الأعم الذى تشترك فيه كل الموجودات.

٤ – ويقول الخيام إن الوجود لو كان شيئا زائدا على ذات الموجود به يصير الموجود، موجودا، لكان وجود البارى أيضا شيئاً زائدا على ذاته، فلم تكن ذات البارى واحدة، بل كانت متكثرة وهذا محال.

٥ – أن وجود الموجود فى الأعيان هو بعينه ذاته ولا معنى لوجوده الزائد عليه إلا بعد أن عُقل، وإنما اعتبر العقل منه هذه الصفة بعد أن عقله وصيّره ماهية معقولة. والوجود حكم كلى لا يمكن حمله على موضوع إلا بعد أن يعقل، سواء فرضه العقل عند تعقله إياه واحداً لا تكثّر فيه كالبارى أو لم يفرضه.

٦ – والوجود مراتب كالوجود المادى أو وجود الأشياء، والوجود الذهنى الذي هو فى الأذهان، والوجود الخارجى وهو كون الشئ فى الأعيان. والخارجى هو الأصل، والذهنى هو الظل أو التابع لأنه حكاية عن شئ. والوجود الحقيقى هو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته، والوجود المطلق هو الكون وهو مفرد ليس له جنس ولا فصل ويشمل جميع الموجودات. ويستتبع الوجود بالذات الذي هو أعلى مراتب الوجود لأنه وجود هو عين ذاته، وجوداً آخر هوالأدنى لأنه وجود بالغير.

٧ – وكما للوجود مراتب فله أحوال، فهو فى الجوهر أقوى منه فى العرض، وفى الله أقوى منه فى الإنسان، ولذلك يقول الخيام إن وجود الله تعالى هو وجود في ذاته أو واجب الوجود، ووجود الإنسان هو وجود بغيره، ووجود الأشياء هو وجود الممكن.

كلام عميق!!

ولسوف يواصله الخيام فى الرسالة الرابعة فى الوجود أيضا، وتصفها المخطوطة بأنها «الأوصاف للموصوفات» وينتهى فيها إلى نفس الخاتمة، فبعد فروض ومقدمات

ومجادلات يخلص إلى أن جميع الذرات والماهيات إنما تفيض من ذات المبدأ الأول، الحق جلّ جلاله، على ترتيب، وفى سلسلة نظام، وأنها جميعها خيّرات لا شرّ فيها بوجه من الوجوه، إنما الشّر الذى لازمها يحصل من ضرورة التضاد على ما عرفت تفصيله.

ويعلّق الخيام على نهاية الرسالة هذا التعليق الإيمانى الشديد «تعالى الله عما يقول الظالمون الملحدون علّواً كبيراً، ولا حول ولا قوة إلاّ به، وهو حسبى ونعم المعين، والحمد لله الذى هو الأول، وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

*****

وهذه الفلسفة التى يطرحها الخيام فى رسالاته **الأربع** سنلتقى بها مرة أخرى عندما يتحدث فى الموجود الإنسانى وواقعه الوجودى حديثا يرقى إلى مستوى الفلسفة الوجودية المعاصرة، حتى ليمكن إدراج الخيام بها ضمن الفلاسفة الوجوديين، وهو ما تنبه له بعض المستشرقين والعرب، فذكرته **الموسوعة الأمريكية** كمفكر وجودى، ونوّهت **موسوعة التراث الإنسانى** بشخصيته الوجودية، ووصف **مقدم ترجمة النجفى** للرباعيات مذهب الخيام بأنه قريب من الوجودية.

والخيام إذن لا ينبغى قراءته بسطحية، ولا التصديق بنسبة هذا الغثاء المنظوم الذى يتُرجم له بدعوى أنه رباعياته التى أبدعها شعراً.

وينبغى التريث كثيرا، وإعمال الفكر فيما يقال فيه أو ينسب إليه، فالمشكلة فى هذه الرباعيات وهى المسألة الخلافية الوحيدة حوله - أنها قابلة للتزوير بالزيادة والتحوير، وقابلة أيضا للتأويل، ويبدو أنه هو نفسه استشعر فى حياته أنه سيُنتحَل عليه ما لم يقله. ويبدو أنه قد عانى من ذلك كما يقول القفطى، فقال هذه الرباعية.

يرى كل حزب فىّ رأياً ومذهباً
وإنى لنفسى كيفما كنت ياصاح

*****

الرسالة الرابعة

هذه الرسالة هى الثانية من رسالة الوجود، ويبدو أنها متصلة بالرسالة الأولى فى «الكون والتكليف». تقول:

بسمِ اللّهِ الرّحمن الرّحيم

سُبحان الّذى جلّ جلالُهُ، وتقدّست أسماءُه، أعطى كلَّ شئٍ خلقه ثم هدى، وأحصى كلّ شئ عدداً. والصّلاة على نبيّه المصطفى محمّد وآله الطاهرين:

الأوصافُ للموصوفات على ضربين، ضربٌ يقال له الذاتى، وضربٌ يقال له العرضى. ومن الأوصاف العرضية ما يكون لازمًا للموصوف، ومنها ما لا يكون لازماً، بل يمكن أن يكون مفارقاً إمّا بالوهم فحسب، وإما بالوهم وبالوجود معا.

ثم كلُّ واحد من الذاتى والعرضى ينقسم إلى قسمين، قسم يقال له الاعتبارى، وقسم يقال له الوجودىْ، فأمّا القسم الوجودى فهو كوصف الجسم بالأسود إذا كان أسود، فإن السواد صفة وجوديةٌ أى هو معنى زائد على ذات الأسود وصفاً وجودياً. وإثبات هذا القسم الوجودى مستغن عن البرهان لظهوره عند العقل، بل عند الوهم والحس.

وأمّا القسمُ الاعتبارىُ العرضى كوصف الاثنين بأنه نصف الأربعة، لأنه لو كان كون الاثنين نصف الأربعة أمراً زائداً على ذاته، لكان للاثنين معان زائدةٌ على ذاته لانهاية لها بالعدد، والبرهان قائم على استحالته.

وأمّا القسمُ الذاتى كوصف السواد بأنّه لون، إذ كونه لوناً وصفٌ ذاتىْ له، والبرهان على أن اللونية ليست بصفةٍ زائدةٍ على ذات السوادية فى الأعيان. هو أنها لو كانت صفةً زائدةً، فلابدّ من أن تكون عرضًا، إذ السوادُ عرضٌ، ثم كيف يمكن أن يكون عرضٌ موضوعًا لعرضٍ آخر؟ وإنْ كان موضوع السوادية موضاعاً للونية لكانت اللونية صفة فى موضوع السواد، ولكانت اللونية أمراً موجودًا فى الأعيان يلزمه من خارج ذاته أن يكون سوادًا وهذا محال.

ومعنى قولنا الوصفُ الاعتبارىُ هو أن العقل إذا عقل معنى مّا فإنه يفصل ذلك المعقولَ تفصيلاً عقليًا ويعتبر أحواله، فإنْ صادف ذلك المعنى بسيطاً غير متكثرٍ لجميع الأعراض الموجودة فى الأعيان،وصادف له أوصافًا، فعلم أن تلك الأوصاف إنّما هى له بحسب اعتباره، لا بحسب الوجود فى الأعيان، لتحققه أنّ الشئ البسيط الموجود فى الأعيانِ لا يمكن أن يكون فيه أجزائية فى الأعيان. ولتحققه أن العرض لا يكون موضوعًا لعرضٍ آخر، ولتحقُّقه أن

موضوع ذلك العرض لا يجوز أن يكون موضوعًا لتلك الصفة التى وصف بها ذلك العرضُ. وهذه مقدّماتٌ مسلّمة عندهم، لكن بعضهاغير مسلّم عند أهل الحكمة. ولعلّ هذه المعانى مفروغ عنها فى العلم الأعلى الإلهى الكلّى.

ومن لم يفطن لهذهِ الأوصافِ الاعتباريّةِ من الباحثين عن هذا الموضوع ضل ضلالاً بعيداً، كبعض المتعسّفين المتأخّرين الذين جعلوا اللونيّةَ والعرضيّةَ والوجود وهذه الأحوال أحوالاً ثانية مما لا يوصف لا بوجود ولا بعدم. والشكُّ الّذى أوقعهم فى هذه الخطأ الفادح فى أعظم القضايا الأوّلية وأظهرها، وهو أنه لا واسطة بين السلب والإيجاب، ظاهر لا حاجة بنا إلى ذكره، وبعضه أوجلّه لسخافته، ولو كانوا يتفطنون الأوصاف الاعتبارية لَما وقعوا فى هذه الفتنة العظيمة، بل قالوا إن اللونية فى الأعيان غير موجودةٍ شيئًا متميّزاً عن السوادية، إنما هى وصفٌ عقلى يحصل فى النفس عند تحقق العقل ذاتِ الأسود، وتصفُّح أحوالها، ومشاركتها للبياض فى بعض أحوالها، وكذلك الوجود والوحدة.

ولعلّ أمر الوجودِ أصعب من سائر الأعراض لشكّ جماعةٍ من أهل الحقّ فيه، إذ قالوا إنّ الإنسان المعقول مثلاً له حقيقةٌ وماهية لا يدخل فى حدهما الوجود، حتّى أن العاقل يمكنه أن يعقل معنى الإنسان من غير أن يعقل معه أنّه موجود أو معدوم، فيلزم لامحالة أن يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته. وقالوا إنّ وجود الإنسانية هو المعنى المكتسب له من غيره، إذ الحيوانية والناطقية له من ذاته، لا بجُعل جاعل ولا بسبب كانّ البارئَ جل جلاله لم يجعل الإنسانية جسمًا مثلاً بل جعله موجوداً. ثم الإنسان إذا وجد لا يمكن أن يكون إلّاجسماً. قالوا وإذا كان الأمرُ كذلك فبالواجب أن يكون الوجودُ معنى زائداً على الإنسان فى الأعيان، وكيف لاوهو المعنى المستفادُ من الغير لا غير.

وقبل أن نخوض فى حلّ هذه الشبهة نأتى ببرهانٍ ضرورى على أن الوجودَ معنى اعتبارىّ، نقولُ إنّ الوجودَ فى الموجود لو كان معنى زائداً عليه في الأعيان لكان موجوداً. وقيل إنّ كلّ موجودٍ بوجودٍ، فيكون الوجودُ موجوداً بوجودٍ، كذلك وجوده إلى مالا نهاية له وهو محال.

فإنْ قيل إن الوجود معنىً لا يوصف بالوجود، سلُب الإطلاق ولاسلُب أحد الطرفين حتى لا يقالُ إنّه موجود أوغيرُ موجودٍ، طالبناهم حينئذٍ بطرفى النقيض، وقلنا هل الوجود موجود فى الأعيان أم غيرُ موجودٍ فى الأعيان؟ فإن أجيبَ بلا، فقد بان أن الوجود غير موجود فى

الأعيان، وهذا هو موضع الخلاف، فمرحباً بالوفاق. ثم نطالبهم ثانياً ونقول هل الوجود وصف معقول لذات الموجود أم لا، فإنْ إجيبَ بنعَم، لزم القولُ والاعترافُ بأنَّ الوجود حكم اعتباريٌ، وإنْ أجيب بلا، كان الوجود معدوماً في الأعيان وفي النفس جميعاً. ولعلّ العقلاء يتحاشون عن أمثال هذا.

ومنهم من قال إنّ الصفة التي هي الوجود، لاتحتاج إلى وجودٍ آخر حتّى تكون موجودة بلا وجود آخر. والجوابُ لهذا القائل أنه يريد أن يدفع التسلسل عن نفسه ولم يدفع التسلسل بل وقع في عدة محالاتٍ أُخَر، منها أن نقول على هذا الوجودُ الّذي يشير إليه موجود أم لا. فإن أجاب بلاَ فقد وافَقَنَا وناقَضَ نفسه. وإن أجابَ بنَعم قلنا له (هو) موجود بوجودٍ آخر أم لا، فإن أجاب بنعم وقع التسلسل ولم يدفع ولزمه المحال. وإنْ أجابَ بلا، قلنا هل هذا الوجودُ الذي ذهبت إليه شيءٌ له ذات أم لا. فإن أجاب بلا فهو هذيان ومحال، وإن أجاب بنعم قلنا له (قد) سلَّمتَ ذاتاً موجودةً بلا وجودٍ، فما بالك لا تسلّم في كلّ موجودٍ وفي كلّ ذاتٍ حتى تستريح عن هذه المناقضة وعن هذهِ المحالاتِ؟

ثم إن صحّ كلامك الأول بأن البياضَ الموجود يحتاج إلى وجودٍ زائدٍ عليه فهو أيضا يحتاج إلى وجود زائد عليه لا محالة وهذا محال.

ثم منهم من يتغلغل في هذه الخرافات ويشتغل بالمغالطات الموحشة، وحينئذٍ نقْطع الكلام معه، ونشتغل بردعه من وجه آخر. وأيضاً فإن كانت صفةُ الوجودِ موجودةً بذاتها لا بوجود آخر واقترنت بالماهية وصارت الماهية (بها) موجودة، لكان حكم الجزء محمولاً على المركّب وهذا محال. بل لو كان الأمر كذلك لما صارت الماهية موجودةً بل صارت مقترنةً بأمر موجود حتى لا تكون صفة الجزء محمولة على المركّب، كما أنّ البياض بياض لذاته، وإذا اقترن بالجسم لم يصر المركّبُ بياضاً بل صار أبيض، ولو كان البياض أبيضَ لذاته لما صار الجسم أبيضَ بل صار مقترناً بشيءٌ أبيض، على أن العامة يسمون البياض أبيض فيقولون هذا لون أبيض، لكن ذلك على سبيل المجاز لا على التحقيق، فإن كان الوجود أيضاً يقال له إنّه موجود على المجاز لا على التحقيق فحكمه حكم المجازات، ولا تنازع فيه.

واعلم أن هذه مسئلة عامة لجميع العلوم ولا يكاد حقيقته تظهر لمحقق إلا ويخبر ببطلان هذا، وقد سمعتُ واحداً منهم يقولُ إن الوجود موجودٌ ولا يحتاج إلى وجودٍ آخر كما أنّ الإنسانَ بالإنسانيّة إنسانٌ، ثم الإنسانية لا تحتاج إلى إنسانية أخرى حتى تكون إنسانيةٌ.

وهذا القائل لم يفرق بين الإنسانية والإنسان، لأنّه لو كانت الإنسانيّةُ موصوفة بأنّها إنسانٌ لكانتْ مفتقرةً إلى إنسانية أخرى، بل هى موصوفةٌ بأنّها إنسانية، فهلاّ قال فى الوجود مثل هذا، إن الوجودَ غير موصوفٍ بأنّه موجودٌ حتى يحتاج إلى وجودٍ، بل هو موصوفٌ بأنّه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال، وهذه المغالطةُ من أفحشْ المغالطاتِ المقولةِ فى هذا الباب، عصمنا الله تعالى من السرقة وحبّ الغلبة.

وأما حلّ شبهة أهل الحق وهى أنّ الوجود هو المعنى المستفادُ لا غير، وإذا كان هو المعنى المستفاد لاغير، كيف يمكن أن يكون معنى زائداً فى الأعيان وهو على هذه الصفة وهى المستفادة من هذه الذات لا غير إذ الذات كانت معدومةً. وكيف يكون الشئ مفتقراً إلى شئ قبل الوجود، إنّما الافتقار إلى شئ من الأشياء هى للموجودات لاللمعدُومات، بل النفس إذا عقلت تلك الذات واعتبرت أحوالها وفصلتها التفصيل العقلىّ صارت أوصافُها متنوعةً منها ذاتيات، ومنها عرضيات، فكأنها تصادف الوجود فى جميع الأشياء من قبيل العرضيات. ولاشك أنّ الوجود هو معنىً زائدٌ على الماهيات المعقولة لا كلام فى هذا، بل الكلام فى الوجود فى الأعيان. ثم العقلُ لمّا تحقق الماهية التى يقال لها الإنسانيةُ علم أن الحيوانيّة والناطقية لها من ذاتها لا بجُعل جاعل، والوجود لها من غيرها، بمعنى أن هذه الذات لو كانت معدومة لما كانت موصوفة بالوجود، فلزم اعتبارُ صفةِ الوجود إياها من جهة تعلُّقها بغيرها. وإنى أظن أن جميع العقلاء من شأنهم أن لا يخفى عليهم هذه القدرُ من المعقولات، فمن وَجَدَ نفسه من المقصرّين فى هذا المعنى فليعلم أنّها قد زاغت بسبب أمرٍ وهمىٍ غلّطها، وعليه بالرياضة التامّة والاستعانة بحسن التوفيق من الله تعالى إنّه ولى الإجابة.

ولكن الاعتبار للأوصاف وتحقيق أحوالها من أهّم الأشياء للباحث عن هذه المواقف. وواجب الوجود على جلاله إنّما هو ذاتٌ لا يمكن أن يُتصوَر إلاّ موجودة، فصفة الوجود عند العقل لها من ذاتها لا بجُعل جاعلٍ. ولو كانت صفة الوجود معنى زائد على ذاته لكانت فى ذاته من حيث هى تلك الذات الواجبة كثرةً . وقد سبق البرهان على أن واجب الوجود بذاته واحدٌ من جميع جهاته لاكثرة فيه بوجه من الوجوه إلا الكثرة الاعتبارية ولعلها غير متناهية بالعدد، والكثرة الاعتبارية لا تكثر بها الذات بوجه من الوجوه. وبالجملة فإن جميع أوصاف واجب الوجود بذاته اعتبارية ليس فيها وجودُىٌ أصلاً ولعلّ علمه وجودى، أعنى حصول صور المعقولات فى ذاته، إلاّ أنّها كلّها ممكنةُ الوجود ولوازمه إيّاه. والكلام فيه بسيط فى غير (هذا) الموضع فليطلب من هناك.

ولما عرفت أن الوجود أمر اعتباريُ كالوحدة وسائر الاعتباراتِ، فقد عرفت العدم وأحواله من حيث الاعتبار وكيف يكون العدم وجودياً، إلاّ أن العدم معنى معقول، وكل معنىً معقولِ موجود فى النفس، فماهية العدم أعنى معناه موجودةُ فى النفسِ، ثم الكلام فى أن العدم هل هو معقول بالذّاتِ أو بالعرضِ غير ما نحن فيه، والحقُّ انّه معقول بالعرض.

وبعد أن تحققتَ هذه المعانى فاعلم أنَّ كلَّ موجودٍ ممكن الوجودِ له ماهيةُ عند العقل يعقلها من غير أن يقترن بها صفة الوجود، ويعقل معها أن صفة الوجود لها من غيرها، وإذا كانت صفة الوجود لها من غيرها يلزم أن يكون صفة العدم لها عن ذاتها، والصفة التى للشئ عن ذاته قبل الصفة التى له من غيره، قبلية بالطبع، فصفة العدم للماهيّات الممكنةِ الوجود قبل صفة الوجود بالطبع.

ونقول إنه لا يمكن أن يكون ماهيّة ممكنة الوجود علّةً لوجودِ البتّةَ، اللّهم إلاّ أن يكون معدوماً أو واسطةً أو أشياءَ أخر مثل التى هى ممكنةُ الوجود، فإنْ أمكن فليكن سبباً فاعلياً لوجود ب، ومعلوم أنَّ ب تكون ممكنة الوجود، وكل ممكنٌ الوجود لا يوجد إلا يصير وجوده واجباً من وجه آخر فتكون واجبة الوجود، إلاّ أنَّ إمكانَ الوجود لها من ذاتها، والمستفاد هو وجوبُ الوجود فيكون سبباً لوجوب وجود ب، وهذا محالُ، فلا يجوز أن يكون ماهيةُ ممكنةُ الوجود علّةً لوجود.

وعلى هذا البرهان مباحثُ وشكوك. منها أنّ أ إنّما صارت سبباً لوجوب وجود ب من حيث هى واجبةً كما أنّ النّار سبب لإحراقِ الخشبِ من حيثُ هى حارّة. ثمّ لامدخل لسائر أوصاف النّارِ فى الإحراق، ولا تشاحّ فى المثالِ. والجواب أن الحرارةَ هى سبب الإحراقِ، لاذات النّار، إلاّ انَّ الحرارة لا يمكن أن توجد إلا فى موضوع مثل النّار، فصارَ الإحراق مضافاً إلى النّار من حيث هى حاملةُ للسبب الفاعلى، لا من حيث هى فاعلةُ. ولو كانت (ذات) النار هى الفاعلة لكان لجميعِ أوصافها مدخلُ فى الإحراق وخصوصاً الأوصاف الذاتية واللازمةِ التى لا تنفك ذاتُ النار عنها. وإنْ قلنا إن ذات أ من حيث هى واجبة موجبةُ لِبَ. وإذا قلنا من حيث هى واجبةُ كان الوجوبُ شرطاً فى كونِ أ علة لانفس العلّة، ففرق بين الشرط الذى به تكونُ العلّةُ علّة و بين الشرط الّذى هو العلّةُ. فنفس علة وجوب ب هى ذات أ بأى شرطٍ كانَ. ثمَّ هذا الشرط أعنى اعتبار وجوب أ الذى لها من غيرها، لا يسلبُ عنها اعتبار الإمكان الّذى لها من ذاتها. وكيف يمكن سلب الأوصافِ اللازمةِ، فذاتُ أ التى هى ممكنةُ الوجود بشرط وجوبها علّةُ لوجوب ب، فيكون للإمكانِ مدخلُ فى تتميم الوجوب

وإفساده الوجود. وكيف لا وهو من لوازم العلة الفاعلية، وله مدخلٌ فى تتميم ذات أ، فكيف فيما توجبه أ، ولو كان اعتبار الإمكانِ مسلوبا عن ذات أ عند كونها واجبةَ الوجودِ، لكان يقدح فى هذا البرهان قدحاً، إلاّ انّ هذا الاعتبارَ لها من ذاتها لا يمكن سلبه بوجه من الوجوه.

فإن قال قائل أو يشكك مشكك أنّ وجوب أ هو علّةُ وجوب ب، إلاّ انّ وجوب أ لاَ يمكن أن يوجَدَ إلاّ ويكون موضوعه أ، كما أنّ الحرارة هى علّة الإحراق لأنّها لا يمكن أن يوجد إلاّ فى موضوعْ، وإذا كان وجوب أ علةً لوجوب ب، ثم ذاتُ أ يلزمها الإمكانُ لها يكون للإمكان الّذى هو لازمُ موضوع وجوب أ مدخل في تتميم الوجوبِ. فيكون الجواب انّ وجوب أ ليس هو شيئاً موجوداً فى الأعيان على ما تحققته، إنما هو أمر بحسب اعتبار العقل، والأمر الاعتبارىُ الموجودُ فى النفسِ المعدوم فى الأعيان، كيف يكون سبباً لذاتٍ موجودة فى الأعيان، لا كحركة حرارة النار، فإن حرارة النار موجودة فى الأعيان، ثم الإحراق الحاصل من الحرارة ليس هو أمراً وجودياً، بل إنّما هو أمرُ عدمى، وستعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصل.

وأيضا فإن (كان) وجوب أ الذى يظنّ به أنه سببُ لوجوب ب موجوداً فى الأعيان لكان لذات أ التى هى موضوعة مدخلٌ فى تتميم الوجوب، لأنّ الفاعل المفتقر فى وجوده إلى المادة لا يكونُ له فعل إلا بمشاركة المادة. ومادةُ وجوب أ هى ذاتُ أ، فيكون لذاتِ أ شركة فى تتميم الوجوبِ، ويكون للازمها الّذى هو الإمكان والعدم أيضاً شركة وهذا محال، فقد بانَ أنّ جميَع الذواتِ والماهيّات إنّما تفيضُ من ذاتِ المبدءِ الأولِ الحقّ جلّ جلالُه على ترتيب وفى سلسلة نظامٍ، وهى كلّها خيّرات لا شرّ فيها بوجه من الوجوه إنّما الشرالذى لازمها يحصل من ضرورة التضادِ على ما قد عرفت تفصيله، تعالى الله عمّا يقول الظالمون الملحدون علواً كبيراً، ولا حول ولا قوة إلا به، وهو حسبى ونعم المعين، والحمدللهَ الّذى هو المبدءُ الأولُ، وصلّى اللهُ على سيدنا محمدٍ وآله الطيبين الطاهرين. تمت بعون الله وتوفيقه.

*****